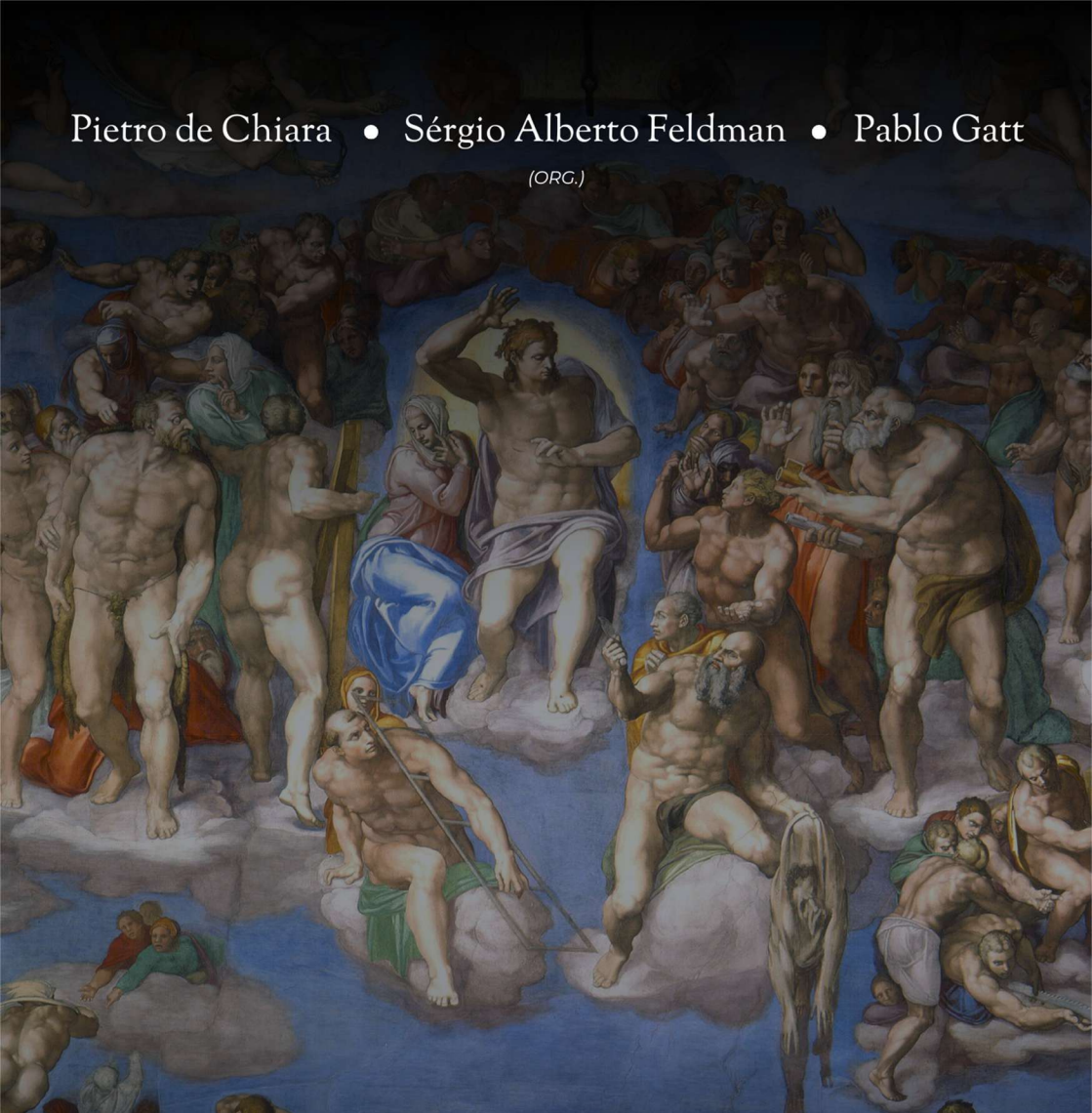
Pietro de Chiara • Sérgio Alberto Feldman • Pablo Gatt
(ORG.)



CRENÇAS E CULTURAS EM CIRCULARIDADE

no contexto Tardo Antigo e Medieval

vol.2

BARLAVENTO

Pietro de Chiara
Sérgio Alberto Feldman
Pablo Gatt
(organizadores)

CRENÇAS E CULTURAS EM CIRCULARIDADE
no contexto Tardo Antigo e Medieval

vol. II

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: Michelangelo, Arte: Il Giudizio Universale, 1541
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 2 / Pietro de Chiara, Sérgio Alberto Feldman, Pablo Gat (org.). -- 1. ed. -- Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2025.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-87563-68-8

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

25-304838.0 CDD-930

Índices para catálogo sistemático:

1. História antiga 930

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964
DOI: 10.54400/978-65-87563-68-8

SUMÀRIO

Algumas primeiras palavras: Medievo entre permanências, rupturas e continuidades
Luiza Santana Locatel Araújo..... 7

A emergência da prática monástica na Palestina
Larissa Rodrigues Sathler..... 13

A rivalidade entre os reinos cristãos no norte da Península Ibérica: estratégias diplomáticas de Alfonso VIII
Lívia Maria Albuquerque Couto..... 38

"Pelo bom nome dos Florentinos e desta gloriosa pátria": comunhão e virtude cívica em Coluccio Salutati
Lucas Barbosa Gomes 58

As viagens de Rabban Bar Sawma segundo a obra *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*
Lunna Sant'Anna Souza, Sérgio Vinícius Lyrio Ganda 92

O triunfo da memória e a memória do triunfo: o fórum de Augusto e a história romana recriada em pedra
Macsuelber de Cássio Barros da Cunha 111

O poder simbólico em Salústio: a república romana sob os olhos de Bourdieu
Maicon Eduardo de Oliveira Pimentel 145

Sabores e diz(sabores) na sala de aula: o mundo medieval na formação docente com cheiros e experimentos em receitas da tradição judaica
Luiz Felipe de Souza Santos, Manuela Aguiar Damião de Araújo, Maria Laura de Azevedo Lopes 166

A construção do passado da Islândia Medieval por Ari Þorgilsson e as repercussões de sua "confiabilidade"
Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho 187

Deslocamentos do Maghreb ao Mashriq: viagens ao mundo islâmico africano
Pietro Enrico Menegatti de Chiara, Pablo Gatt 210

A moral cristã e os espetáculos de gladiadores na Antiguidade Tardia
Ricardo Russo Carvalho 234

Corpo e emancipação na República Romana: a liberdade feminina em perspectiva
Kalianna Tolentino Lenzi Soares, Thais Lopes Sobrinho 252

Os estatutos de limpeza de sangue ibéricos (sécs. XV – XVIII): ensaio bibliográfico e de síntese
Tiago Gonçalves 268

Entre a diplomacia e a destruição: uma análise sobre a recepção e reação dos povos da Oikoumene à política territorial de Alexandre Magno (336-323 a.C)
Thiago Henrique dos Passos Felix 289

O Império Kushita: uma história política (período 770 a.C – 657 a.C)
Vilma Fátima Freire Caldeira 311

Hagiografia, inteligibilidade de gênero e poder episcopal no século IV: reflexões a partir da vida de Macrina
Wendell dos Reis Veloso 334

Os logoi de Heródoto e de Plutarco e a emergência historiográfica no Império Romana
Wollemberg Felix Diniz 364

Índice remissivo 395

Sobre os organizadores 398
Sobre os autores e autoras 400

ALGUMAS PRIMEIRAS PALAVRAS: MEDIEVO ENTRE PERMANÊNCIAS, RUPTURAS E CONTINUIDADES

Luiza Santana Locatel Araújo

Foi-se o tempo que o medievo era pensado como aquilo que separava a antiguidade da modernidade. Aliás, foi-se o tempo em que o medievo se limitava à cronologia. O período de 476 a 1453, não deve ser usado como forma de limitar a grandiosidade do medievo: ao pensar que o que vem antes é antiguidade e o que vem depois é a modernidade, como se, de forma abrupta, a sociedade, a cultura, a religiosidade operassem mudanças tão grandes capazes de esquecerem os quase mil anos de História que se passaram, corremos o risco de esquecer a complexidade e diversidade do período. O medievo deve ser pensado como permanência, como tradição, como continuidade, mas também como novidade, descoberta, como ruptura, e talvez todos esses adjetivos ainda sejam insuficientes para descrever o período compreendido nesse milênio.

A presente coletânea é um reflexo disso: a ampla temporalidade compreendida nos textos compreende o período da antiguidade, medievo e modernidade, bem como compreendem lugares diferentes, que vão desde o mundo mediterrâneo até o mundo euro-asiático. Mas ainda que tratem de tempos e espaços distintos, todos lidam com práticas, ideias e instituições ligadas a formações sociais e culturais que representam a dimensão da continuidade e ruptura – conceitos essenciais para retratar o medievo.

Aqui, o leitor não encontrará uma ideia de medievo engessado, suspenso no ar, mas o medievo como parte de um

processo histórico que antecede e sucede outros acontecimentos, dispostos não em uma cronologia linear, mas em um mosaico que permite ao leitor compreender as ressonâncias, permanências e transformações que ocorrem. Cada capítulo, a sua maneira, trata de como as sociedades, em suas particularidades, construíram suas crenças e culturas políticas de forma a dar sentido às suas existências, e dialogam com os mais diversos debates historiográficos: da tradicional História Política à História Cultural e Intelectual, alguns capítulos ainda se inserem no campo da História Global/Conectada, enfatizando deslocamentos e interações entre sociedades, ecoando debates contemporâneos sobre circulação, hibridismo cultural e multiplicidade de narrativas do passado. Além disso, utilizam conceitos diversos para tensionar períodos históricos: poder simbólico, memória, virtude cívica, corpo e gênero, alteridade e exclusão, tornando cada capítulo um laboratório de experimentação conceitual, mostrando, na prática, como o historiador retorna ao passado pelas lentes do presente.

Quem abre a coletânea é Larissa Rodrigues Sathler, com o capítulo *A Emergência da Prática Monástica na Palestina*, que oferece uma reflexão detalhada sobre o surgimento do monacato cristão na região palestina, deslocando o foco do tradicional centro egípcio para examinar o desenvolvimento de práticas ascéticas autóctones. Em seguida, Lívia Maria Albuquerque Couto analisa *A Rivalidade entre os Reinos Cristãos no Norte da Península Ibérica: Estratégias Diplomáticas de Alfonso VIII*. O capítulo enfatiza o uso de casamentos, tratados e coalizões temporárias como ferramentas diplomáticas, mostrando como o monarca consolidou Castela, estabilizou seu reino e contribuiu para o sucesso da Reconquista, incluindo eventos-chave como a Batalha de Las Navas de Tolosa (1212). O capítulo 3, de Lucas Barbosa Gomes "*Pelo bom nome dos florentinos e desta gloriosa*

pátria": comunhão e virtude cívica em Coluccio Salutati, examina a produção epistolar de Coluccio Salutati (1331-1406), chanceler florentino, destacando sua defesa apaixonada da pátria e da virtude cívica em contexto de disputas políticas entre cidades-Estado italianas no início do século XV. Em seguida, o leitor viaja até a China com Lunna Sant' Anna Souza e Sérgio Vinícius Lyrio Ganda, no capítulo *As viagens de Rabban Bar Sawma segundo a obra The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, que analisa as expedições do monge nestoriano do século XIII, destacando sua missão diplomática a Europa a serviço do imperador mongol Arghon, mostrando que, através da entrega de cartas, presentes e contatos com líderes europeus, Sawma contribuiu para a circulação cultural e política entre Oriente e Ocidente. Já no capítulo 5, *O triunfo da memória e a memória do triunfo: o Fórum de Augusto e a história romana recriada em pedra*, Macsuelber de Cássio Barros da Cunha analisa como o imperador Otávio Augusto utilizou o complexo arquitetônico para construir e perpetuar uma memória imperial, no qual destaca-se que essas construções materializam memórias selecionadas e manipuladas, reforçando sua autoridade, moldando a identidade romana e conectando passado, presente e futuro do Império. Maicon Eduardo de Oliveira Pimentel, por sua vez, analisa *O Poder Simbólico em Salústio: a República romana sob os olhos de Bourdieu,* e destaca a complexidade da sociedade romana, marcada por desigualdades sociais, hierarquia patrícia e mobilidade restrita, e evidencia como a des-historicização naturalizava desigualdades e apagava contextos essenciais. em *Sabores e (Diz)Sabores na Sala de Aula: O Mundo Medieval na Formação Docente com Cheiros e Experimentos em Receitas da Tradição Judaica,* os autores Luiz Felipe de Souza Santos, Manuela Aguiar Damião de Araújo e Maria Laura de Azevedo Lopes demonstram como receitas e leis alimentares refletem

redes simbólicas, pertencimento cultural e intercâmbio mediterrânico, capacitando futuros professores a promover uma aprendizagem interdisciplinar, crítica e inclusiva, tornando a História uma experiência viva e culturalmente enriquecedora.

O oitavo capítulo é *A Construção do Passado da Islândia Medieval por Ari Þorgilsson e as Repercussões de Sua "Confiabilidade"*, de Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho, o autor analisa o Íslendingabók, única obra de Ari Þorgilsson preservada até hoje, explorando como a narrativa combina elementos de historiografia, hagiografia e sagas familiares islandesas. O estudo destaca a influência da cristianização da Islândia e do contato com a Europa continental na produção literária e histórica de Ari, bem como a centralidade das genealogias e dos bispos na construção do passado islandês. Depois, há o trabalho de Pietro Enrico Menegatti de Chiara e Pablo Gatt, *Deslocamentos do Maghreb ao Mashriq: Viagens no Mundo Islâmico Africano*, no qual os autores analisam os motivos e significados das viagens no Islã, destacando tanto deslocamentos religiosos, como a hijrah e o ḥajj, quanto a busca por conhecimento (ṭalab al ʿIlm). O estudo evidencia como os viajantes, imersos em contextos culturais específicos do Maghreb e da África Subsaariana, interagem com seu meio, moldando e sendo moldados por ele. O leitor segue com o texto *A Moral Cristã e os Espetáculos de Gladiadores na Antiguidade Tardia*, de Ricardo Russo Carvalho, que analisa as críticas aos jogos de gladiadores feitas por Sêneca e Agostinho de Hipona, destacando a influência da filosofia estóica e da moral cristã sobre a percepção da violência nos espetáculos. Em seguida, o texto de Kalianna Tolentino Lenzi Soares e Thais Lopes Sobrinho, *Corpo e Emancipação na República Romana: A Liberdade Feminina em Perspectiva*, apresenta a obra de Marilda Corrêa Ciribelli sobre a autonomia feminina nos séculos II e I a.C., destacando como

transformações sociais, econômicas e culturais enfraqueceram o patriarcado e possibilitaram maior liberdade a algumas mulheres. O estudo combina análise textual e iconográfica, evidenciando como o corpo feminino, especialmente na arte romana, funciona como espaço de significação e disputa, refletindo normas, hierarquias e formas de resistência. No trabalho *Entre a Diplomacia e a Destruição: Uma Análise sobre a Recepção e Reação dos Povos da Oikoumene à Política Territorial de Alexandre Magno (336-323 A.C.)*, de Thiago Henrique dos Passos Felix, examina-se as respostas dos povos gregos e orientais diante das campanhas de Alexandre Magno, evidenciando reações tanto conflituosas quanto diplomáticas. Felix discute como a expansão macedônica buscou desestabilizar cidades e incorporar culturas conquistadas, ao mesmo tempo em que fundava novas cidades e promovia estratégias de integração social e política. O leitor, em seguida, se depara com o trabalho de Vilma Fátima Freire Caldeira sobre *O Império Kushita: Uma História Política (Período 770 a.C.-657 a.C.)*, no qual a autora explora a formação e expansão do Império Kushita, desde a migração dos povos saarianos para o vale do Nilo até a consolidação da XXV Dinastia egípcia. O estudo mostra como Kush interagiu com o Egito, alternando períodos de dominação, integração cultural e comércio de recursos, ao mesmo tempo em que desenvolvia sua própria organização política, religiosa e militar. No capítulo *Hagiografia, Inteligibilidade de Gênero e Poder Episcopal no Século IV: Reflexões a partir da Vida de Macrina*, Wendell dos Reis Veloso analisa a vida de Macrina, hagiografia do século IV, para investigar como o discurso hagiográfico moldava a percepção de gênero e reforçava o poder episcopal masculino na Primeira Idade Média Oriental. Por fim, Wollemberg Felix Diniz fecha a coletânea com *Os Logoi de Heródoto e de Plutarco e a Emergência Historiográfica no*

Império Romano, texto no qual analisa como Heródoto e Plutarco construíram suas obras, destacando os proêmios de *Histórias* e *Vidas Paralelas*, e como essas abordagens refletem preocupações historiográficas distintas.

Em suma, esta coletânea convida o leitor a percorrer uma diversidade de tempos, espaços e perspectivas, mostrando que compreender o passado exige atenção às continuidades, rupturas e interações que atravessam sociedades, culturas e práticas: do monacato palestino às diplomacias ibéricas, dos fóruns romanos às viagens islâmicas, das virtudes cívicas renascentistas às tensões em torno da pureza de sangue, o livro convida a pensar o medievo como um espaço de circulação, de memória e de reinvenção.

Que esta obra seja, assim, não apenas um repositório de conhecimento, mas um convite à reflexão crítica, à curiosidade intelectual e à experiência viva da História em sua pluralidade e complexidade. Boa leitura!

A EMERGÊNCIA DA PRÁTICA MONÁSTICA NA PALESTINA

Larissa Rodrigues Sathler

Introdução

A tradição historiográfica sustentou, por muito tempo, que a vida monástica cristã teria se originado no Egito, no século III (Labriolle, 1936; Hertling, 1984; Gobry, 1985; Massoliver, 1994; Meinardus, 1999; Goswami, 2005; Maraval, 2009; Wipszycka, 2011). Apesar de práticas semelhantes ao anacoretismo copta terem surgido em outras regiões do Oriente, tais autores sustentam que a chave para compreender esse fenômeno está nos desertos egípcios entre o final do século III e o início do século IV.

Segundo Teja (1999, p. 152), Antão (251-356) é o símbolo mais representativo do monacato cristão, mas isso não significa que ele tenha sido o primeiro anacoreta do Império Romano. Dunn (2000, p. 1-4) também destaca a trajetória individual de Antão, considerando-o como o primeiro eremita de fato conhecido na História do Monacato cristão. Aqui, sua experiência pessoal teria representado o ponto de partida para uma fase de maior estruturação e expansão do eremitismo em relação às práticas anteriores.

De fato, na transição do século III para o IV, observa-se uma crescente movimentação de indivíduos em direção ao isolamento social nos desertos egípcios, prática conhecida como *anachoresis*. Em 313, com a retirada de Antão para a Montanha

Inner, esse movimento teria se intensificado, adquirindo proporções amplas e consolidando o deserto como espaço central para o monacato cristão (Raffaeli, 2023, p. 120).

É importante destacar, contudo, que o Egito do período apresentava condições políticas, econômicas e sociais específicas, distintas das de outras regiões do Império. À exceção de Alexandria, uma das grandes cidades do Mediterrâneo, a região permaneceu em larga medida rural, com reduzido número de centros urbanos ao longo da era romana (Teja, 1999, p. 152). Nesse contexto, o cristianismo desenvolveu-se de maneira relativamente autônoma, seguindo uma dinâmica própria e recebendo forte influência de correntes ascéticas situadas à margem da Grande Igreja, como o gnosticismo (Teja, 1999, p. 153).

Teja (1999) atribui a essas particularidades da Igreja egípcia a emergência do monacato cristão, entendendo-o como expressão da *fuga mundi* e da renúncia a valores associados à civilização urbana, que mais tarde seriam incorporados pelo cristianismo oficial. Essa interpretação, embora relevante para compreender a especificidade do Egito, deve ser problematizada à luz da pluralidade de fatores e tradições que também moldaram o fenômeno monástico.

Na década de 1950, Arthur Vööbus (1958) já denunciava que se tornou um hábito entre os historiadores da Igreja afirmar que o monacato egípcio foi responsável por disseminar os princípios do movimento monástico para outras regiões. Mais de seis décadas depois, Cruz (2020, p. 234-35) reforçava a ideia de que essa abordagem analítica exige cautela, ainda que não deva ser rejeitada por completo. Nesse caso, é preciso considerar que, a partir do século III, houve uma tendência à organização e à institucionalização de determinadas formas de vida monástica;

porém, esse processo não se deu de forma teleológica ou providencial, como apresenta a literatura monástica da época. Ao mesmo tempo, é fundamental reconhecer que tais experiências não surgiram em um vácuo histórico, mas dialogam com antecedentes presentes no próprio cristianismo, em suas correntes ortodoxas e heterodoxas, e em tradições não cristãs, nas quais já se verificavam práticas análogas às dos monges.[1]

[1] Considerar que o estilo de vida ascético observado pelos *monachos* é exclusivo da religião cristã é um equívoco. Na verdade, de alguma maneira o budismo, o jainismo e o cristianismo parecem partilhar algumas práticas ascéticas comuns que envolvem a restrição de atividades corporais, mas o seu significado dentro de cada tradição religiosa varia. O ascetismo também fez parte da disciplina corporal praticada por influentes escolas filosóficas helênicas, como o estoicismo, que persistiu durante a Antiguidade Tardia, juntamente com a apropriação cristã dessa filosofia (Hunt, 2018, p. 475). Entre os judeus, observamos que os essênios da Palestina se destacaram. Os essênios, uma vertente do judaísmo que emergiu pouco antes da Era Cristã na Palestina, praticavam a retirada para o deserto em busca de uma "pureza israelita" (Alexandrina da Silva, 2006, p. 17). Ranke-Heinemann (1996, p. 30) sugere que a comunidade essênia não era estritamente monástica, pois incluía pessoas casadas; no entanto, a possibilidade de seus líderes serem celibatários não é descartada, como indicado pela posição proeminente de seus túmulos no cemitério a leste de *Qumran*. De acordo com Peter Brown (1990, p. 42), alguns membros masculinos da comunidade poderiam ter vivido sob voto de celibato por períodos indefinidos. Esses homens parecem ter se considerado como guerreiros de Israel, sujeitando-se aos votos de abstinência, semelhantes aos adotados por aqueles que se preparavam para uma guerra santa. Silva (2006, p. 44) argumenta que os essênios constituíam uma comunidade ascética e que suas práticas refletiam uma extraordinária transformação espiritual que estava ocorrendo no Império Romano. Os essênios habitavam a colônia ascética de *Qumran*, próxima ao Mar Morto, onde adotavam os princípios da castidade, pobreza e obediência. Podemos dizer que sua prática ofereceu elementos fundamentais à vida cenobítica, como a partilha de bens, vivência da pobreza, práticas da mortificação, oração e trabalho em conjunto. Em resumo, é plausível considerar que o deserto entre Jerusalém e o Mar Morto, o lar desértico de Elias, João Batista e da comunidade de *Qumran*, possa ter atraído

Posto isto, destacamos que o monacato cristão emergiu de forma autóctone nas comunidades do Mediterrâneo oriental entre a segunda metade do século III e o início do IV (Silva, 2020, p. 85). Como argumenta Colombás (2004, p. 42), antes de questionarmos se toda vida monástica teve origem no Egito, é necessário definir o que compreendemos por monacato. Se apenas a experiência dos anacoretas e cenobitas coptas for reconhecida como monástica, então é inegável que essa tradição nasceu no Egito e, a partir dali, se difundiu pelo mundo cristão.

Ao nosso ver, é inadequado classificar como "monacato" toda forma de vida ascética associada ao Egito, uma vez que, à mesma época, outras regiões do Oriente Próximo já abrigavam indivíduos dedicados à ascese e à oração, tanto de maneira individual quanto coletiva (Silva, 2020, p. 88). A respeito disso, Vööbus (1958, p. 138) relata que a escassez de fontes confiáveis sobre a emergência do monacato sírio contribuiu, por exemplo, para consolidar a noção de que Marc Awgen, supostamente discípulo de Pacômio, teria fundado a vida cenobítica na Síria.[2] No entanto, as tradições litúrgicas dessa região não apresentam qualquer referência ao seu nome em fontes anteriores ao século IX.

Nessa mesma linha, Brock (1973, p. 3) observa que, ao analisar algumas fontes sobre os ascetas sírios do século IV, tem-se a impressão de que o modelo egípcio serviu de inspiração para a construção do ideal monástico. O imenso prestígio do monacato

---

ascetas cristãos isolados antes do amplo movimento do século IV. Isso resultou na emergência de um movimento monástico próprio na Palestina, possivelmente de forma independente e paralela às iniciativas de Antão (Mckinnon, 1994, p. 505).

[2] Com o nome de Síria nos referimos aqui à antiga Síria, Fenícia e parte da Mesopotâmia que, em finais do século IV, constituíam a diocese imperial homônima (Colombás, 2004, p. 119).

egípcio, amplamente difundido em siríaco por obras como *O Paraíso* de Paládio, acabou levando os monges sírios posteriores a negligenciar sua própria herança ascética nativa.

Na Palestina, os primeiros ascetas eram conhecidos como *monazontes* (*μονάζοντες*) e *parthenae* (*παρθέναι*). Derivada do verbo grego *μονάζω*, a palavra *monazontes* se referia àqueles que adotavam uma vida solitária. Esse termo está relacionado à prática de viver como monge ou eremita, muitas vezes em isolamento ou em comunidades monásticas (Bianco, 2002, p. 955). Em suas *Catequeses* (IX, 24), Cirilo de Jerusalém (315-387) usou os termos *monazontes* e 'virgens' para descrever os ascetas que, embora vivessem nas cidades, levavam uma vida "semelhante aos anjos".[3]

Na *Peregrinatio* (24,1), Egéria também empregou os termos *monazontes* e *parthenae* para se referir aos *monachi* da Palestina.[4] Na obra, eles são retratados como indivíduos que

[3] Em sua *Catechesis* (IX, 25; 27), Cirilo se mostra preocupado com a influência do movimento encratista, em especial seus exageros em relação ao matrimônio e aos jejuns, sobre o grupo de ascetas de sua congregação.

[4] Proveniente de uma família nobre, Egéria, também conhecida como Etéria, integrou uma comunidade religiosa provavelmente localizada na Galícia. Ela é amplamente reconhecida por seu *Itinerarium* ou *Peregrinatio ad loca sancta*, um diário escrito entre os anos 381 e 384, no formato de cartas endereçadas a suas co-irmãs, no qual descreve as etapas de sua viagem (Egito, Palestina, Mesopotâmia e Constantinopla). A obra dedica-se detalhadamente aos lugares bíblicos, à liturgia de Jerusalém, bem como à organização monástica e eclesiástica. Além disso, oferece descrições das igrejas de Jerusalém e de seus arredores, como o Santo Sepulcro, Sião, Monte das Oliveiras, Belém e Betânia, e fornece informações sobre as festas litúrgicas, como a Epifania, a Semana Santa e a Páscoa em Jerusalém. Egéria também relata seus encontros com monges do Sinai, Egito, Síria e Mesopotâmia, e menciona as virgens e monges residentes em Jerusalém. A obra contém diversos helenismos, ou seja, termos gregos transliterados para o latim (Hamman, 2002, p. 460).

adotavam uma vida ascética, embora mantivessem contato com a cidade, e desempenhavam um papel significativo na liturgia da Anástase:

> Para que de fato Vossa Afeição soubesse que os ofícios são realizados nos lugares santos em cada dia, julguei dever informar, sabendo que teríeis prazer em conhecê-los. De fato, em cada um dos dias, antes do canto dos galos, abrem-se todas as entradas da Anástase e descem todos os *monazontes* e *parthenae*, como aqui dizem, não só esses, mas também, além deles, homens e mulheres que, contudo, querem fazer vigília mais cedo. E desde essa hora até o amanhecer, dizem-se hinos e respondem-se salmos, semelhantemente a antífonas, e cada um dos hinos se faz uma oração. De fato, os presbíteros, de dois em dois, ou de três em três, e igualmente os diáconos, têm alternância com os *monazontes*, que a cada hino ou antífona dizem orações (Eger. *Peregr*, 24.1).

Além da ocorrência acima, o termo *monazontes* é utilizado em outras passagens da *Peregrinatio*: 24.12; 25.2; 25.6; 25.7, referindo-se aos monges de Jerusalém. No trecho 25.12, Egéria faz menção aos monges de Belém e, em 49.1, abarca monges da Mesopotâmia, Síria, Egito e Tebaida. Em todos os casos, a autora usa o termo não apenas para descrever aqueles que vivem de forma isolada, mas também aqueles que optaram por uma vida comunitária. De maneira semelhante João Cassiano, em suas *Collationes Patrum* (XVIII, 5.3), utilizou a palavra *monazontes* como sinônimo de *monachos* com o intuito de designar o gênero de vida monástico:

> Como se abstinham do casamento, mantendo-se afastados dos parentes e da vida secular, foram denominados *monges* ou "monazontes" (μονάζοντες), devido à austeridade daquela vida solitária e sem família. Depois lhes deram, pelas comunidades que formavam, o nome de cenobitas, dando-se o de cenóbios às suas celas e moradas.

Em resumo, Egéria e Cassiano não fazem uma distinção nítida entre *monazontes* e *monachos*, indicando que, assim como em *ihidaya*, o vocábulo sírio para monges, *monazontes* também pode ser compreendido pelas conotações do termo *monachos*.

Hélène Pétré (1948, p. 88) considera a expressão *monazontes* e *parthenae* como algo parcialmente distinto do monacato propriamente dito, identificando-os como *apotactitae uiri et feminae*. Maraval (1982, p. 235, nota 4) observa que, para Égeria, os termos *monazontes* e *parthenae* são usados de maneira conjunta com outras designações, como *monachi*, *ascitae*, *fratres* e *apotactitae uiri et feminae*, e descrevem os monges e monjas da Palestina. O autor ressalta que a variação desses termos reflete menos uma distinção cronológica entre diferentes formas de monacato e mais a diversidade dos ambientes percorridos pela asceta ao longo de sua peregrinação.

De acordo com Colombás (2004, p. 157-58), é possível que os *monazontes* e as *pathernae* tivessem sido ascetas locais primitivos que já praticavam os princípios da vida monástica, como o jejum e a abstinência. Mais que isso, para o autor, o que define estes ascetas primitivos como os primeiros monges locais é, sobretudo, sua separação física do mundo, o caráter público e irrevogável de sua consagração a Deus e, muito provavelmente, suas vestimentas distintivas.

Acreditamos ser plausível que os *monazontes* e as *parthenae* representassem os primeiros ascetas cristãos da Palestina, e que o uso dessas expressões antigas continuasse a designar os monges palestinos na época de Égeria. Nesse contexto, a progressiva substituição do termo *monachos* pode ser vista como um reflexo do distanciamento das formas tradicionais de monacato na região, cujas origens remontam ao final do século III. Durante esse período, figuras como Evágrio Pôntico, Jerônimo e o próprio João Cassiano emergiram como autores tardo-antigos que destacaram a influência do modelo egípcio, tanto no Oriente quanto no Ocidente. A disseminação, tradução e reprodução de seus escritos tiveram um impacto significativo, alterando profundamente os vocabulários, tradições e estruturas organizacionais das formas de vida monástica já estabelecidas fora do Egito, incluindo na Palestina e na Síria.

A Palestina e a emergência de uma tradição monástica autóctone

Segundo Binns (1989; p. 146; 1991, p. ix), a paisagem desértica e as conexões bíblicas constituíam um convite atrativo para indivíduos que buscavam uma vida ascética na Palestina. Um caso emblemático é o do bispo de Jerusalém, Narciso (c. 96-213), que, confrontado com os conflitos que assolavam sua diocese, optou pelo isolamento no deserto. O retiro de Narciso parece ter ocorrido no início do século III, o que sugere a presença de ascetas no deserto antes mesmo da difusão mais ampla do estilo de vida monástico. A experiência de Narciso se alinha ao conceito de "pré-monacato" desenvolvido por Guillaumont (1979).

No entanto, foi o monacato egípcio que predominou na imaginação dos cristãos na metade do século IV, a ponto de monges da Síria e da Palestina passarem a acreditar nas origens egípcias de seu próprio movimento. Blanke e Cromwell (2023, p. 3) afirmaram que a obra de Atanásio, *Vida de Antão*, foi fundamental para a construção da imagem de Antão como um monge egípcio pioneiro na disseminação dos ideais monásticos para outras regiões do Império. Atanásio retratou Antão como um cristão exemplar, cuja vida era marcada pelo desapego, pela austeridade e pela prática da solidão no deserto, considerado o ambiente da verdadeira piedade. A obra de Atanásio deu origem ao ideal do "eremita solitário", e o sucesso dessa representação levou ao surgimento de uma *imitatio patrum* literária, na qual o Egito se consolidou como o local por excelência para a vida monástica. Obras como a *Vita Hilarion*, de Jerônimo, por exemplo, seguiram esse modelo.

Em *Vita Hilarion* (14), Jerônimo atribui a Hilarião a fundação do monacato sírio e palestino, afirmando: "assim como o Senhor teve Antão, o Ancião, no Egito, Ele teve o jovem Hilarião na Palestina". Segundo Jerônimo, Hilarião nasceu em Tabita, ao sul de Gaza, e, ainda na infância, foi enviado por seus pais para ser educado em Alexandria. Aos quinze anos, partiu para o deserto com o propósito de se tornar discípulo de Antão. Após completar sua formação, retornou à Palestina e, por volta de 308, decidiu dedicar-se à vida eremítica nas proximidades do deserto de Maiúma, em Gaza.

Jerônimo (*V. H.*, 14; 17; 24) destaca que o exemplo de Hilarião teve um papel fundamental na fundação de vários mosteiros na Palestina, promovendo um significativo progresso nessa área em um curto período. Contudo, o autor não fornece detalhes sobre os nomes, a localização exata ou a estrutura

organizacional desses mosteiros. É provável que, ao utilizar o termo "mosteiro", Jerônimo estivesse se referindo mais a uma "cela", ou seja, a um espaço ocupado por um solitário ou por um pequeno grupo de monges (Colombás, 2004, p. 155).

Outras fontes, como a *História Eclesiástica* (XIV) de Sozomeno, corroboram o impacto significativo de Hilarião no desenvolvimento do monacato na Palestina. No entanto, à semelhança do que observamos em relação à Síria, é prudente encarar com cautela o entusiasmo expresso por Jerônimo. Sua narrativa não parece indicar a origem da vida monástica na Palestina, mas sim a influência e introdução de práticas monásticas baseadas nos ensinamentos do Egito.

Nesse contexto, é razoável sugerir que a Palestina, assim como outras regiões do Império, possuía uma tradição monástica própria, que se desenvolveu de forma independente das práticas monásticas originadas no Egito. Como argumenta Guillaumont (1979) em *Aux origines du monachisme chrétien*, a prática monástica cristã reflete uma tendência para o celibato, ascetismo e solidão, que são aspectos centrais da tradição cristã. Assim, o desenvolvimento do monacato na Palestina representa uma manifestação desse movimento, que surgiu espontaneamente em diversas partes do mundo.

Uma tradição alternativa aponta Caritão como o pioneiro do monacato na Palestina. Natural da Licaônia, na Anatólia, Caritão foi confessor da fé durante o governo de Aureliano (270-275). Durante uma peregrinação a Jerusalém, ele foi capturado por assaltantes, mas, após a morte deles, foi libertado. Foi na caverna onde esteve preso que, por volta de 330, Caritão fundou a laura

de Farã.[5] Posteriormente, o bispo Macário de Jerusalém teria consagrado naquele mesmo local uma igreja para o uso da comunidade que ali residia (Nicola, 2002, P. 257; Binns, 1989, p. 147).

Além disso, Caritão é associado à fundação de outros dois estabelecimentos monásticos de tipo laurítico: Duka (Deir el Quruntul), situado no topo da cordilheira com vista para Jericó; e Souka, localizado ao sul de Belém, na vila de Tekoa. Com o tempo, o mosteiro de Souka passou a ser conhecida como *Velha Laura*, possivelmente para distingui-la da *Grande Laura* de Sabas, em Nahal Kidron, e da *Nova Laura* ao sul de Tekoa. Durante o período da conquista muçulmana, após a transferência dos restos mortais de Caritão do mosteiro de Farã para Souka, é provável que um terceiro nome tenha sido atribuído ao mosteiro: Mosteiro de Caritão (Hirschfeld, 2000, P. 315; Colombás, 2004, P. 160).

O Mosteiro de Caritão foi considerado um dos mais importantes do Deserto da Judeia e permaneceu ativo desde a sua fundação, em meados do século IV, até o final do século XII. A

[5] De acordo com Colombás (2004, p. 158), a maior manifestação do monacato palestino não foram os *monazontes*, nem os eremitas, nem os cenóbios, formas de ascetismos possíveis de se encontrar em outra região do Império, mas sim, as lauras. O vocábulo *laura* advém do grego *Λάουρα* (caminho estreito, desfiladeiro ou barranco). A princípio, *laura* se referia a um caminho nas cidades com pequenas casas situadas em apenas um dos seus lados. Outra origem possível é do termo siríaco *shouga*, cujo significado remete a uma viela cercada de mercados em ambos os lados. Estes estreitos, com suas multidões agitadas e inúmeras lojas, são uma visão familiar em qualquer cidade do Oriente Médio (Binns, 1989, p. 143). Posteriormente, com o advento do monacato cristão, as lauras passaram a indicar uma espécie de mosteiro, especialmente na Palestina, composto por um conjunto de celas individuais de semi-eremitas reunidos sob a guia de um superior, portanto, uma aldeia de monges, tendo por centro a igreja (Mara, 2002, p. 811).

Vida de Caritão, cujo autor anônimo era aparentemente um monge do mosteiro de Caritão, oferece apenas alguns vislumbres desse ambiente monástico. Em resumo, o relato descreve o estabelecimento de Caritão no local denominado Suka, onde fundou uma laura. Posteriormente, optou por deixá-la e viver em uma caverna situada em um penhasco nas proximidades do mosteiro. Conforme descrito pelo autor da biografia, a caverna era tão elevada que seu acesso exigia uma escada, ganhando, assim, o nome de "Caverna Suspensa de Caritão". Esses dois detalhes, isto é, a proximidade da caverna com a laura e a necessidade de uma escada para alcançá-la, viabilizaram sua localização durante as escavações conduzidas por Hirschfeld, na década de 1980.

Embora a *Vida de Caritão* tenha sido escrita muito tempo depois do período em que o personagem viveu, a descrição de um possível milagre atribuído ao monge se alinha com as marcas remanescentes de um fluxo de água na caverna, datadas possivelmente do século IV. De acordo com o seu biógrafo (*V. Char.*, 24), a idade avançada do monge dificultava a busca de água e, para não incomodar os membros da comunidade, Caritão orou a Deus e "imediatamente um riacho límpido e fresco começou a fluir no canto da caverna". O suposto "milagre" deixou vestígios tangíveis: na parede rochosa da caverna encontram-se restos de travertino que evidenciam um fluxo constante de água de uma nascente. A água era drenada por um sistema de canais para um conjunto de cisternas, que foram descobertas durante as escavações de Hirschfeld.

Um ponto intrigante a considerar é o fato de que o século IV foi o marco inicial de um período mais úmido na região. De

acordo com alguns estudiosos,[6] esse período foi caracterizado por um aumento substancial das precipitações, possivelmente explicando o fluxo da nascente na parede da caverna, à luz das condições climáticas da época.

No século VI, Cirilo de Citópolis descreveu a fase seguinte do desenvolvimento do monacato na Palestina. *A vida dos monges da Palestina* é uma coleção hagiográfica que reúne a vida de sete figuras monásticas centrais do Deserto da Judeia nos séculos V e VI: Eutímio, Sabas, João, o Hesicasta, Ciríaco, Teodósio, Teógnio e Abraâmio. Enquanto Cirilo narra a vida destes sete indivíduos, as *Vidas* de Eutímio e Sabas dominam a obra, bem como o conteúdo acerca das comunidades monásticas do deserto da Judeia (Mccray, 2020, p. 7).[7]

Na *Vida de Eutímio*, Cirilo retrata-o como um monge armênio que fixou residência em Farã entre os anos de 406 e 411. Sua vivência nessa comunidade foi marcante, influenciando-o de forma significativa. Dessa maneira, quando fundou seus próprios mosteiros, Eutímio (377-473) manteve o estilo de vida que praticou em Farã, o que revela sua conexão com a tradição monástica local (Binns, 1989, p. 148).

É possível que Eutímio tenha exercido bastante influência sobre o monacato palestino, inclusive por meio da propagação do

---

[6] Para mudanças climáticas na Palestina do século IV, ver: Issar (1990); Issar e Yakir (1997). Para sinais de fluxo d'água no Deserto da Judeia, ver: Patrich (1995).

[7] Podemos dizer que a obra de Cirilo é a principal fonte para a história dos mosteiros da Palestina. Este corpus de hagiografia fornece um relato abrangente do desenvolvimento do monacato palestino entre os anos 400 e 550, época que incluiu o Concílio de Calcedônia e o conflito sobre o Origenismo que surgiu no Concílio de Constantinopla, em 553. Para compreensão da obra de Cirilo de Citópolis, ver: Binns (1994).

sistema semi-eremítico das lauras. A partir dele, tornou-se comum que eremitas vivessem sob a dependência de uma laura, submetidos à jurisdição mais ou menos carismática de um hegúmeno distinto por suas virtudes ascéticas (Colombás, 2002, p. 162). Na visão de Binns (1989, p. 154-55), a principal contribuição de Eutímio não se deu através da instituição que fundou, mas na sua influência para o desenvolvimento dos mosteiros subsequentes. Ele teria sido o mediador das tradições associadas à figura de Caritão e ao Egito, transmitindo-as às futuras gerações de monges da Judeia. Em Cirilo, Eutímio é representado como um professor que providenciou o exemplo, o ensino e as tradições que mais tarde foram incorporadas nos fundamentos de Sabas.

Sabas (439-523), um monge capadócio, aos dezoito anos dirigiu-se para a Palestina em busca de uma vida solitária na região da Judeia. Após um longo período de peregrinação pelo deserto, por volta de 478, estabeleceu-se como ermitão em Siloé, onde fundou a chamada Grande Laura. Cirilo de Citópolis também atribuiu a Sabas a fundação de outras seis comunidades monásticas.

Uma comparação rápida entre a estrutura da *Vida de Eutímio* e a *Vida de Sabas* revela que as passagens que apresentam Eutímio como mestre da prática ascética na primeira obra são semelhantes àquelas que retratam Sabas como ‘fundador’ de mosteiros no deserto, na segunda. Nesse cenário, a interação de Sabas com os mosteiros que estabeleceu era distinta daquela de Eutímio com os ascetas sob sua orientação. As comunidades fundadas por Sabas não pareciam estar fundamentadas em uma tradição ascética da qual ele fosse considerado o patriarca. Contudo, como fundador do mosteiro,

sua autoridade e direito de liderança eram naturalmente reconhecidos pelos discípulos (Binns, 1989, p. 156-57).

Em *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine (314-631)*, John Binns (1994, p. 162) afirma que a relação de Sabas com seus monges não dependia do contato pessoal que havia sido essencial no estilo de liderança de Eutímio. Parece que ele demonstrava pouco interesse no bem-estar de seus monges. Com exceção de sua primeira fundação, a Grande Laura, não há indicação, em sua *Vida,* que ele tenha visitado seus mosteiros após sua criação, logo, os monges não parecem ter dependido de sua presença pessoal para guiá-los.

No relato de Cirilo, não existe uma instrução detalhada atribuída a Sabas. Na verdade, o que se tem é um ensino que surge na forma de observações direcionadas aos noviços. Segundo Binns (1994, p. 162), em nenhum lugar na *Vida de Sabas* há o equivalente ao discurso extenso de Antão para seus discípulos ou ao questionamento contínuo de monges mais velhos por inquiridores em busca de uma lição. Cirilo não retrata Sabas como um professor e seus monges não parecem depender de uma autoridade dominante, o que sugere que ele não exercia uma liderança muito rígida.

Em *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, Joseph Patrich (1995) apresenta uma visão distinta da de Binns (1994). Ao analisar os mosteiros, incluindo lauras e cenóbios fundados por Sabas e seus discípulos, Patrich (1994, p. 169-70) não só nos fornece ricos detalhes históricos e arqueológicos sobre cada uma das estruturas monásticas, como também destaca a influência de Sabas como uma figura de liderança espiritual forte, acumulando simultaneamente as funções de abade e administrador de seus mosteiros.

Patrich (1994, p. 7) ressalta que foi através da atuação de Sabas que o movimento monástico no Deserto da Judeia começou a se consolidar como um sistema único, com regras escritas e regulamentadas, transformando-se no principal centro monástico da Palestina. Além disso, Sabas contribuiu com uma forma distintiva de laura, que se diferenciava das existentes, pois a Grande Laura era composta por um grupo inteiramente anacorético, sem estruturas cenobíticas em seus limites (Patrich, 1994, p. 203-204). A singularidade de Sabas ao estabelecer uma regra para as lauras é, portanto, evidente. Em contraste com as regras de Pacômio, Basílio e Bento, todas voltadas para cenóbios, Sabas é o único exemplo de uma regra escrita destinada ao monacato laurítico. No entanto, mesmo ao se tornar arquimandrita dos mosteiros do deserto, ele aplicou suas regras exclusivamente aos espaços monásticos que fundou.

É importante destacar que Cirilo de Citópolis foca na vida dos monges das comunidades do Deserto da Judeia, embora nenhum deles seja apresentado como natural da Palestina. De fato, Eutímio e João, o Hesicasta, eram da Armênia; Sabas, Teógnio e Teodósio, da Capadócia; Ciríaco, de Corinto; e Abraâmio, da Fenícia Libanesa. Como vimos, Caritão também não era natural da Palestina, e Gerásimo, outro monge mencionado por Cirilo, era da Lícia. Essa diversidade geográfica da população monástica é uma característica distintiva do monacato palestino, uma vez que as comunidades monásticas da Palestina formavam um verdadeiro amálgama de povos e tradições do mundo mediterrâneo. O fascínio de experimentar a Terra Santa, desde os primórdios do ascetismo cristão, atraiu uma multidão de peregrinos, que se tornaram monges, cada um influenciado pelas práticas ascéticas de sua região.

No que tange às origens geográficas dos monges da região de Gaza, é difícil ignorar, na literatura, a presença de figuras egípcias ou de indivíduos que tenham recebido sua formação monástica no Egito. Nesse sentido, a interpretação acadêmica mais comum tem sido considerar o monacato ali estabelecido como dependente do Egito, em contraste com o Deserto da Judeia. No entanto, essa perspectiva historiográfica não se baseia em uma análise mais ampla dos acontecimentos, mas em uma abordagem que tende a privilegiar o caso de Gaza ou do Deserto da Judeia.

Na obra *The Desert a City*, de Derwas Chitty (1966), essa divisão é claramente delineada. O autor argumenta que, no início do século V, com a condenação do origenismo e a primeira destruição de Scetis (407-408), um número considerável de monges fugiu do Egito, gerando um movimento de múltiplas diásporas pelo Mediterrâneo oriental. Muitos desses monges se estabeleceram ao redor de Gaza, o que explica sua contínua conexão com o monacato egípcio (Chitty, 1966, p. 58-74). Ao mesmo tempo, Chitty sugeriu que o surgimento do monacato no Deserto da Judeia era independente do Egito. Caritão, como o primeiro monge conhecido do Deserto da Judeia, junto aos monges descritos por Cirilo, não eram naturais do Egito nem tiveram sua formação lá. Além disso, Chitty (1966, p. 15) destacou o uso monástico da palavra *laura*, que teve grande importância na Palestina, mas que está ausente nos registros egípcios anteriores, como mais uma evidência do desenvolvimento independente do monacato no Deserto da Judeia. Segundo Chitty (1966, p. 179), foi também nesse contexto que o monacato se consolidou na organização da Igreja e se envolveu nas disputas doutrinárias.

A conexão histórica e supostamente contínua entre o Egito e Gaza, em contraste com o Deserto da Judeia, foi reforçada 40 anos após a publicação de Chitty, quando, em 2006, Brouria Bitton-Ashkelony e Aryeh Kofsky publicaram juntos *The Monastic School of Gaza.* O estudo começa com Hilarião no início do século IV e se estende até o desaparecimento do monacato em Gaza dos registros históricos, após a conquista muçulmana da região, no século VII. A visão histórica dos autores mantém a divisão entre Gaza e o Deserto da Judeia, com base na confiança e orientação cultural descrita por Chitty:

> Enquanto o monacato do Deserto da Judeia [...] cresceu em torno dos lugares sagrados, olhando para Jerusalém como a cidade santa, esse não era o caso do monacato de Gaza. Tal como refletido na *Vita Hilarion* – o primeiro monge palestiniano da região de Gaza que conhecemos – o monacato de Gaza ao longo deste período é marcado pela influência do monacato egípcio (Bitton-Ashkelony; Kofsky, 2006, p. 7).

Para McCray (2020, p. 38-40), em Gaza, a presença de indivíduos que receberam formação monástica no Egito não pode ser negada. O próprio Hilarião, embora natural da Palestina, teve sua formação monástica com Antão antes de retornar a Gaza. Silvano, outro monge natural da Palestina, passou um tempo no Egito antes de retornar a Gaza acompanhado de seus discípulos. Aba Isaías, Pedro, o Egípcio, Barsanúfio e João, o Profeta, também se retiraram do Egito para Gaza, estabelecendo-se ali. Além disso, a autora argumenta que não se pode desconsiderar a presença de figuras monásticas que se alojaram em Gaza, mas que não eram originárias do Egito, como é o caso de Pedro, o Ibérico, criado em Constantinopla, que partiu em peregrinação para Jerusalém com seu companheiro João, o Eunuco, durante o século

V. Nesse caso, McCray destaca que a questão central ao analisar o monacato em Gaza é o impacto da prática ascética egípcia na região de Gaza e se essa influência criou uma conexão contínua entre esses dois locais, em detrimento das conexões internas dentro da própria Palestina.

A esse ponto de McCray, acrescentamos uma outra questão: se os *monazontes* e as *parthenae* constituíam o grupo inicial de ascetas locais, qual foi o grau de influência que exerceram sobre os monges estrangeiros que chegaram à Palestina, incluindo os egípcios que se estabeleceram em Gaza?

Conclusão

Para nós, a busca pela origem do monacato palestino em figuras específicas carece de respaldo histórico consistente. Não é possível identificar com precisão quem teria sido o primeiro monge cristão a habitar as regiões de Gaza ou do Deserto da Judeia, nem afirmar a existência de uma relação unidimensional ou contínua entre as experiências egípcias e outras manifestações dentro do espaço cristianizado tardo-antigo. Assim, reafirmamos nossa visão de que, na Palestina, como em outras partes do Império Romano, o movimento monástico emergiu de práticas ascéticas tanto individuais quanto comunitárias, baseadas na renúncia aos prazeres terrenos, na negação dos vínculos sociais e nos votos de pobreza, castidade e virgindade. Portanto, é plausível sugerir que foram essas manifestações de ascetas cristãos locais que deram início ao processo que, mais tarde, culminaria no estabelecimento de uma instituição monástica organizada também nesta região.

Fontes:

ANONYMOUS. Life of Chariton. Translated by G. Garitte. **Bulletin de l'institut Historique Belge de Rome**, n. 21, p. 5-50, 1941.

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

CIRILO DE JERUSALEN. **Catequesis**. Disponível em: https://surl.li/qjgmok

CYRIL OF SCYTHOPOLIS. **Lives of the monks of Palestine**. Translated by R. M. Price and introduction and notes by John Binns. Michigan: Cistercian Publications, 1991.

EGÉRIA. **Pregrinação de Egéria**: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos. Introdução, tradução e notas de Maria Cristina Martins. Uberlândia: Edufu, 2017.

JEAN CASSIEN. **Conferénces XVIII-XXIV**. Introduction, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1959.

JEROME. **The Life of St. Hilarion**. Disponível em: https://surl.li/mqzaib

PALLADIUS HIERONYMUS. **The Paradise**. Translation by E. A. Wallis Budge. Alpha Editions, 2020.

SOZOMEN. **Ecclesiastical History**. Translation by Chester D, Hartranft. Edition by Philip Schaff and Henry Wace. Disponível em: https://surl.li/yvrnoh

Bibliografía:

ALEXANDRINA DA SILVA, R. **O reino para elas**: mulher e comunidades cristãs no primeiro século. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

BIANCO, M. G. Monazontes. In: DI BERARDINO, Â. (Ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 955.

BINNS, J. **Ascetics and Ambassadors of Christ***:* The Monasteries of Palestine, 314-631. Oxford: Clarendon Press, 1994.

BINNS, J. **Cyril of Scythopolis and the monasteries of the Palestinian desert**. 1989. 287 f. Doctoral Dissertation (Doctor of Philosophy) – University of London, London, 1989.

BINNS, J. Introduction. In: **Lives of the monks of Palestine**. Michigan: Cistercian Publications, 1991.

BITTON-ASHKELONY, B.; KOFSKY, A. **The Monastic School of Gaza**. Boston: Brill, 2006.

BLANKE, L.; CROMWELL, J. The Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine: Past, Present, and Future. In: BLANKE, L.; CROMWELL, J. (Ed.). **Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 1-38.

BROCK, S. P. Early syrian ascetism. **BRILL**, v. 20, n. 1, p. 1-19, 1973.

BROWN, P. **Corpo e sociedade***:* o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CHITTY, D. J. **The Desert a City***:* An Introduction to the Study of Egyptian and Palestine Monasticism Under the Christian Empire. New York: St. Vladimirs Seminary Press., 1966.

COLOMBÁS, G. M. **El monacato primitivo**. Madri: BAC, 2004.

CRUZ, M. A desdita de Cálcis: a primeira experiência monástica de Jerônimo. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 16, p. 229-246, 2020.

DUNN, M. **The Emergence of Monasticism**: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GOBRY, I. **Les moines en Occident**: de saint Antoine à saint Basile, les origines orientales. Paris: Fyard, 1985. t. I.

GOSWAMI, A. Hermit to Cenobitic: a study in Early Christian Monasticism. **Proceedings of the Indian History Congress**, vol. 66, p. 1329-1335, 2005.

GUILLAUMONT, A. **Aux origines du monachisme Chrétien**. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979.

HAMMAN, A. Egéria. In: BERARDINO, A. (Ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 460.

HERTLING, L. **História de la Iglesia**. Barcelona: Herder, 1984.

HIRSCHFELD, Y. The monastery of Chariton survey and excavations. **Liber Annuus**, v. 50, p. 315-362, 2000.

HUNT, H. Religion and the Body: Asceticism. In: LÖSSL, J.; BAKER-BRIAN, N. J. (Ed.). **A Companion to Religion in Late Antiquity**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018, p. 475-492.

ISSAR, A. S. **Water Shall Flow from the Rock***:* Hydrology and Climate in the Lands of the Bible, Heidelberg: Springer-Verlag, 1990.

ISSAR, A. S.; Yakir, D. Isotopes from wood buried in the Roman siege ramp of Masada: the Roman Period's colder climate. **The Biblical Archaeologist**, v. 60, n. 2, p. 101-106, 1997.

JEDIN, H. **Manual de Historia de la Iglesia**: la Iglesia imperial después de Constantino hasta finales del siglo VII. Barcelona: Herder, 1980, p.457-465. t. II.

LABRIOLLE, P. **De La Paix Constantinienne a la mort de Theodose**. Paris: Bloud & Gay, 1936. v. 3.

LAWRENCE, C. H. **El monacato medieval**: formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media. Madrid: Gredos, 1999.

LENZENWEGER, J.; STOCKMEIER, P.; BAUER, J. B.; AMON, K.; ZINHOBLER, R. (Org.). **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006.

MARA, M. G. Laura. In: DI BERARDINO, Â. (Ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002, p. 811.

MARAVAL, P. Em busca da perfeição: ascetismo e monaquismo. In: CORBIN, A. (Org.). **História do Cristianismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 97-101.

MARAVAL, P. Introduction, texte critique, traduction, notes, index, cartes. **Égerie. Journal de voyage (Itinéraire)**. Paris : du Cerf, 1982.

MASSOLIVER, A. **Historia del monacato cristiano***:* desde los Orígenes hasta San Benito. Madrid: Encuentro, 1994.

MCCRAY, A. **Between the Judean Desert and Gaza**: asceticism and the Monastic Communities of Palestine in the Sixth Century. 2020. 213 f. Doctoral Dissertation (Doctor of Philosophy) – Department of History, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Baton Rouge, 2020.

MCKINNON, J. W. Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodic Movement. **Music & Letters**, v. 75, n. 4, p. 505-521.

MCNALLY, S. Introduction. In: MCNALLY, S. (Ed.). **Shaping Community***:* The Art and Archaeology of Monasticism. Oxford: BAR, 2001, p. 3-14.

MEINARDUS, O. F. A. **Monks and Monasteries of The Egyptian Deserts**. Cairo: The American University in Cairo Press, 1999.

NICOLA, A. Caritão. In: DI BERARDINO, Â. (Ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 256-57.

PATRICH, J. **Sabas, Leader of Palestinian Monasticism**: a comparative study in Eastern Monasticism, fourth to seventh centuries. Washington: Dumbarton Oaks, 1995.

RAFFAELI, J. S. Monasticismo cristão dos séculos III e IV: do eremitismo ao cenobitismo. In: BORGONGINO, B. U. (Org.). **Para além do ocidente cristão**. Recife: Editora UFPE, 2023, p. 120-141.

RANKE-HEINEMANN, U. R. **Eunucos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

SILVA, G. V. A intervenção dos monges no levante das estátuas, em Antioquia (387): um exemplo de mobilidade monástica. **De Rebus Antiquis**, (9), p. 78–110. 2020.

SILVA, G. V. A masculinização das devotas no século IV d.C.: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org.). **História, mulher e poder**. Vitória: EDUFES, 2006, p. 40-58.

TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**. Madrid: Trotta, 1999.

VÖÖBUS, A. **History of ascetism in the Syrian Orient**: a contribution to the History of Culture in the Near East. Louvain: SCO, 1958.

WIPSZYCKA E. Resources and economic activities of the Egyptian monastic communities (4th–8th century). **The Journal of Juristic Papyrology**, n. 26, p. 159-263, 2011.

A RIVALIDADE ENTRE OS REINOS CRISTÃOS NO NORTE DA PENÍNSULA IBÉRICA: ESTRATÉGIAS DIPLOMÁTICAS DE ALFONSO VIII

Lívia Maria Albuquerque Couto

Introdução

O reinado de Alfonso VIII de Castela (1158-1214) foi marcado por uma série de rivalidades e alianças entre os reinos cristãos do norte da Península Ibérica. Sua capacidade de negociar com os reinos vizinhos foi importante para manter a estabilidade e fortalecer sua posição como monarca. Durante esse período, conflitos territoriais e disputas de poder eram constantes, exigindo estratégias políticas para equilibrar interesses divergentes e consolidar o papel de Castela na região.

Além disso, o reinado desse monarca castelhano ocorreu em um contexto de intensa fragmentação política e religiosa, onde a Reconquista cristã ganhava impulso, mas também enfrentava desafios significativos. A presença muçulmana no sul da Península Ibérica e a constante ameaça de invasões exigiam que os reinos cristãos não apenas lutassem contra um inimigo comum, mas também superassem suas próprias divergências internas. Nesse cenário, Alfonso VIII destacou-se não apenas como um líder militar, mas também como um habilidoso diplomata, capaz de articular alianças complexas e negociar acordos que beneficiavam Castela, ao mesmo tempo em que mantinham um frágil equilíbrio entre os reinos de Leão, Navarra, Aragão e Portugal.

Podemos considerar como um dos eventos mais significativos de seu governo, a Batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212, um ponto importante na Reconquista cristã contra os almóadas[8]. Essa vitória reforçou a liderança de Alfonso VIII entre os reinos cristãos e destacou a posição estratégica de Castela no conflito contra as forças islâmicas ao sul. Além disso, a batalha promoveu uma união temporária entre os reinos cristãos, que, apesar de suas divergências, colaboraram sob o comando de Alfonso VIII para enfrentar um inimigo comum (Martínez Díez, 2007).

Após Las Navas de Tolosa, o reinado de Alfonso VIII entrou em uma fase de consolidação, com Castela se firmando como um dos principais poderes na Península Ibérica. Sua habilidade em manter alianças, mesmo em meio a tensões, permitiu que o reino ampliasse sua influência e preparasse o caminho para futuras conquistas. O legado de Alfonso VIII inclui não apenas suas vitórias militares, mas também sua capacidade de usar a diplomacia e a força para garantir o crescimento e a estabilidade de Castela em um período conturbado.

A relação de Alfonso VIII com outros reinos cristãos foi marcada por uma estratégia diplomática que priorizou alianças matrimoniais e tratados políticos (Martínez Díez, 2007). Um exemplo emblemático foi seu casamento com Leonor de Plantageneta, filha de Henrique II da Inglaterra. Essa união não

[8] Os almóadas foram um movimento islâmico rigoroso que surgiu no século XII no Norte da África, liderado por Ibn Tumart e, posteriormente, por Abd al-Mu'min. Eles conquistaram grande parte do Magrebe e da Península Ibérica, substituindo os almorávidas. No entanto, enfrentaram resistência interna e externa, especialmente dos reinos cristãos durante a Reconquista. A derrota na Batalha de Las Navas de Tolosa (1212) marcou o início de seu declínio, levando à fragmentação de seu império e ao surgimento de novas dinastias.

apenas fortaleceu os laços entre Castela e a Inglaterra, mas também trouxe benefícios políticos significativos, como maior estabilidade interna e apoio militar em momentos cruciais.

As alianças matrimoniais estabelecidas por Alfonso VIII iam além de meros acordos simbólicos; elas envolviam concessões territoriais e compromissos de apoio mútuo, consolidando uma rede de interesses compartilhados. Seu casamento com Leonor de Plantageneta, por exemplo, não apenas aproximou Castela da Inglaterra, mas também trouxe influências culturais e avanços administrativos que contribuíram para a modernização do reino castelhano. Da mesma forma, ao promover uniões entre membros de sua corte e famílias nobres de Aragão e Navarra, Alfonso VIII garantiu que suas relações com esses reinos fossem profundamente entrelaçadas, dificultando rupturas bruscas e mantendo um equilíbrio político essencial para a época. Dessa forma, sua habilidade em utilizar o casamento como ferramenta diplomática foi fundamental para fortalecer Castela e garantir sua posição de destaque no cenário ibérico.

Além disso, Alfonso VIII atuou como mediador em disputas entre os reinos de Leão e Aragão, buscando evitar conflitos que pudessem enfraquecer a frente cristã contra os muçoulmanos. Sua atuação como intermediário não apenas reforçou sua imagem como um líder comprometido com a unidade dos reinos cristãos, mas também consolidou sua posição como uma figura central no equilíbrio de poder da Península Ibérica. Ao intervir nessas disputas, Alfonso VIII demonstrava uma visão estratégica que priorizava a coesão entre os reinos cristãos, essencial para enfrentar a ameaça muçulmana ao sul. Essa postura diplomática permitiu que Castela se firmasse como um reino influente, capaz de articular interesses divergentes e promover alianças que beneficiavam não apenas seu próprio

território, mas também o projeto cristão da Reconquista. Dessa forma, sua mediação não apenas evitou conflitos internos, mas também fortaleceu a resistência cristã, garantindo que os reinos do norte pudessem concentrar seus esforços na expansão territorial e na consolidação de suas fronteiras.

No entanto, a rivalidade com Sancho VI de Navarra representou um desafio contínuo, com disputas acirradas pela posse de territórios estratégicos. Apesar das tensões, Alfonso VIII conseguiu, por meio de campanhas militares e tratados, assegurar o controle de importantes regiões fronteiriças, ampliando o domínio castelhano (Álvarez, 2008).

A política religiosa de Alfonso VIII também merece destaque. Sua relação próxima com a Igreja Católica foi essencial para obter apoio em momentos críticos, como a preparação para a batalha de Las Navas de Tolosa. Além disso, o patrocínio de fundações monásticas e a promoção de catedrais fortaleceram a legitimidade de sua autoridade perante o clero e o povo (Martínez Díez, 2007).

No campo militar, Alfonso VIII empregou tanto táticas defensivas quanto ofensivas. Ele investiu na fortificação de cidades fronteiriças e em sistemas de comunicação que permitiam respostas rápidas a ameaças emergentes. Além disso, liderou campanhas cuidadosamente planejadas, como na Batalha de Alarcos (1195), um revés temporário que mais tarde culminaria em sua grande vitória na Batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212. Essa última batalha, fruto de uma coalizão cristã, foi fundamental para enfraquecer significativamente o poder almóada na Península.

Assim, o reinado de Alfonso VIII foi caracterizado por uma combinação de força militar, diplomacia e capacidade

administrativa. Dessa forma, Alfonso VIII consolidou a base política, econômica e militar de Castela, pavimentando o caminho para os futuros avanços da monarquia ibérica. Seu legado permaneceu como um exemplo de liderança estratégica em um período de intensos desafios e transformações na história medieval.

Com base no que foi dito, buscaremos analisar as estratégias diplomáticas empregadas por Alfonso VIII para lidar com as rivalidades entre os reinos cristãos do norte da Península Ibérica. Serão examinados os principais conflitos e alianças que marcaram seu reinado, com foco em como ele utilizou o casamento, tratados e acordos políticos para fortalecer sua posição e garantir a estabilidade de seu reino. Além disso, será explorado o impacto dessas estratégias no processo de consolidação territorial e política de Castela, bem como sua influência no cenário mais amplo da Reconquista. Através dessa análise, pretende-se destacar a importância da diplomacia como ferramenta essencial para a sobrevivência e expansão dos reinos cristãos em um período marcado por constantes mudanças e desafios.

Contexto Histórico: A Península Ibérica no Século XII

No século XII, a Península Ibérica era palco de intensas disputas políticas e militares, marcadas pela coexistência e confrontos entre os reinos cristãos e os territórios muçulmanos dominados pelo Califado Almóada (Álvarez, 2008). A fragmentação geográfica e cultural do território gerava um cenário de constante instabilidade, onde alianças estratégicas e rivalidades moldavam a dinâmica do poder.

Os reinos cristãos ao norte da Península (Castela, Leão, Navarra e Aragão) buscavam expandir suas fronteiras, competindo entre si enquanto enfrentavam o poderio islâmico no sul. Cada reino tinha seus próprios interesses políticos e econômicos, o que frequentemente os colocava em conflito, apesar de um objetivo comum de reconquista. A ausência de uma liderança entre esses reinos cristãos dificultava a formação de uma frente coesa contra os muçulmanos, resultando em uma complexa rede de rivalidades internas e acordos temporários.

Nesse contexto de instabilidade política, Alfonso VIII de Castela assumiu o trono em 1158, ainda durante a infância. Seu reinado iniciou-se em um período marcado por disputas dinásticas e conflitos territoriais, tanto com os reinos vizinhos quanto com a nobreza castelhana (Martínez Díez, 2007). Durante os anos de regência, primeiro sob a tutela de sua mãe, Dona Sancha, e depois sob a influência de nobres poderosos, Castela enfrentou divisões internas e pressões externas, especialmente dos reinos de Leão e Navarra, que buscavam expandir suas fronteiras e influência às custas do reino castelhano.

Ao atingir a maioridade, Alfonso VIII adotou uma postura pragmática, utilizando a diplomacia como ferramenta central para consolidar seu reino e fortalecer alianças. Ele estabeleceu acordos com outros reinos cristãos e, em certos momentos, negociou tréguas com líderes muçulmanos, visando garantir a estabilidade interna e externa de Castela (Álvarez, 2008).

O Califado Almóada, que substituíra o decadente poder almorávida na Península Ibérica, trouxe consigo uma renovação militar e administrativa nos territórios muçulmanos do sul. Com uma liderança centralizada e princípios reformistas do Islã, os Almóadas rapidamente se tornaram uma ameaça significativa para os reinos cristãos. Suas campanhas militares, caracterizadas

por força e organização, pressionaram os reinos do norte, obrigando-os a reorganizar suas estratégias de defesa e expansão.

A presença almóada impunha desafios aos reinos cristãos não apenas no campo de batalha, mas também na administração de territórios reconquistados, que frequentemente abrigavam populações muçulmanas. Alfonso VIII, ciente dessa complexidade, adotou medidas para fortalecer sua base de poder em Castela. Segundo estudos de Philippe Sénac (2005), a ameaça externa funcionava como catalisadora de alianças pontuais entre os reinos cristãos, ainda que essas fossem permeadas por desconfianças e objetivos distintos. A necessidade de enfrentar um inimigo comum, no entanto, muitas vezes superava as rivalidades internas, levando a acordos temporários que beneficiavam a causa cristã.

A ascensão dos Almóadas também influenciou a reorganização militar e administrativa dos reinos cristãos. Como destacado por Joseph F. O'Callaghan (2003), a resposta cristã à ameaça almóada não se limitou ao campo de batalha, mas incluiu a consolidação de estruturas políticas e a promoção de alianças estratégicas. Alfonso VIII, em particular, soube aproveitar esse contexto para fortalecer Castela, tanto por meio de reformas internas quanto pela formação de coalizões com outros reinos. A Batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212, exemplifica esse esforço conjunto, marcando um ponto de virada na luta contra o poder muçulmano na Península Ibérica.

Além disso, a presença de populações muçulmanas nos territórios reconquistados exigia uma administração cuidadosa, que garantisse a estabilidade e a integração dessas regiões ao reino de Castela. Segundo Miguel Ángel Ladero Quesada (1998), a política de Alfonso VIII em relação às minorias religiosas refletia um pragmatismo necessário para manter o controle sobre

áreas recém-conquistadas, evitando revoltas e assegurando a continuidade das atividades econômicas.

Logo, o monarca castelhano utilizou a diplomacia não apenas para estabilizar suas relações com os reinos vizinhos, mas também para buscar apoio internacional. Uma de suas ações mais notáveis, como citado anteriormente, foi seu casamento com Leonor Plantageneta, filha de Henrique II da Inglaterra e de Leonor da Aquitânia. Essa união, além de fortalecer os laços com a Inglaterra, trouxe prestígio e abriu possibilidades de apoio financeiro e militar. Como destacou Bernard Reilly (1988), o casamento com Leonor não foi apenas um evento dinástico, mas também uma estratégia que consolidou a posição de Alfonso no cenário europeu, dando-lhe maior legitimidade e visibilidade.

A relação de Alfonso VIII com o papado também desempenhou um papel fundamental na construção de sua autoridade. Seu envolvimento na preparação da Batallha de Las Navas de Tolosa foi incentivado pelo papa Inocêncio III, que buscava transformar o conflito peninsular em parte do movimento cruzadista europeu. Essa articulação colocou o rei como um líder reconhecido em uma causa maior, ao mesmo tempo em que fortalecia o prestígio de Castela perante os outros reinos cristãos.

Rivalidades e Alianças Internas

A Península Ibérica do século XII era marcada pela fragmentação política entre os reinos cristãos, cujas rivalidades internas muitas vezes rivalizavam em intensidade com os conflitos contra os muçulmanos, como já dito. Alfonso VIII de Castela enfrentou desafios significativos para manter a hegemonia de seu reino em meio a disputas territoriais,

rivalidades dinásticas e relações tensas com seus vizinhos, especialmente Leão e Navarra.

As disputas com o Reino de Leão foram uma constante ao longo de seu reinado, frequentemente exacerbadas por questões de fronteiras e rivalidades familiares. Estudos de Francisco García Fitz destacam que os conflitos entre Castela e Leão iam além de disputas por terras, envolvendo também a afirmação de legitimidade e preponderância política entre as casas reais ibéricas. Essas rivalidades culminaram em conflitos armados, como as batalhas pela posse de territórios estratégicos como Toro e Zamora, que constantemente trocavam de mãos.

Segundo Martínez Díez (2007, p. 66-67),

> la situación era muy tensa entre León y Castilla; y para evitar el estallido de la conflagración el papa envió en 1192 como legado a España a su sobrino Gregorio, cardenal de Santángelo. Este pudo evitar la guerra y tras uma gran actividad logro reunir a los reyes de Castilla y de León en Tordehumos para que expusiesen sus diferencias.

Esse episódio ilustra a importância da mediação papal e da diplomacia na resolução de disputas entre os reinos cristãos, destacando como figuras externas podiam desempenhar um papel crucial na manutenção da estabilidade política em um contexto de rivalidades profundas. A intervenção do legado papal reforça a ideia de que, mesmo em um cenário de tensões, a negociação e o diálogo eram ferramentas essenciais para evitar conflitos que poderiam enfraquecer a frente cristã na Península Ibérica.

No caso de Navarra, as tensões eram igualmente intensas devido à proximidade geográfica e à ambição de controle sobre áreas fronteiriças de interesse mútuo. O historiador Bernard

Reilly (1988) aponta que as relações de Alfonso VIII com Navarra eram pautadas por uma combinação de confrontos militares e acordos provisórios, que buscavam limitar as ameaças mútuas enquanto cada reino focava em seus interesses estratégicos.

Em meio a esse cenário, Alfonso VIII demonstrou uma habilidade política notável ao negociar alianças que garantissem a segurança e a expansão de Castela. Um exemplo emblemático é o Tratado de Cazola, firmado em 1179 com o Reino de Aragão. Este acordo foi resultado de negociações habilidosas que delimitavam as áreas de expansão de ambos os reinos, evitando conflitos diretos e permitindo uma frente mais coesa contra os Almóadas no sul. Conforme Martínez Díez (2007, p. 82),

> Por este tratado ambos monarcas se prometen paz perpetua entre sí y entre sus súbditos, y em garantía de la misma el rey Castellano pone en prenda por diez años las plazas de Logoño, Entrena, Navarrete, Ausejo, Autol y Resa. En caso de incumplimiento todas esas plazas pasarían al rey de Navarra; transcurridos los diez años dichas plazas quedarían definitivamente en manos del rey de Castilla. Si este no tuviere sucesión a su muerte estas plazas serían entregadas a Navarra.

Conforme analisado por Simon Barton (1997), o Tratado de Cazola não apenas exemplifica a pragmática diplomacia de Alfonso VIII, mas também destaca sua visão estratégica de longo prazo para garantir a hegemonia de Castela.

As rivalidades entre os reinos cristãos na Península Ibérica durante o século XII, embora significativas, não impediram a formação de alianças temporárias diante de ameaças comuns, como a expansão almóada. Alfonso VIII desempenhou um papel

relevante nesse contexto, atuando como articulador de coalizões cristãs contra os muçulmanos. Essa necessidade ficou clara após a derrota castelhana na Batalha de Alarcos (1195), quando foi reconhecida a necessidade de unir os reinos cristãos para conter o avanço almóada. Apesar das tensões persistentes com Leão e Navarra, o rei castelhano conseguiu organizar uma aliança que resultou na vitória cristã em Las Navas de Tolosa (1212), um evento crucial no processo da Reconquista. De acordo com Reilly (1988), o êxito dessa coalizão foi em grande parte resultado da capacidade de Alfonso VIII em negociar e reduzir desconfianças entre os reinos, consolidando sua influência no cenário político ibérico.

Outro aspecto crucial da política de Alfonso VIII foi sua relação com o Reino de Aragão, especialmente através do Tratado de Cazola. Esse acordo não apenas delimitava as zonas de conquista cristã no sul, mas também refletia a necessidade de cooperação entre os reinos em um período em que a ameaça almóada exigia atenção coletiva (Martínez Díez, 2007). Aragão, sob comando de Alfonso II, era igualmente pragmático em entender que uma aliança com Castela poderia ser benéfica tanto para a expansão territorial quanto para a segurança contra possíveis incursões inimigas. Simon Barton (1997) enfatizou que o Tratado de Cazola estabeleceu uma base para futuras colaborações, mostrando como Alfonso VIII utilizava a diplomacia para consolidar sua hegemonia sem comprometer a estabilidade interna de seu reino.

A capacidade de Alfonso VIII em navegar por rivalidades complexas, tanto dinásticas quanto territoriais, sem desconsiderar a necessidade de alianças temporárias, deixou um legado de inovação política. Seus esforços contribuíram para um novo padrão de relações entre os reinos ibéricos, onde a negociação e

o compromisso, ainda que pontuais, coexistiam com rivalidades duradouras. Além disso, sua liderança durante eventos críticos, como Las Navas de Tolosa, solidificou sua reputação como um monarca não apenas militarmente capaz, mas também como representante da cristandade.

Esse equilíbrio entre conflito e cooperação, como analisado por José Ángel García de Cortázar (1994), foi fundamental para estabelecer Castela como o reino dominante da Península, pavimentando o caminho para as dinâmicas de legitimação monárquica que se consolidariam nos séculos seguintes.

Essas iniciativas de Alfonso VIII, descritas por autores como José Ángel García de Cortázar (1994) e Bernard F. Reilly (1988), evidenciam que sua liderança foi marcada por uma gestão equilibrada entre a rivalidade e a cooperação, buscando consolidar a posição de Castela como o reino preeminente na Península Ibérica. Suas estratégias diplomáticas e militares moldaram as relações políticas do período, deixando um legado de estabilidade relativa em meio às turbulências características do século XII.

Táticas de Poder e Diplomacia no Reinado de Alfonso VIII

No século XII, as alianças matrimoniais eram uma das ferramentas mais eficazes de negociação diplomática, permitindo aos monarcas fortalecerem laços políticos e garantir apoios estratégicos. Alfonso VIII de Castela utilizou esse recurso de maneira exemplar ao se casar com Leonor Plantageneta em 1170, consolidando uma aliança que teria repercussões significativas no equilíbrio de poder da Península Ibérica.

Leonor Plantageneta, como já dito, representava uma ponte entre Castela e a poderosa dinastia *angevina*, que controlava territórios extensos na França e na Inglaterra. O historiador Simon Doubleday (2001) destacou que este casamento não apenas reforçou a legitimidade de Alfonso VIII, mas também trouxe suporte militar e político crucial para Castela em momentos de necessidade. A relação com a Inglaterra proporcionou estabilidade externa, permitindo que Alfonso VIII concentrasse seus esforços na consolidação interna e nos conflitos com reinos vizinhos, como Leão e Navarra.

Além de assegurar suporte político, a aliança com os Plantagenetas fortaleceu a posição de Alfonso VIII no contexto europeu. De acordo com Reilly (1988), o casamento com Leonor também foi uma demonstração de prestígio, elevando Castela no cenário internacional como um reino alinhado com as grandes potências da época. Essa conexão facilitou o acesso a recursos financeiros e militares e contribuiu para a organização de campanhas decisivas, como a de Las Navas de Tolosa, onde a vitória contra os Almóadas foi apoiada por forças estrangeiras.

Outro impacto relevante foi o fortalecimento dos laços internos do reino. Leonor desempenhou um papel ativo na corte castelhana, promovendo a cultura e a administração, e agindo como mediadora em momentos de crise. Autores como García de Cortázar (1994) e Martínez Díez (2007) apontaram que sua influência foi determinante para a estabilização da política interna de Alfonso VIII, ajudando a minimizar os conflitos com a nobreza local.

Para além das alianças matrimoniais, Alfonso VIII empregou diversas práticas diplomáticas com o objetivo de garantir a estabilidade política e promover alianças estratégicas. Ele firmou tratados de paz e acordos de não-agressão com reinos

vizinhos (Leão e Navarra) e potências muçulmanas, buscando consolidar o poder de Castela e estabelecer relações mais estáveis. A historiadora Lívia Maria Albuquerque Couto (2019) ressaltou que tais acordos foram essenciais para a consolidação do poder régio e para a promoção de uma frente unida contra os Almóadas.

Após a derrota na Batalha de Alarcos em 1195, Alfonso VIII reconheceu a necessidade de reavaliar suas estratégias militares e diplomáticas. Conforme destacado por Bernard F. Reilly (1988), o monarca castelhano negociou uma trégua com os Almóadas, permitindo a Castela recuperar forças e reorganizar suas defesas. Essa trégua foi fundamental para evitar novas incursões muçulmanas e preparar o terreno para futuras ofensivas cristãs (Martínez Díez, 2007).

Nesse contexto, a formação de coalizões temporárias foi outra estratégia adotada por Alfonso VIII para enfrentar os desafios políticos e militares da Península Ibérica. Essas alianças, embora de curta duração, eram fundamentais para manter a estabilidade e avançar os interesses de Castela, pois respondiam a objetivos específicos e imediatos. Alfonso VIII demonstrou habilidade em articular essas parcerias, mesmo em um cenário marcado por rivalidades e interdependências entre os reinos cristãos.

Assim, os reinos cristãos do norte da Península Ibérica oscilavam entre momentos de cooperação e conflito, refletindo a complexidade das relações políticas da época. Alfonso VIII, ao identificar a necessidade de unir forças contra ameaças comuns, como o avanço almóada, buscou promover alianças em momentos de crise. Um exemplo disso foi a coalizão formada para a Batalha de Las Navas de Tolosa (1212), que reuniu os reinos de Castela, Aragão e Navarra. Segundo Bernard Reilly

(1988), essa aliança representou um ponto importante nas relações entre os reinos cristãos, demonstrando que, mesmo com disputas internas, a união era viável diante de um inimigo comum. A vitória em Las Navas de Tolosa contribuiu para enfraquecer o poder almóada e destacou a relevância da cooperação estratégica em um cenário marcado por rivalidades constantes.

Essas coalizões temporárias estabelecidas tiveram impactos que transcenderam seu reinado. José Ángel García de Cortázar (1994) observou que essas alianças serviram como modelo para gerações subsequentes de líderes cristãos, mostrando que a diplomacia podia ser tão poderosa quanto a guerra. Além disso, essas iniciativas promoveram uma visão de unidade parcial entre os reinos cristãos, ainda que efêmera, e provaram ser fundamentais para avanços territoriais e a luta contra os almóadas.

As conexões internacionais de Alfonso VIII, particularmente com a Inglaterra, foram outro aspecto vital de sua política de coalizões. A aliança matrimonial com Leonor Plantageneta, como já citado, trouxe benefícios diretos para Castela, como reforços militares e uma reputação ampliada no cenário europeu. Isso permitiu que Alfonso VIII negociasse de uma posição de força, tanto com aliados quanto com adversários. Simon Doubleday (2001) enfatizou que essa relação não apenas solidificou o poder castelhano, mas também criou precedentes para futuras alianças entre reinos ibéricos e potências europeias.

Ainda que as alianças com líderes muçulmanos fossem mais raras e sensíveis, Alfonso VIII não descartava essa possibilidade quando necessário. Tratados provisórios, geralmente acordos de não-agressão, ofereciam tempo para que Castela se reorganizasse militarmente ou se concentrasse em conflitos internos. Francisco García Fitz (2008) ressaltou que essa

abordagem pragmática demonstrou a flexibilidade do monarca em lidar com a geopolítica fragmentada da época.

Considerações finais

As estratégias diplomáticas de Alfonso VIII de Castela deixaram um legado duradouro na história da Península Ibérica. A combinação de alianças políticas e força militar permitiu uma significativa expansão territorial, consolidando Castela como um dos reinos mais poderosos da região. A habilidade desse monarca em formar coalizões temporárias e acordos estratégicos não apenas assegurou vitórias em batalhas cruciais, como a de Las Navas de Tolosa, mas também reforçou a estabilidade interna de seu reino, possibilitando um crescimento sustentável.

A importância da diplomacia como ferramenta essencial para a sobrevivência e expansão dos reinos cristãos no norte da Península Ibérica fica evidente ao analisar o reinado de Alfonso VIII de Castela. Como destacam autores como José Manuel Nieto Soria (1992) e Miguel Ángel Ladero Quesada (1998), a diplomacia medieval não se limitava a meros acordos formais, mas envolvia uma complexa rede de relações políticas, alianças matrimoniais e negociações estratégicas que garantiam a estabilidade e o crescimento dos reinos.

Como já dito, Alfonso VIII soube utilizar essas práticas, equilibrando rivalidades e formando coalizões que fortaleceram Castela em um período marcado por constantes mudanças e desafios. Segundo Hilda Grassotti (1969), a habilidade do monarca em negociar tratados e articular alianças foi fundamental para manter a coesão entre os reinos cristãos, mesmo diante de divergências internas e da pressão muçulmana. Assim, o estudo

do reinado de Alfonso VIII reforça a ideia de que a diplomacia foi um pilar indispensável não apenas para a consolidação territorial, mas também para a sobrevivência política dos reinos cristãos durante a Reconquista, evidenciando que, em um cenário de incertezas, a arte da negociação muitas vezes prevaleceu sobre o conflito aberto.

Ao consolidar os conflitos internos em Castela, Alfonso VIII demonstrou uma capacidade política e estratégica que lhe permitiu fortalecer a autoridade real e estabilizar o reino. Sua habilidade em negociar com a nobreza castelhana, resolver disputas de poder e promover reformas administrativas foi fundamental para garantir a coesão interna. Essa estabilidade permitiu que Castela se concentrasse em desafios externos, como a ameaça almóada e as rivalidades com outros reinos cristãos. Ao assegurar o controle sobre seu próprio território, Alfonso VIII pôde projetar Castela como uma potência central na Península Ibérica, preparando o terreno para futuras expansões e consolidando seu legado como um monarca que equilibrou força militar e diplomacia.

O monarca castelhano demonstrou que a combinação de diplomacia e força era essencial para lidar com a complexidade de seu contexto, caracterizado por rivalidades entre os reinos cristãos e a constante ameaça externa. Sua liderança não apenas estabilizou Castela, mas também estabeleceu precedentes que influenciariam as práticas políticas e militares da Reconquista nos séculos seguintes. A vitória em Las Navas de Tolosa simbolizou não apenas um marco militar contra os Almóadas, mas também o sucesso de sua habilidade em unir interesses divergentes em prol de um objetivo maior.

Esse legado diplomático de Alfonso VIII foi um modelo amplamente seguido por seus sucessores durante a Reconquista.

As alianças que estabeleceu com outros reinos cristãos, potências estrangeiras, e até líderes muçulmanos demonstraram que a diplomacia, quando bem executada, podia ser tão decisiva quanto a guerra. Esse equilíbrio entre força militar e negociação política tornou-se uma característica essencial da estratégia castelhana nos séculos seguintes.

Por fim, essas iniciativas diplomáticas de Alfonso VIII foram essenciais para garantir períodos de paz que permitiram a recuperação e o fortalecimento de Castela. Além disso, elas contribuíram para promover uma maior coesão entre os reinos cristãos da Península Ibérica. Ao combinar ações militares com negociações estratégicas, Alfonso VIII consolidou o poder de seu reino e estabeleceu um modelo de legitimação monárquica que não dependia exclusivamente da força. Esse legado influenciou gerações posteriores, como os reinados de Fernando III e Alfonso X, que continuaram a utilizar a diplomacia como uma ferramenta central para a estabilidade e expansão de Castela.

Referências

ÁLVAREZ, Ignacio Borge. Cambios y alianzas: la política regia em la frontera del Ebro en el reinado de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214). Madrid, **Consejo Superior de Investigaciones Científicas**, Biblioteca de Historia, nº 66, 2008.

BARTON, Simon. **The Aristocracy in Twelfth-Century León and Castile**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

CORTÁZAR, José Ángel García de. **Alfonso VIII y la Consolidación de la Monarquía Castellana**. Madrid: Marcial Pons, 1994.

COUTO, Lívia Maria Albuquerque. Estratégias de Poder na Península Ibérica: Alfonso VIII e a Diplomacia Medieval. **Revista Horizontes Históricos**, Sergipe, vol. 22, n. 1, 2019. Disponível em: https://periodicos.ufs.br/HORIZONTES/article/view/19605. Acesso em: 11 dez. 2024.

DOUBLEDAY, Simon R. **The Lara Family**: Crown and Nobility in Medieval Spain. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

FITZ, Francisco García. **La Guerra en la Edad Media**: Estrategia y Tácticas de los Reinos Peninsulares (siglos XI-XV). Madrid: Alianza Editorial, 2008.

GRASSOTTI, Hilda. **Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla**. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1969.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. **La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)**. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1998.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. **La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)**. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1998.

NIETO SORIA, José Manuel. Alfonso VIII (1158-1214): un reinado clave en la historia de Castilla. In: **Alfonso VIII y su época**. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 1992. p. 15-34.

O'CALLAGHAN, Joseph F. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

REILLY, Bernard F. **The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VIII, 1158-1212**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

SÉNAC, Philippe. Los Almohades: problemas y perspectivas. In: **Al-Andalus y el Mediterráneo en el contexto de la expansión islámica**. Madrid: Casa de Velázquez, 2005. p. 45-62.

"PELO BOM NOME DOS FLORENTINOS E DESTA GLORIOSA PÁTRIA"[9]: COMUNHÃO E VIRTUDE CÍVICA EM COLUCCIO SALUTATI

Lucas Barbosa Gomes

Introdução

A presença e circulação de missivas de cunho diplomático tiveram um profundo impacto na maneira de se interpretar a Renascença italiana enquanto um movimento de reformulação intelectual e política nos embates entre as entidades citadinos, eclesiásticos e a projeção de soberanias regionais no cenário peninsular italiano (De Blasi e De Vincentiis, 2010, p. 358-59). A gravura deste contexto se encarna nas invectivas[10] do chanceler florentino, Coluccio Salutati (1331-1406)[11] como principal figura de apologia ao modelo de governança florentina na centralidade

[9] "[...] *qui Floretinorum nomen et gloriosissimam hanc patriam*". SALUTATI, Coluccio. *Epistola ad Petrum Turcum,* § 1. *In:* Baldassarri, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014.

[10] *Invectivo*[a] - sf. [seg. XIV; do latim tardio invectíva (*oratío*), (fala) que assalta]. Um discurso acalorado e excitado de reprovação ou acusação, expressão com a qual se injuria contra alguém ou alguma coisa: lançando um desabafo; proferir, dirigir-se, lançar invectivas duras.

[11] Para mais detalhes sobre o impacto político em torno da presença de Coluccio Salutati na Chancelaria Florentina entre os anos de 1375 e 1406, e de sua figura nos circuitos intelectuais toscanos, consulte: WITT, Ronald G. **Hercules at the crossroads**: the life, works, and thought of Coluccio Salutati. Durham: Duke University Press, 1983.

das ideias de virtude, liberdade e participação cívica no prelúdio do século XV. Com base neste panorama, a presente exposição visa considerar duas epístolas de cunho invectivo do chanceler: a missiva aos moldes ciceronianos (Baldassarri, 2011, p. 89), divulgada no ano de 1403, denominada como *Contra maledicum et obiurgatorem qui multa pungenter adversus inclitam civitatem Florentie scripsit*[12] *e a Epistola ad Petrum Turcum,* redigida no mesmo ano [*III idus Septembris*] (Baldassarri, 2014, p.173). Ambas epístolas espelham uma extensa réplica ao enredo de tensões entre a República[13] Florentina e o Ducado Milanês na afirmativa de autoridade e soberania entre as cidades-Estado. A utilização recorrente de composições em forma de tratados, cartas e orações políticas em salvaguarda as comunidades e regimes reflete uma moldura própria do florescimento intelectual e literário nos circuitos humanísticos entre o *Trecento* e o *Quattrocento* italiano (Baldassarri, 2009).

O objetivo de análise, nesta proposta, se inclina na percepção da presença ecumênica da linguagem política e conceitual clássica ecoada nos escritos de Salutati com foco, sobretudo, na pujante presença ciceroniana. O entrelaçamento entre as ideias de retidão cívica, dignidade à pátria e confluência à *civitas* serão manifestos recorrentes em forma de argumentos plausíveis na réplica do chanceler florentino em defesa aos princípios republicanos de Florença e sua soberania territorial (Baldassarri, 2009, pp. 41-44; Baldassarri, 2020).

---

[12] Documento disposto integralmente em SALUTATI, C. *Contra maledicum... In*: Baldassarri, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

[13] Para o debate e a ideia de *repubblica* enquanto uma categoria de análise proposta no Renascimento italiano: MINEO, I. La repubblica come categoria storica. **Storica**, XLIII-XLIV-XLV, pp. 125-167, 2009

A apologia a Florença, neste sentido, convoca a exaltação eloquente entre um elo inviolável dos princípios cívicos presentes em Roma e, como herdeira deste legado, Florença é outorgada no discurso e na pena do chanceler como descendente da autoridade e legitimidade de se impor no presente em primazia moral, bélica e em liberdade perante as demais entidades políticas e diplomáticas (Florenzano, 1996). O colisão intelectual e política entre os humanistas e estadistas no Renascimento em posição de regência, tal como o exemplo florentino, forja a emergência da interlocução vultosa entre os usos da História, enquanto argumento de licitude para à práxis política no presente e, em comunhão, a retórica – a medula do teatro intelectual do humanismo renascentista.

"Nas veias e vísceras da República"[14]: a pátria florentina entre *civitas* e *libertas*

No encerramento do Livro I, de *Dos Deveres*, em tese paralela ao *De Oratore*, Cícero elucida a estrutura do seu pensamento da relação entre as dimensões do justo; a ação cívica e a sustentação da pátria – sinônimo para a comunidade política a qual a participação cívica está direcionada (Cicero. Dos Deveres. Livro I. XLIII. 153 a XLV.161). Nesse ângulo, a ideia de comunidade política eticamente regida, no enredo republicano-comunal, será fundamental para compreender como a operação entre as ideias de legitimidade e bem comum estarão, em

[14] CICERO. *IN CATILINAM*. I. 34. *In:* BARBOSA, Lydia Marina F. D. **As Catilinárias de Cícero**: tradução e estudo retórico. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019.

conjunto, no debate diplomático e político no argumento de Coluccio. De forma enfática, a captação do pensamento ciceroniano opera na aptidão dos humanistas em absorverem os lugares-comuns (*topoi*) da filosofia política e moral empregados pelo jurista romano. Um dos pontos de intersecção de maior relevância, indiscutivelmente, está na relação bilateral entre ética e política e, consequentemente, a consideração atribuída ao apreço à boa governança e os agentes envolvidos neste enredo (Gonçalves, 2017, p. 17).

Em uma leitura mais atenta, C. Salutati evoca os mesmos pressupostos estabelecidos pela ideia de comunidade [*commune nostrum/communi nostro*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 38, 57 e 79) e pátria [*meam patriam*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 1) estabelecida na Roma republicana do século I a.C. Em um cenário panorâmico acerca destes conceitos, Kantarowicz advoga que no enredo florentino, como exemplo, a associação entre a coesão política atrelada aos princípios de direitos/deveres cívicos em cooperação para com a manutenção e funcionamento pleno das instituições públicas, estava consolidado enquanto diretriz do regime de viés republicano. A estabilidade da *re publica*, nestes termos, opera nas premissas greco-romanos de pertencimento e amparo à pátria/comunidade política enquanto estruturada na ideia de um *corpus morale et politicum* (Kantorowicz, 1951, p. 487). Como sublinhado pelo autor, o sentido de pátria (Vanni, 2022, pp. 193-195) neste contexto não deve ser compreendida enquanto sinônimo de um Estado nacional-territorial. As implicações conceituais que fundamentam os termos divergem da concepção greco-romana ou renascentista em comparação com a ideia forjada no cenário oitocentista de Estado nacional (Kantorowicz, 1951, p. 479). Como bem descreve Vanni,

> [...] A exaltação da pátria torna-se um instrumento de luta política. Não apenas um mero dispositivo retórico, no entanto. A pátria, para Coluccio, é a terra e o sangue de onde nascemos, o solo sagrado em que nos alimentamos e regamos, a língua de ama, como diria Dante, que nos deu a palavra. O amor e o respeito devidos à cidade e, portanto, uma religião terrena ao lado da fé no transcendente. É justamente a palavra pátria, que para nós, filhos do século XIX, ainda soa suspeita. No final do século XIV já se abre o horizonte do nascimento dos Estados modernos após o universalismo político medieval. Foi em agosto de 1383 que Coluccio se lançou no serviço paterno contra seu querido amigo Ser Antonio di Ser Chiello, que fugiu de uma Florença invadida pela peste: "[...] Vocês acreditam, ó homens fortes, procriados da semente dos romanos, que, diante do perigo de uma moeda incerta, é lícito abandonar a cidade e a pátria, quero dizer aquela pátria que é o centro da Toscana, a principal cidade da Itália, a mais ilustre do mundo, e que forma o decoro principal de um povo, uma cidade que é mãe livre e mãe por toda parte de graça uma pátria, digo, que os vizinhos respeitam, os inimigos temem, os reis honram e as nações admiram por muitos aspectos, uma pátria se é verdade, florescente na paz, terrível na guerra?" (Vanni, 2022, p. 194).

De fato, o termo empregado no período Baixo Medieval implica um sentido de pertencimento/retorno [*regressus*] à uma espacialidade, proveniente de laços parentais, clientelares ou estabelecidos por nascimento [*condado ad visendam patriam parentesque*]. Este sentido de pertencimento adquire contornos mais pertinentes no momento em que (re)incorpora os valores emocionais implicados no conceito de pátria pelo prisma conceitual clássico. Como apontado por Kantarowicz, a redefinição do axioma referencial da conciliação entre o pertencer

a uma determinada comunidade política e, em paralelo, o sentimento de catarse [*movere*] (Cicero. Dos Deveres. Livro I. 50) gerado pela exaltação deste pertencer (propriamente o laço afetivo entre a coletividade e o espaço) está na metamorfose do paradigma filosófico/moral do humanismo ao acrescentar o debate à preservação do bem comum e a conservação do governo benigno à definição de pátria (Kantorowicz, 1951, pp. 474 e 476-477).

Kantarowicz salienta que tal associação se apresenta com maior concretude conceitual nos escritos do teólogo dominicano e discípulo de Tomás de Aquino (1225-1274), o florentino Remigio dei Girolami (1235-1319). Em seu *Tractatus de bono communi* [*De bono comune*] (GILLI, 2011, pp. 374-375), publicado no ano de 1302, Kantarowicz aponta que o teólogo manuseia certas restaurações que implicam rigorosamente nos pressupostos de valores éticos e, de forma mais pontual, em um retrato de emoções morais de pertencimento a uma determinada coletividade política. O autor, ao ressaltar a relevância de uma observação mais cautelosa ao termo, sinaliza que a recuperação da Antiguidade greco-romana da ideia de *pro patria mori (*Cicero. *De re publica*. Livro I, III) não se enquadra, neste caso, em resquícios de um processo de paganização do termo (Kantorowicz, 1951, pp. 487).

O que se implica no momento, assim como o *imitativo* aos pressupostos nas dimensões da retórica, da jurisprudência ou da filosofia moral, como supracitado, se apresenta como a metamorfose de uma ideia política restaurada com base na restruturação do referencial teórico-filosófico das camadas intelectuais humanistas em contato com os textos da Antiguidade. Essa aglutinação, dessa forma, aflui para a releitura conceitual da pátria que, como consequência imediata, interfere na

sensibilidade afetivados sujeitos que estão circunscritos no perímetro de influência deste conceito (Kantorowicz, 1951, pp. 489-491).

A fidelidade à pátria, nos termos de Remigio dei Girolami, precede os anseios do indivíduo. A constância da lealdade plena aos semelhantes – guiado pela premissa ciceroniana (Cicero. Dos Deveres. Livro III, 27) – obriga que o cidadão virtuoso priorize, em um primeiro momento, a temperança à Deus e, imediatamente depois, o amor pela comunidade da cidade, a pátria. O sacrifício pela estabilidade da coletividade reflete a virtude do cidadão, uma benção nos termos da moralidade cristã. Imprudentes são aqueles que, na concepção do dominicano, vão à intercessão de sua cidade por honrarias e glória própria – a benesse particular é uma forma dissimulada de interceder *pro re publica* (Kantorowicz, 1951, pp. 482 e 489-490).

O amparo à pátria deve ser genuíno, mesmo que signifique a morte ou abdicação dos desejos individuais. Os deveres cívicos, assim como os religiosos, se apresentam como os núcleos de prioridade para as bases do referencial de coexistência da comunidade política. Como bem retratado por Kantarowicz, este alicerce teórico fundamentará a condição prévia para a justificação do argumento *ad usuim publicum* do próprio corpo cidadão. O devir cristão da *caritas*[15] se funde ao preceito romano da dignidade [*gradus dignitatis*] (Cicero. *De re publica*. Livro I. XXVII. 43) honrosa de se doar pela coletividade política

[15] "[...] a caridade não é um acabamento, mas antes a alegria e a paz. Logo, parece que a caridade não é uma virtude, mas antes a alegria e a paz. Ademais, toda virtude é um hábito acidental. Ora, a caridade não pode ser um hábito acidental, sendo mais nobre que a própria alma, e nenhum acidente pode ser mais nobre que seu sujeito. Logo, a caridade não uma é virtude". AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. II-II. q. 23. a. 3. v. 5. São Paulo: Edições. Loyola, v. 03, 2009.

enquanto um ato digno pela preservação do bem comum (Baldassarri, 2020, p. 260).

Em carta a Pietro Turchi[16], secretariado oficial de Carlo I Malatesta de Rimini (1368-1429) (Baldassarri, 2014, p. 441), Salutati esboça a estrutura de um preâmbulo/apêndice à sua *Contra maledicum...,* ao apontar o preceito ao apelar à ideia de pátria no decorrer de ambas epístolas. Na concisa *Epistola ad Petrum Turcum*, datada do ano de 1403, o valor afetivo depositado na expressão pátria [*patriam*; *patriae*] por Salutati é notável. Ao questionar as injúrias propagadas por A. Loschi, Salutati protesta a insolência hostil anunciado contra "[...] o bom nome dos florentinos e desta gloriosa pátria [*qui Floretinorum nomen et gloriosissimam hanc patriam*]" (Salutati, C. *Epistola ad Petrum Turcum,* § 1). O chanceler florentino assume a ofensa contra Florença como uma injúria em um sentimento de dever (cidadão) em agir em retaliação a tais maledicências contra a pátria florentina [*obiurgandique necessitate fecundum, licet patriae moveret iniuri*] (Salutati, C. *Epistola ad Petrum Turcum,* § 1). Ao refletir sobre a possibilidade de contestar a *Invectica in Floretinos*, Salutati argumenta à P. Turchi que "[...] o meu amor pela pátria não me permitirá deixá-la ferida, carregada de tantos insultos [*sed urgebant litterae caritatis tuae dilectioque patriae requirebat quod illam offensam iniuriis*]" (Salutati, C. *Epistola ad Petrum Turcum,* § 2).

A expressão do afeto para com o dever de amparar à pátria, dessa forma, se traspõe enquanto um devir cívico como um concidadão florentino no ofício público de chanceler, na medida que salvaguardar difamações contra Florença se apresenta como

[16] SALUTATI, C. *Epistola ad Petrum Turcum. In:* Baldassarri, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014, pp. 168-173.

causa maior de honra e eminência [*cuius caritas non solum omnes necessitudines amplexa est, sed praeterit et excedit*] (Salutati, C. *Epistola ad Petrum Turcum,* § 3). Nesses termos, ignorar os insultos de A. Loschi se equiparai-a à renunciar ao dever cívico de "[...] uma defesa de minha própria causa e a dos concidadãos [*provocatum causae meae cunctorumque civium defuturum*]" (Salutati, C. *Epistola ad Petrum Turcum,* § 3).

Como ensaiado na *Epistola ad petrum Turcum*, Salutati regressará ao mesmo prisma argumentativo ao reiterar o ângulo cívico da noção de pátria com maior fôlego na *Contra maledicum*. Como enfatizado pelo chanceler, desonrar a dignidade da pátria se equipara a profanar "[...] a nome e a glória dos florentinos [*contra nomen et gloriam Florentinorum*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 1) – mesmo argumento ressaltado na epístola anterior. A mesma expressão de afinco sentimental se manifesta, ainda no proêmio da *Contra maledicum...,* como um ultraje à *civitas* florentina (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 8) ao ponto de, como encenado pelo chanceler florentino, "[...] doeu-me que alguém ousasse maldizer minha pátria [*dolebam enim quod in meam patriam praesumeret aliquis*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 1)

Como narrado por Salutati, o objetivo da edificação de sua invectiva, em termos mais precisos para sintetizar os parâmetros que serão anunciados no decorrer se sua réplica, priorizará o discurso "[...] em prol da verdade, da justiça e da pátria [*pro veritate, pro iustitia, pro patria disputantem*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 9). De fato, a epístola atuará no paralelo entre a denúncia ao regime ilegítimo (não justo) de Milão e, de forma concomitante, a composição em apologia à Florença – estreitamente "[...] a defesa da minha pátria [*causam patriae,*

quam quilibet defendere tenetur, assumo]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 9).

No transcorrer da invectiva, o termo pátria comparece para entoar o discurso da virtude pelo sacrifício cidadão, em casos de obrigação cívica, em prol da estabilidade e gozo da pátria [*cuius nomen, pro patria oppetierit, nulla umquam delebit oblívio*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 62). Salutati, ao pontuar tal perspectiva, denuncia a impossibilidade de louvar aqueles que, por motivações pessoais, conspiram [*proditores*][17] contra "[...] sua própria terra natal [*contra patriam*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 63). Tais sujeitos, favoráveis aos seus próprios anseios, não devem ser elogiados como cidadãos, mas acusados como perversos ou criminosos [*voces qui scelestas manus*] por sucumbirem à benesses em fortuna ou fama em detrimento da comunidade política [*magna stipendia, maximam domini confidentiam et altissimum sibi statum et alia multa*] - mesmo que tal ato signifique compactuar com o estímulo à tirania e, como consequência, se transverter como inimigo natural ao povo florentino [*movit pro tyranno florentinis pro naturalique florentini nominis inimico*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 63).

Ao sublinhar a assimetria entre os conspiradores [*coniuratio*][18] da pátria, como forma de fomentar sua justificativa, Salutati indagará que a prova de dignidade cívica está ancorada no auxílio devotado como uma "[...] prova de virtude [*quod virtutis testimonium*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 166) ao cidadão amparar o regime em momentos de instabilidade da

[17] "[...] os traidores nunca conseguem inspirar confiança e sempre despertam suspeitas de que, por conta de seu caráter, não consigam manter acordos". SALUTATI, C. *Contra maledicum...,* § 63. *In:* Baldassarri. *Op. Cit.*

[18] Mesma ideia de conspiração presente em *Pro Caelio*. VII. 15.

civitas. Destes termos, o indivíduo ao manifestar a genuína retidão pela comunidade política pertencente, se qualifica enquanto digno de regressão à pátria com honrarias e afeto [*sospitem redire in patriam, carissimus apud suos et honoratissimus habebatur*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 166).

O elo entre a preservação da pátria e o bem público, em conjunto, se aloca como uma relação intrínseca na elaboração do pensamento político do chanceler. No encerramento da extensa invectiva, Salutati determinará que os adversários que hostilizam a pátria [*vel hosti patriae*] se alocarão em desencontro aos anseios da comunidade política pertencente "[...] por razões pessoais [*quem privatim odio habeas*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 178) e, consequentemente, detesta o consenso em "[...] prol do bem público [*quem publice detesteris*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 178)

Tal discurso, em um exercício panfletário de promoção cívica, entoa o grau de atenção depositado por Salutati em indicar o modelo ideal do cidadão que se apresenta como tributo à Florença. O suporte à república [*re publica defendenda sustinendi*] (Cicero. *De re publica*. Livro I, III. 4), nesta anunciação, opera na forma de componente discursivo na edificação de um consenso popular para a conservação, no caso de conflitos faccionais (internos) ou externos (guerras), do funcionamento da comunidade política – do conjunto cidadão. O conceito de pátria anunciado por Salutati, tributário dos pressupostos ciceronianos, repercutirá no transcorrer do desenvolvimento da cultura política Moderna enquanto a síntese de "[...] uma coesão social de todos os homens de uma república que buscavam conservá-la. A pátria simbolizava também um conjunto de deveres cívicos de toda comunidade política de

determinado governo para mantê-lo estável" (Costa, 2020, p. 420).

A edificação deste discurso, nesse ângulo, institui uma clara alusão à premissa ciceroniana da possibilidade de definição de pátria e seu nexo com ao enredo republicano – o fundamento do humanismo em sua faceta cívica como ecoado na tese de H. Baron. Cicero, ao estabelecer competências a serem exaltadas no cenário cívico em torno do conceito de pátria, suscita um *script* que será ecoado na linguagem política humanista e, de forma mais pontual, expressa na epistolografia de Salutati com o deslocamento desse paradigma para o enredo florentino.

Como cristalizado no *De re publica*, Cicero acentuará a premissa basilar para o republicanismo romano e, em paralelo, à emergência do humanismo cívico florentino: a valorização de intervenções na realidade pública eticamente regida. Esse fundamento se ramificará, como consequência, para a valorização inequívoca à sociabilidade cívica; o apreço as instituições públicas e ao sentimento afetivo de pertencimento a um espaço demarcado pela deliberação e reciprocidade consensual entre concidadãos (Berbardo, 2012, pp. 10-14 e 31). A *re publica (Cardoso, 2004)*, na percepção anunciada, se institui enquanto uma condição fluida vinculada e indissociável ao exercício pleno da cidadania. Com base nesta premissa, a competência estabelecida pelas deliberações definem o conceito propriamente dito de república como um vínculo imaterial entre semelhantes – a comunidade política [*res publica res populi*] (Cicero. *De re publica*. Livro II, XXV. 39).

Por sua vez, A. Black (1992, pp. 14, 19-20), em uma análise mais delicada sobre o emprego do pensamento/linguagem política, aponta a associação entre as ideias de cidade e comunidade política em Cicero e Aristóteles (Aristóteles.

Política. Livro III. 1276a-1276b) enraizados no pensamento renascentista. O autor indica que ambas as ideias, no enredo romano, estavam intrinsecamente relacionadas em uma percepção compartilhada: o conceito de *civitas* (Dyck, 1996, p. 172). Black ressalta que o termo se diluiu no decorrer do seu processo de emprego no plano das relações políticas a ser adaptado na linguagem política medieval e, da mesma forma, no contexto renascentista como propriamente a definição de cidade ou, também, enquanto Estado (órgão ou aparelho institucional-burocrático). Contudo, o termo circunscrevia uma noção maior: tanto a ideia de cidade/espaço (*urbs*) como a ideia orgânica de matriz romana-ciceroniana de comunidade política.

A cidade, nesses termos, não se demarca ou é definida por um espaço de atuação ou autoridade de um poder político/institucional, mas a definição de *civitas* (ou *societas*; *communitas*; *multitudo civilis*) (Black, 1992, p. 20) ressalta uma particularidade conceitual: a manutenção dos valores cívicos e das instituições estavam para com a conservação da estrutura social da cidade. Nestes termos, a cidade poderá ser descrita como a própria integridade do conjunto cidadão – a comunidade política (Ribeiro, 2018, p. 88) Em síntese, a cidade, de acordo com tal interpretação, se enquadra como parte de uma noção não somente de espacialidade, mas enquanto a integração orgânica e imaterial da ação política exercida por sujeitos associados por direitos e deveres comuns – propriamente numa dimensão determinada pela consuetudinariedade/costumes (*mos maiorum*) (Santos, 2012) e pela disposição consensual legislativa acordada entre sujeitos equivalentes em um determinado plano jurídico[19].

[19] "[...] A *civitas* era, inicialmente, a qualidade própria do cidadão, desenvolvendo, posteriormente, o significado de conjunto de cidadãos. Fruto desse fenômeno, a construção da cidadania como instituto jurídico da Roma

Em Salutati, tal locução estará presente na anunciação como *popularis civitas* (Salutati, C. *Italicis,* § 3), aos moldes ciceronianos, como sinônimo de aglomerado politicamente regido. Como narrado por Schirm, há uma tênue divergência entre Salutati, ao enfocar a *civitas* como comunidade política e, em divergência, a terminologia empregada no mesmo período por Bartolo de Sassoferrato. O jurista ira empregar a concepção da cidade em uma mescla entre urbe (com referência à Roma) e *civitas* enquanto espaço delimitado no qual se existe a comuna (Schirm, 2018, pp. 198-199).

Ribeiro frisará que a incorporação do léxico romano de representação entre o espaço físico (*urbs*) e o sentimento de pertencimento político a tal espaço, se apresenta como um conceito difundido no contexto ítalo-comunal enquanto a definição de *civitas* atrelado à composição de "[...] homens de qualidade, de liberdade, de força, de boas magistraturas" (Ribeiro, 2018, p. 89). O autor sublinha que no contexto em questão ocorre com certa frequência a permuta na documentação por uma nomenclatura análoga, a *communitas*. A finalidade demarcada pela *civitas/communitas*, nestes termos, significará a união em prol de um bem político. É observável, ao emprego destes conceitos, que a mescla da ideia de *unitas* apresentar-se-á em concomitância ao juízo de elos formados por sujeitos em determinada espacialidade por uma genuína sensibilidade à

Antiga não é delineada apenas como uma ligação entre partes da comunidade, formando-a, mas é vinculada a um espaço geográfico de exercício de tais direitos. Será o território da cidade, o interior do *pomerium*, a dar concretude e materialidade a esse espaço. Por esse motivo, a concepção de cidadania no universo jurídico romano é intimamente ligada a um direito do cidadão à cidade". DAL RI JR, Arno; DAL RI, Luciene. *Civis, hostis ac peregrinus* – Representações da condição de homem livre no ordo iuris da Roma Antiga**. Pensar**, Fortaleza, v. 18, n. 2, p. 328-353, mai./ago. 2013, pp. 331-332.

integração coletiva. A boa governança, nos termos elaborados pelo prisma filosófico greco-romano e cristão, tenderá a cumprir o ofício de "[...] reger e conduzir" a comunidade política – a *civitas* (Ribeiro, 2018, pp. 88-89).

Em medida semelhante, A. Dick pontua que a ideia de *civitas* (a comunidade política) empregada pode ser compreendida, de forma mais restrita, enquanto *Constitutio Populi* – aquilo que está constituído pelo/para o povo – a vontade da coletividade. A. Dick, em paralelo a Black, em uma perspectiva mais pragmática, aponta a relação entre os termos ao destacar a formação consensual de órgãos constitucionais (*constitutio*) como tribunais, magistrados e o corpus jurídico-legal (Dyck, 1996, p. 172). No entanto, as análises não divergem, apontam para um mesmo limite exposto por Cicero: "[...] na mais ampla sociedade facultada aos homens, aquela em que todos convivem com todos, devemos respeitar a comunidade dos bens que a natureza engendrou para uso geral; assim, o que foi regulamentado pelas leis e pelo direito civil seja mantido conforme à essas mesmas normas" (Cicero. Dos Deveres. Livro I. XVI. 51).

Tais delimitações terão sido demarcadas restritamente por Cicero em o *De re publica* - o Livro I elucida a denominação de república para o jurista romano. Ao mencionar o caso do agrilhoamento imposto pela tirania de Dionísio em Siracusa, o autor segrega as definições de espaço e governo. Mesmo sendo descrita como uma ilustre cidadela, imaculada por sua beldade em uma arquitetura formal e bem ordenada, sua qualidade de ser descrita enquanto uma república se esvaiu ao momento da imposição da tirania. No momento em que as premissas que constituem o funcionamento político da cidade são podadas – justiça, consenso e associação [*communionem/societatem*]

(Cicero. *De re publica*. Livro II. XXVI. 47) deliberativa – "[...] não há absolutamente nenhuma república [*dicendum est plane nullam esse rem publicam*] (Cicero. *De re publica*. Livro III. XXXI. 43). A prerrogativa para a existência da república, nestes termos, se enquadra enquanto um fenômeno pela concretude da práxis política. A premissa da "[...] coisa do povo[20] [*rem populi*] (Cicero. *De re publica*. Livro III. XXXI. 43*)* se estabelece como cláusula pétrea como condição inata da definição de república para Cicero e, assim, o elo impreterivelmente determinado entre deliberação política e a justiça. A cidade [*urbs illa praeclara*], descrita enquanto espaço, continua a existir; mas a forma de governo republicano conexo à premissa de consenso e deliberação cívica, se dissolve.

A cisão proposta por Cicero é intrigante pelo fato de haver uma determinação franca pela manutenção e constância do regime promulgado como republicano. Ao endossar tal fundamento da organicidade da *rem publicam*, o autor propõe uma categoria intrínseca e correspondente ao roteiro para o estabelecimento da república: propriamente a *civitas*. "[...] o que é, pois, a *civitas* senão uma reunião de direitos dos concidadãos? [*quid est enim ciuitas nisi iuris societas ciuium?*] (Cicero. *De re publica*. Livro I. XXXII. 49). Por via desta interrogativa Cicero irá descrever tal conceito. A comunhão entre cidadãos se decreta

[20] "[...] Cícero retomar e esclarecer sua definição de república como "coisa do povo". Essa "propriedade" é somente possível quando a justiça está no fundamento do Estado. De outro modo, ou seja, quando o povo é oprimido pela crueldade de um único homem ou de uma facção, não há mais "coisa pública", e sim tirania. A república significa, então, "cidade justa". Cícero está convencido de que a liberdade apenas é possível onde há laços jurídicos unindo os cidadãos e mediando suas relações. A comunidade política é, portanto, uma comunidade jurídica". ADVERSE, H. M. Republicanismo. *In*: L. Avritze; *Et Al* (Org.). **Dimensões Políticas da Justiça**. *Op. Cit*., pp. 39-40.

por uma agregação genuinamente política – fixada pelo "[...] vínculo da reunião civil e o direito equânime da lei [*quare cum lex sit ciuilis societatis uinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas ciuium teneri potest*]" (Cicero. *De re publica*. Livro I. XXXII. 49).

A *civitas*, enquanto uma comunidade política regida pela paridade[21] jurídica, se fundamentará, nesses termos, como o acordo consensual entre equivalentes na prerrogativa da manutenção das qualidades da liberdade e segurança [*ad incolumitatem et ad libertatem*]. No Livro II, Cicero argumentará que esse elo, fixado pelas premissas supra determinadas, opera na modalidade de relações pautadas em deveres, funções e direitos entre os concidadãos para a plena conservação da *civitas* (Cicero. *De re publica*. Livro II. XXXIII. 57). Em síntese, o nexo entre o espaço (a *urbs*) e a sociabilidade no plano político (a *civitas*) constituem a república. A eliminação de um desses fatores, como consequência, estipula a ausência do resultado – propriamente o regime de ordem republicana – o bom governo regido por leis, e não por homens (Cardoso, 2004, pp. 45-47).

C. Araujo (2019, pp. 253-58) de uma forma mais sintética, aborda a relação entre os conceitos de *civitas* e liberdade (*libertas*) no contexto romano ecoado no cenário ítalo-florentino. Como exposto, a cidadania está atrelada à noção de um indivíduo estar integrado em uma comunidade política ordenada por costumes, instituições deliberativas e órgãos legislativos que

[21] "[...] A igualdade apareceu na Antiguidade como o fundamento do conceito de cidadania e, em última instância, do próprio espaço público. Aqueles que podiam ser chamados de cidadãos eram os "iguais". É bem verdade que, inicialmente, o termo utilizado era "semelhante". BENEVENUTO, F. R. de Souza; LORENTZ, L. Nacur. O princípio da igualdade e as perspectivas antiga e moderna. *Op. Cit.,* p. 60.

tenham como objetivo a manutenção da *re publica* como determinada por Cicero. Nestes termos, a *civitas*, engloba as noções do direito de exercício da cidadania, a ação institucional e, em paralelo, a condição social de paridade [*aequabilitas quidem iuris, quam amplexantur liberi populi*] (Cicero. *De re publica*. Livro I. XXXIV. 53). O princípio da paridade (Cicero. *De re publica*. Livro I. XXXII. 49) é um resultado de uma estrutura consensual de uma determinação deliberativa entre pares/iguais. Portanto, a ausência de distinções entre o arbítrio participativo do conjunto cidadão e a semelhança isonômica "[...] fundamenta a esfera pública" (Benevenuto; Lorentz, 2008, p. 61). Com isso, pertencer à *civitas* implicará "[...] o dever sacrossanto de defendê-la com a própria vida e, em contrapartida, o direito de ser protegido da escravidão ou de qualquer arranjo similar a ela. Viver fora dos muros protetores dessa comunidade organizada significa, assim, expor-se diretamente à predação de uma comunidade hostil e, portanto, à perda da liberdade" (D'Araujo, 2013, p. 254).

Um ponto marcante nesta definição, como ressaltado pelo autor, será o entrelaçamento entre o direito de participação (De Rosa, 2014, p. 160), integração à comunidade política e a ideia de liberdade, relação também apontada por A. Dal Ri[22]. O *status* de

[22] "[...] O significado político está na sua ligação com a civitas e a participação ao poder político, implicando a liberdade do povo romano na sua totalidade diante de uma ameaça externa ou interna. A liberdade não política, por sua vez, seria estabelecida pelo direito e necessariamente limitada, correspondendo à ideia de autonomia grega. Trata-se da liberdade como consequência de ser cidadão romano. A *civitas* romana, como é possível constatar, encontra-se intrinsecamente ligada à noção de liberdade, garantindo, através do *ius*, a sua conservação aos cidadãos e aos povos submissos a Roma. A *civitas* romana representa, portanto, um conjunto de homens livres." DAL RI JR, Arno; DAL RI, Luciene. *Civis, hostis ac peregrinus* - Representações da condição de

acepção da liberdade, nestes parâmetros, está demarcado por uma definição: como supracitado, a integração a comunidade política, a coletividade em si. Essa integração aglomera o princípio de paridade e a composição institucional acentuada pela preservação da condição desta isonomia em comum. Desta maneira, a cidadania (ou a consensualidade gerada pela *aequas libertas*) estava diametralmente oposto à coerção pela força, à servidão (D'Araujo, 2013, pp. 254-55).

D'Araujo salienta a oposição existente entre o *dominium*, poder exercido pela coerção, o qual opera por meio de uma relação de desigualdade entre dessemelhantes (o senhoria/escravo; servos/tirano) e, de forma diametralmente oposta, o poder exercido pelo consentimento da escolha advinda propriamente da comunidade política (a *civitas*) para com um dirigente. A eleição exercida pelo parâmetro da equidade isonômica parte da nutrição de dois princípios: o primeiro, como salientado anteriormente, está na equivalência entre os cidadãos, "[...] da *potestas*, o poder do cidadão-governante sobre seus pares, resultado de um consentimento" (D'Araujo, 2013, p. 255). E, em segundo lugar, o objetivo da gestão (a qual partiu, previamente, da concessão geral – a *potestas*) ao visar ratificar a funcionalidade, tal como sinalizado por Cicero, do bem e do uso geral – da *res publica*.

Assim sendo, a tiranidade (Cicero. Dos Deveres. Livro II. VII. 24) do *dominium* (dominação pela coerção) é uma opção impraticável para a manutenção da comunidade política, a qual parte do princípio da preservação dos foros e usos comuns: o regimento republicano ocorre enquanto houver a manutenção da *libertas* e, por seu turno, a liberdade somente se manifesta por via

homem livre no ordo iuris da Roma Antiga**. Pensar**, Fortaleza, v. 18, n. 2, p. 328-353, mai./ago. 2013*,* pp. 341-42.

da exposição plena da cidadania e por meio da dinâmica cívica da constância das instituições e órgãos deliberativos – a *civitas*. Sem a aglutinação desses fatores a equação republicana não se completa e, dessa forma, a *urbs* não descrever-se-ia, efetivamente, enquanto uma república. Skinner, ao apontar as linhas interpretativas de teóricos neo-romanos[23], na perspectiva da relação entre liberdade (negativa[24]) e a gestão (ou autogestão cívica), narra que:

> [...] Estados [comunidades políticas] livres, como pessoas livres, são assim definidos por sua capacidade de autogoverno. Um Estado livre é uma comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo [...] se um Estado ou

[23] Silva sinaliza que "[...] os neo-republicanos favorecem uma teoria da democracia derivada do conceito de liberdade como não-dominação. Em tal teoria, a ênfase recai mais sobre os poderes negativos do povo do que sobre seus poderes positivos, ao mesmo tempo em que se valorizam mais as práticas de contestação do que a busca do consenso." SILVA, R. Republicanismo Neo-Romano e Democracia Contestatória. **Rev. Sociol. Polít**., Curitiba, v. 19, n. 39, p. 35-51, jun. 2011.

[24] Pettit, ao definir as possibilidades do conceituar as noções de liberdade, invoca Isaiah Berlin para argumentar que "[...] the best way of introducing freedom as non-domination may be to observe that Berlin's taxonomy of positive and negative liberty forecloses a more or less salient third possibility. He thinks of positive liberty as mastery over the self and of negative liberty as the absence of interference by others. Yet mastery and interference do not amount to the same thing. So what of the intermediate possibility that freedom consists in an absence, as the negative conception has it, but in an absence of mastery by others, not in an absence of inteference? This possibility would have one conceptual element in common with the negative conception—the focus on absence, not presence—and one element in common with the positive: the focus on mastery, not interference." PETTIT, P. **Republicanism**: a theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 21-22. Ou, também, em BIGNOTTO, N. República dos antigos, República dos modernos. **Revista USP**, São Paulo, v. 59, p. 33-42, 2003.

> comunidade for livre, as leis que o governam - as regras que regulamentam seus movimentos corporais - devem ser decretadas com o consentimento de todos os seus cidadãos, os membros do corpo político como um todo (Skinner, 1999, p. 33).

Como salientando, Salutati – atento à linguagem política ciceroniana - não aguardará a edificação da *Contra maledicum...* para endossar a ideia de liberdade emanada pela comunidade política florentina, juridicamente regida, como uma das âncoras argumentativas ao amparo apologético à soberania contestada por Milão[25]. Em documentos redigidos em momentos anteriores, como a conclamatória *Italicis*[26] [1390] ou, em paralelo, o esboço elaborado na sucinta *Papae Bonifacio IX* [Ep. VIII] [1402], Salutati tece os parâmetros que serão revisitados com maior refino em sua invectiva em retaliação à A. Loschi. Tal apontamento é notável pelo fato de, assim como a inquietação do chanceler em forjar um discurso em salvaguarda à Florença, o prisma conceitual de conjuração ao *defendere libertatem* (Salutati, C. *Papae Bonifacio IX* (Ep. VIII), § 2) se evidencia enquanto um

---

[25] "[...] Essa vinculação entre justiça e liberdade constitui um dos traços distintivos do pensamento republicano, mas em uma perspectiva que as associa à ideia de cidadania participativa. Esses elementos primeiros do republicanismo clássico serão conservados quando de sua retomada no final da Idade Média e durante o Renascimento. No contexto do chamado humanismo cívico, por exemplo, eles são novamente colocados em evidência quando esteve em questão a reformulação dos fundamentos da vida cívica". ADVERSE, H. M. Republicanismo. *In*: L. Avritze; *El Al.* (Org.). **Dimensões Políticas da Justiça**. *Op. Cit*., pp. 40-41.

[26] "[...] É certo que somos algo que ele [G. Visconti] detesta e não suporta, isto é, somos livres e serenos: amamos a liberdade em nossa casa e a salvaguardamos, temos o direito de requerer e de desejar a paz, pois só com a paz podemos continuar a gozar da doce liberdade." SALUTATI, C. *Italicis,* § 3. *In:* Baldassarri*. Op. Cit*., p. 36.

ideal contínuo no pensamento salutatiano. No proêmio da *Contra maledicum*..., Salutati retoma a discrepância entre o regime tirânico do senhor milanês [*fas sit vera dicere, pro tyranno*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 6) e as motivações que moveram o chanceler milanês a desonrar uma cidade moldada pela liberdade e, em equidistância, se aloca como guardiã deste mérito intrínseco ao funcionamento da harmonia cívica [*civitatem libertam et libertatis vindecem obloquaris*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 6).

Assim como determinado na *Papae Bonifacio IX* [Ep. VIII], Salutati retornará ao argumento do elo pelo amparo à *dulcius libertas* (Cicero. *De re publica*. Livro I. XXXI. 47) como um vínculo, em primeiro lugar, a constância herdada dos valores romanos e, consecutivamente, um dever cidadão dos florentinos em amparar o princípio da liberdade enquanto um fio de condução geracional, propriamente "[...] uma herança que recebemos de nossos ancestrais [*nostrisque posteris hac hereditatem optiman, quam a maioribus nostris accepimus, relinquere*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 19).

A percepção da apologia ao elo geracional, assim, consta como um dos argumentos de maior ímpeto emocional ao discurso de matriz republicana como pontuado por Cicero e, em paralelo, retomado por Salutati como raiz da identidade republicana florentina. Na medida que *nostra res publica* (Cicero. *De re publica.* Livro II. I. 2), enquanto um aglomerado de retalhos herdados de "[...] coisas boas e úteis [*sed sequitur is qui mihi uidetur ex omnibus in re publica uidisse plurimum*] (Cicero. *De re publica*. Livro II. XXI. 37), se constitui pelo engenho e vigilância de gerações pela edificação da comunidade cívica em leis e instituições [*rem publicam constituisset legibus atque institutis suis*] (Cicero. *De re publica*. Livro II. I. 2).

Para o povo florentino, nos termos do chanceler, "[...] tão natural que é o amor à liberdade [*adeo naturale est diligere libertatem*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 19) que o sacrifício pessoal pela pátria é revelado como uma virtude para a preservação deste legado. O parâmetro que irá definir tal conceito, de forma indissociável, está demarcado pela liberdade (constitucional) regida pela razão das leis (Cicero. Dos Deveres. Livro I. 50-51) [*legum libertas*] (Rossi, 2019). Salutati respalda a liberdade florentina perante a qualidade consensual do direito – delimitada como uma obstrução legal aos impulsos e paixões pessoas exaltadas pela mácula da licença [*quae passionibus ducitur atque vivit, ut te facile putem et tui similes non solum intelligere libertatem*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 20).

A. Loschi nomeado por Salutati, ao empregar o recurso estilístico da metáfora por símile[27], como "[...] servo dos servos [*servorum servum*]" ou "[...] besta imunda" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 22), em uma posição diametralmente oposta, não teria a aptidão de compreender a íntima relação entre o asilo concebido pela presença das leis e o princípio da liberdade ao denominar essa operação, de forma equivocada, como "[...] um fardo semelhante à escravidão [*gravis et instar servitutis*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 20). De forma translúcida, ao

[27] A metáfora comparativa será amplamente empregada tanto por C. Salutati em sua réplica contra A. Loschi. O uso de adjetivos depreciativos que entoam a desmoralização cognitiva ou moral do adversário ao bestializá-lo será um recurso pertinente na edificação do discurso enquanto uma ferramenta de persuasão ao espectador. Com a conversão constante da adjetivação do oponente em adjetivações depreciativas o objetivo é transpor uma imagem de inabilidade racional no decorrer da narrativa. Cicero, como principal referencial do gênero invectivo neste contexto, evidencia certo grau de aptidão em manusear esse recurso. No *Pro Caelio* a desqualificação antagônica se mantém constante ao percurso de sua arguição contra o testemunho de Clódia. *Cf.* CICERO. *Pro Caelio*. XIII. 31; XXI. 53; XXII. 55.

convocar tal elo de associação entre a isonomia cívica imposta pelo consenso emanado pelas leis e a liberdade, dessa maneira, Salutati direciona seu discurso por via da justificativa ciceroniana da equidade jurídica como premissa basilar do funcionamento pleno da sociedade organizada em suas operações políticas e deliberativas [*ciuilis societatis uinculum*] (Cicero. *De re publica*. Livro I. XXXII. 49*).*

A noção romana/neorromana de liberdade, neste sentido, assume enquanto definição, uma perspectiva antagônica a ser dominada; submetida a um poder exógeno ou intrínseco da cidade – a qual não integra o equilíbrio constitucionalmente determinado pela comunidade política vigente. A analogia à organicidade do corpo em relação à comunidade política, como apontado por Skinner (1999, pp. 40 e 47), se enquadra como fundamental na teoria que une as ideias de *civitas* e *libertas*. A consideração comparativa entre um corpo natural e a comunidade política é uma analogia que recorda as considerações aristotélicas de equilíbrio político (Aristóteles. Política. Livro V. 1302b).

O autor, em sua *Política*, salienta relações relevantes entre tais conceitos. Em um primeiro momento, a autoridade legítima é concedida, não subtraída de outrem. Neste sentido, no momento em que o consenso institucional é sufocado a ponto da coerção legitimar as operações políticas, a comunidade política imerge em um desequilíbrio. Aristóteles, pontua a dimensão da relevância da manutenção das devidas proporções das partes que integram as deliberações cívicas. Se uma das partes (magistérios; órgãos; milícias; indivíduo, etc.) retém mais direitos/poderes que as demais partes da comunidade política a possibilidade de haver cisões/revoltas, como resultado, se amplia.

> [...] Com efeito, muitas vezes nascem as revoltas[28] [*ΣΤΆΣΙΣ*] devido aos magistrados abusarem dos cargos e serem demasiado ambiciosos, sublevando-se uns contra os outros, ou contra o regime que lhes concedeu a autoridade. Na verdade, a ambição desmedida dos magistrados é sustentada quer à custa dos bens privados quer em detrimento do erário público [...] As revoluções[29] [*kínησις/αλλαγή*] políticas também ocorrem devido ao crescimento desmedido [*διαφθορά*/*diafthorá*] de uma parte da cidade. Da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções [...], assim também uma cidade é comportada por partes cada uma das quais frequentemente cresce em demasia, sem nos darmos conta (Aristóteles**. Política**. Livro V. 1302b).

É notável que, nessa consideração, que a perda da liberdade, consequentemente da participação cívica plena, pode ocorrer de duas maneiras: a tiranidade interna ao corpo político – uma de suas partes se degenera e adere à coerção e a imposição de uma autoridade exógena. Como narrado por Vanni, no segundo caso, o louvor à *libertas florentina* se esboça por um vínculo a uma ideia afetiva de pertencimento à uma determinada pátria (conjunto cidadão); ao passo que "[...] a exaltação da liberdade republicana foi instrumentalmente combinada com um sentimento *"nacional"* [patriótico]" (Vanni, 2022, p. 187).

---

[28] *Stàsis* [*ΣΤΆΣΙΣ*]; sentido de cisão, levante; divisão pelo conflito gerando a mudança (metábole, positiva ou negativa) da *Politeia* [*Πολιτεία*]

[29] *Metabolè* [*lαλλ*]; sentido de alteração das condições; mudança de regime no plano da realidade política, não no plano das ideias [platonismo]. *Metabolè* ocorre quando os princípios que regem uma determina constituição não são mais suficientes para conduzir o modo de agir dos cidadãos ou as instituições não absorvem os humores dos cidadãos.

A premissa em dissemelhança à paridade, como indicado por F. Pettit, tem como denominação a ideia de *dominium* (como sobredito, a dominação pela coerção). O *dominium* ocorre quando a arbitrariedade é operada entre concidadãos, a submissão de uma parte à outra. Como supracitado, será a periculosidade desta categoria de subtração de liberdade que Aristóteles determina como causa matriz da instabilidade/revoltas internas da comunidade política. A impossibilidade de autolegislação e representação por parte de uma das camadas da *civitas* inibe a liberdade e, logo, os mecanismos da gestão republicana (Pettit, 1997, p. 173).

Na mesma medida, quando a equivalência entre o gestor público (indivíduo ou entidade) e a camada cidadã é rompida pela tiranidade designa-se enquanto a ideia de *imperium*. Pettit, na mesma colocação ao apontar o detrimento da *res publica* quando o *dominium* é instaurado, também ressalta o incômodo no equilíbrio da *civitas* com a ascensão do governante sob a camada cidadã. Nas situações sugeridas, seja por distúrbio interna ou externa, a *re publica* é lesada: a rotação de cargos (Leford, 1999, p. 201); mecanismos de representatividade e a separação isonômica dos poderes (entre instituições; órgãos ou camadas sociais) e, principalmente, a possibilidade de debate/aval público, são anulados (Pettit, 1997, p. 36). A não-liberdade (Silva, 2011, p. 38), por assim dizer, se define enquanto a impossibilidade de forjar a própria legislação que regerá a comunidade política e/ou se enquadrar enquanto submetido ao poder – *in potestate* (Skinner, 1999, p. 43) – de outro pela coerção. Nestes termos, a liberdade republicana se qualifica (não somente), nos termos salutatianos, na qualidade da não-dominação[30].

[30] "[...] Republicanism, of course, finds such a criterion in the ideal of freedom as non-domination. Good law is law that promotes overall non-domination:

Essa premissa é esboçada na fluência, como narrado por Bignotto ao retratar a estrutura proposta por Berlin, entre dois princípios que definirão a liberdade negativa. Em uma primeira dimensão, se anuncia a primazia inviolável das leis estabelecidas pelo consenso coletivo sobreposta às vontades dos governantes e homens inseridos na comunidade política. Com o estabelecimento dos limites jurídicos acordados na primeira dimensão, será possível estabelecer o segundo princípio: a resolução pela consciência moral dos limites delimitados enquanto invioláveis pelo comando emanado pelas leis. A segunda premissa, relativa à primeira, "[...] impõe restrições claras à prática de atos bárbaros que, em qualquer circunstância, seriam desumanizadores daqueles que os perpetrassem" (Bignotto, 2003, pp. 38-39).

No epílogo da *Contra maledicum*..., assim como esboçado nas epístolas anteriores, Salutati reitera – como ferramenta de reverberação constante do mesmo argumento – que a domesticação do regime florentino pelo senhoria de Milão comprometeria não somente a ordem interna das possessões florentinas, mas a paz de toda península [*Italiae pacem*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 174).

Considerações Finais

Tal como reverberado nas epístolas do chanceler florentino, a liberdade citadina, resguardada pelas rédeas das leis

law that reduces the domination to which dominium may lead without introducing the domination that can go with imperium. Perhaps good law in this sense is bound to have democratic support of some kind; we touch on that issue in the next section. But the fact of having majority support is certainly not a criterion of good law." PETTIT, P. *Op. Cit*., p. 182.

(Bignotto, 2021, p. 101), impede a proliferação danosa dos excessos e paixões licenciadas pela ascensão de governos viciosos (Cicero. *De re publica*. Livro I, XLV. 68) – pontuado pela ausência do consenso [*propinque sunt virtutibus vitia facilique depraviote potest medium ad extrema reduci*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 131). Ao ornamentar tal discurso, em acentuações teatrais, Salutati sublinha que Florença se apresenta como "[...] o único estorvo, obstáculo contra o curso desenfreado por toda a Itália daquela tirania que submete à misérrima condição tantas cidades, tantos burgos e tantos castelos [*Nos obiex, nos obstaculum soli sumus ne cursum perficiat per omnem Italiam ille tyrannicus dominatus, qui tot urbes, tot castra totque oppida miserrima condicione subegit*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 175).

Como expresso com maior afinco o paralelo entre a ideia de soberania com a irradiação da liberdade, enquanto uma defesa indissociável entre ambas as dimensões [*quae princeps iste populus pro libertate gessit sua*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 33), Salutati apontará que a não-liberdade (o eclipse da autoridade cívica) se apresenta precisamente na ausência da deliberação cidadã operante nas camadas internas na cidade. Ao tonificar tal argumento, Salutati indaga com tonalidades de franqueza (ao denunciar as mazelas da subtração da liberdade por Milão), o preceito de espoliação/privação da dignidade [*dignitate pristina spoliatos*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 45) de comunas, outrora libertas, submetidas ao jugo milanês. O discurso em intercessão à cidade ecoa como uma defesa tangente ao amparo ao legado consagrado pelo conjunto cidadão.

O louvor em manifestação à *libertas*, assim como hipótese de análise vigente, soa como uma prece afetuosa pela honra da

pátria [*redire in patriam, carissimus apud suos et honoratissimus habebatur*] (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 166), assim como ressaltado por Kantarowicz (1951, pp. 474 e 476-77), demarcada pelas heranças dos "[...] nossos antepassados, que lutaram por tanto tempo, ao custo de tanto sangue e sacrifício, tantos custos e conquistando tanta glória! [*set absit a nobis ut dominum habeamus perdita libertate, pro qua maiores nostri nosque etiam tam longo tempore, tanto sanguine totque laboribus, tot expensis, tanta cum gloria dimicavimus*]" (Salutati, C. *Contra maledicum...,* § 174).

Fontes Documentais

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições. Loyola, v. 6, 2012.

ARISTÓTELES. **Política**. [Ediçao Bilingue – tradução por A. C. Amaral e C. C. Gomes] Vega Universidade – Coleção Ciencias Sociais e Políticas, 1998.

CICERO. *De re publica*. *In:* BERNARDO, I. **O *De Republica* de Cicero**: natureza, política e História. Dissertação – FFLCH, Universidade de S. Paulo, São Paulo, 2012.

CICERO. **Dos Deveres** [***De Officiis***]. São Paulo – Martins Fontes [tradução do latim por Angélica Chiapeta; revisão da tradução por Gilson C. de Souza], 1999.

CICERO. *IN CATILINAM*. *In:* BARBOSA, Lydia Marina F. D. **As Catilinárias de Cícero**: tradução e estudo retórico. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019.

CICERO. *Pro Caelio*. *In:* MAURÍCIO, Sara M. M. **Cícero em defesa de Célio**. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) –

Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras; Universidade de Coimbra Coimbra, 2013.

LOSCHI, Antonio. *Invectiva in florentinos*. *In*: BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014.

SALUTATI, Coluccio. *Contra maledicum et obiurgatorem qui multa pungenter adversus inclitam civitatem Florentiae scripsit. In:* BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). C**oluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014.

SALUTATI, Coluccio. *Epistola ad Petrum Turcum. In:* BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014.

SALUTATI, Coluccio. *Italicis. In:* BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014.

SALUTATI, Coluccio. *Papae Bonifacio IX* (Ep.VIII). *In:* BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). C**oluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014.

Referências

ADVERSE, H. M. Republicanismo. *In*: L. Avritze; Newton Bignotto; Juarez G.; Heloisa Starling. (Org.). **Dimensões Políticas da Justiça**. 1ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, pp. 32-43, 2013.

BALDASSARRI, S. Like Fathers like Sons: Theories on the Origins of the City in Late Medieval Florence. MLN, Vol. 124, No. 1, Italian Issue, pp. 23-44, 2009.

BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). C**oluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Havard University Press, 2014.

BALDASSARRI, Stefano U. Coluccio Salutati and "*Florentina Libertas*" at the Humanist Crossroads. *In:* RICCIARDELLI, F. FANTONI, M. **Republicanism A Theoretical and Historical Perspective**. Viella s.r.l. - Kent State University, 2020.

BALDASSARRI, Stefano U. **La vipera e il giglio**: Lo scontro tra Milano e Firenze nelle invettive di Antonio Loschi e Coluccio Salutati. Tese de Doutorado – Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Studi Sul Medioevo e il Rinascimento - Facoltà di Lettere e Filosofia, 2011.

BENEVENUTO, F. R. de Souza; LORENTZ, L. Nacur. O princípio da igualdade e as perspectivas antiga e moderna. **Meritum** – Belo Horizonte – v. 3 – n. 1 – pp. 51-79, 2008.

BIGNOTTO, N. República dos antigos, República dos modernos. **Revista USP**, São Paulo, v. 59, p. 33-42, 2003.

BIGNOTTO, Newton. **Origens do Republicanismo Moderno**. Niterói: EDUFF (2ª ed.), 2021.

BLACK, Antony. **Political Thought in Europe**: 1250-1450. Cambridge: Cambridge University, 1992.

CARDOSO, Sérgio. Que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano. *In:* CARDOSO, Sérgio. (Org.) **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. Humanitas UFMG, 2004.

COSTA, R. Franco da. **A Pátria de João Pinto Ribeiro e dos demais repúblicos**: uma análise da cultura política da Restauração de Portugal de 1640. Rio de Janeiro – Multifoco, 2020.

D'ARAUJO, C**. A forma da república: da constituição mista ao Estado**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

D'ARAUJO, C. Origens: *Libertas*. *In:* Lilia M. Scwarcz; Heloisa M. Starling. (Org.). **Dicionário da República. 51 Textos Críticos**. 1ed.São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

DAL RI JR, Arno; DAL RI, Luciene. *Civis, hostis ac peregrinus* – Representações da condição de homem livre no ordo iuris da Roma Antiga**. Pensar**, Fortaleza, v. 18, n. 2, p. 328-353, mai./ago. 2013.

DE BLASI, G; DE VINCENTIIS, A. Un'età di invettive. *In:* _____. **Atlante della Letteratura Italiana**. Dir. S. Luzzatto - G. Pedullà, 1, Dalle origini al Rinascimento, a cura di A. De Vincentiis, Torino, Einaudi, , pp. 356-363, 2010

DE ROSA, Daniela. **Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico**. Roma: Aracne Editrice, 2014.

DYCK. Andrew. R. **A Commentary on Cicero**, *De Officiis*. The University of Michigan Press, 1996.

FLORENZANO, M. Notas sobre tradição e ruptura no Renascimento e na Primeira Modernidade. **REVISTA DE HISTORIA**, v. 135, p. 19-29, 1996.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**: (séculos XII-XIV). Campinas, SP: Editora da Unicamp; Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2011.

GONÇALVES, Soraia Nascimento. **Contribuições para a definição do orador ideal**: estudo e tradução do "orador" de Cicero. Tese de Mestrado (Estudos Clássicas) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras – Ulisboa, 2017.

KANTOROWICZ, ERNST H. *Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought. **The American Historical Review,** Vol. 56, No. 3 - pp. 472-492, 1951.

LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política**. Discursos Editorial, São Paulo, 1999.

MINEO, I. La repubblica come categoria storica. **Storica**, XLIII-XLIV-XLV, pp. 125-167, 2009.

PETTIT, P. **Republicanism**: a theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press, 1997.

RIBEIRO, F. A. Bem comum e comunidade: alguns fundamentos da política medieval italiana (séculos XIII-XIV). **SÆCULUM – Revista de História**, [38]; João Pessoa, 2018.

ROSSI, Andrea S. L'uso politico della storia antica negli scrittori della cancelleria fiorentina. **Laboratoire Italien** [L'officio del silenzio: i doveri del segretario (XV-XVI secolo), v. 23, 2019.

SANTOS, M. do R. Laureano. Aspectos culturais da concepção de justiça na Roma antiga. **Cultura -** Revista de História e Teoria das Ideias**,** Vol. 30, 2012.

SCHIRM, L. ***Le città d'Italia tutte piene son di tiranni***: tirania, bem comum, cidade e governo na península itálica da segunda metade do século XIV e início do século XV. Tese (Doutorado em História). Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, 2018.

SILVA, R. Republicanismo Neo-Romano e Democracia Contestatória. **Rev. Sociol. Polít**., Curitiba, v. 19, n. 39, p. 35-51, jun. 2011.

SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

VANNI, Massino. **Firenze è la mia Patria**: Coluccio Salutati e la nascita della'umanesimo. Porto Seguro Editore – Milão, 2022.

WITT, Ronald G. **Hercules at the crossroads**: the life, works, and thought of Coluccio Salutati. Durham: Duke University Press, 1983

AS VIAGENS DE RABBAN BAR SAWMA SEGUNDO A OBRA *THE MONKS OF KUBLAI KHAN EMPEROR OF CHINA*

Lunna Sant' Anna Souza

Sérgio Vinícius Lyrio Ganda

Introdução

O presente capítulo objetiva investigar a respeito das viagens realizadas por Bar Sawma, monge nestoriano pertencente ao século XIII. A fonte escolhida para compor o recorte investigativo é a obra *The Monks of Kublai Khan Emperor of China* escrita por Sir Wallis Budge e publicada em 1928. O autor foi um arqueólogo de origem britânica conhecido por realizar escavações em lugares como Egito e Mesopotâmia. Arnold (2021) lembra que grande parte de suas obras abarca temas relacionados ao Egito, tradução de textos, documentos e relíquias (Arnold, 2021, p. 31)

A iniciativa de conseguir acesso aos manuscritos se deu através do trabalho de tradução do texto realizado por um padre assírio denominado Paul Bedjan, o qual por sua vez fez a devida restauração do documento e o preservou. Budge utilizou dos escritos de Bedjan e assim fez sua própria tradução do idioma sírio para o inglês, ao mesmo tempo em que adicionou questões importantes sobre a fé nestoriana e o contexto histórico do século XIII com ênfase no domínio político mongol (Arnold, 2021, p. 33)

A obra traduzida narra as aventuras e história de dois monges chineses, Sawma e Marcos, os quais sob às ordens do imperador da dinastia Yuan, Kublai Khan, realizaram expedições ao redor da Ásia com destino a Jerusalém. A existência dos personagens foi por muitos anos desconhecida para os estudiosos (Arnold, 2021, p. 33) Nesse sentido, um dos objetivos da pesquisa consiste em não só resgatar os feitos memoráveis ocorridos durante a dinastia Yuan na China, mas também discutir à luz do debate científico o poder de influência do Império Mongol em diferentes lugares do planeta, inclusive no continente europeu.

Através das expedições de Sawma, rumo à Europa, também é possível investigar em que medida a troca de cartas e presentes entre as lideranças políticas de origem mongol e os monarcas europeus, evoca uma circularidade cultural latente estabelecida no século XIII, período de grandes transformações no âmbito político.

Rabban bar Sawma o viajante nestoriano

O diplomata, aventureiro, monge e viajante chinês Bar Sawma nasceu na China durante o governo imperial sob administração da dinastia Yuan aproximadamente entre 1220 - 1230 numa localidade conhecida como *Khan Balig* ou cidade de Khan, atualmente Pequim. De acordo com Budge (1928) Sawma proveio de família abastada, herdou do seu pai a descendência de nestoriano. Por longos anos seus pais Shiban e Keyamta não puderam dar à luz um filho homem para vir a ser o herdeiro. Quando o filho nasceu, após interceder aos céus, escolheram o nome ‘’Sawma’’ o qual significa ‘’ o jejum’’ (Budge, 1928, p. 40)

Já mais moço, Bar Sawma iniciou seus estudos em um dos melhores sistemas de educação da época. Nesse período recebeu instruções valiosas de um prestigiado professor que ficou responsável por instruí-lo nos ensinamentos eclesiásticos. Sempre devoto às suas crenças, a castidade e a humildade, eram elementos cruciais apregoados no estilo de vida que escolheu viver. A intensa dedicação a fim de compreender a complexa realidade do mundo espiritual o tornaram figura importante no exercício religioso. Logo, recebeu o grau de sacerdote e depois Guardião da igreja (Budge, 1928, p. 40)

Todavia o trabalho exercido na igreja não foi suficiente para saciar os desejos de seu coração, por isso decidiu viver o antigo sonho de se tornar monge nestoriano. Antes de partir para a nova jornada, dividiu seus bens entre os mais pobres e sob inúmeras súplicas de seus pais para que continuasse junto deles, tomou seu caminho rumo a um monastério no alto de uma montanha (Budge, 1928, p. 40)

A partir do que foi discutido no parágrafo anterior, parece oportuno pensar a respeito do processo de disseminação do Nestorianismo no contexto imperial chinês no decorrer do século XIII, uma vez que, o personagem fez parte dessa doutrina religiosa a qual influenciou suas expedições nos continentes asiático e europeu.

Dessa forma, o nestorianismo foi uma corrente cristã do século IV a.C., que nasceu no Império Bizantino, e, se separou da ortodoxia católica, por isso foi considerada heresia (Romero, 2021, pg. 84)

Tal como afirma Budge (1928) A expansão dessa vertente religiosa chegou à China no início do século VII através do trabalho missionário (Budge, 1928, p.14) Arnold (2021) lembra

que, ao contrário do Islã e do Budismo, a disseminação não ocorreu de maneira rápida. Em fins do século VIII existiam diversas igrejas nestorianas em território chinês (Arnold, 2021, p.42) As comunidades conseguiam manter seus serviços durante muitos anos, na medida em que, possuíam habilidades desenvolvidas nas áreas mercantis, medicina, matemática grega e leitura de textos de filosofia (Arnold, 2021, p. 43)

Após intensas perseguições políticas no século IX orquestradas por chineses contrários às bases nestorianas, no século XIII a atmosfera mudou, os nestorianos aproximaram-se dos centros de poder, dos líderes políticos de grande destaque (Arnold, 2021, p. 43) Sawma acompanhado de seu discípulo, Rabban Marcos, almejou peregrinar até Jerusalém a fim de confessar seus pecados (Arnold, 2021, p.47)

Sendo assim, seguiram viagem atravessando Bagdá, localidade na qual receberam boa recepção por parte dos nestorianos que ali viviam. Todavia, a missão não obteve êxito devido às intensas guerras e roubos ao longo do percurso, o que os obrigou a voltar para Bagdá e dar início a outra rota (Arnold, 2021, p. 52)

Quando retornaram a Bagdá, Mar Denha, o patriarca da cidade, nomeou Marcos como bispo e Sawma passou a ser uma espécie de ‘’ Visitador Geral’’ sua função era trabalhar como inspetor de igrejas e monastérios. A instituição do cargo modificou seu nome, logo, ficou conhecido como Rabban Bar Sawma (Arnold, 2021, p.52) Após a morte de Mar Denha, um dos integrantes do conselho de nobres e bispos tornou Marcos novo Patriarca do Leste. A ascensão à nova função e a estreita relação com Kublai, atual imperador da dinastia Yuan, influenciou a conversão de Abaca ao Cristianismo (Arnold, 2021, p.53) Abaca era bisneto do fundador do Império Mongol, Gengis Khan.

Arnold (2021) explica que, a elevação aos postos de trabalho corroborou para que os monges constituíssem peças-chave no âmbito das relações diplomáticas e religiosas. Com a morte do descendente direito do *Khan*, seu irmão assumiu o poder, entretanto governou por pouco tempo. Nesse sentido, Arghon, filho de Abaca, ascendeu ao trono (Arnold, 2021, p. 53)

Através da leitura da fonte, traduzida por Budge, é notório o desejo de Arghon em invadir a Síria e a Palestina a fim de conquistar Jerusalém. Entretanto, era crucial buscar ajuda dos reis no ocidente. Por isso ordenou ao patriarca que encontrasse o homem adequado para embarcar na empreitada como embaixador, o qual deveria contactar o papa, os monarcas de Bizâncio, França, Inglaterra e Itália. O nome escolhido foi Rabban Bar Sawma (Budge, 1928, p. 22)

A partir da nomeação teve início a jornada desafiadora do monge nestoriano rumo à Europa sob às ordens do líder mongol. Através da escrita deste capítulo além das relações político - diplomáticas em relação aos reinos ocidentais, também nas próximas seções será discutido a respeito de como o percurso das viagens resultou no forte intercâmbio cultural entre distintas civilizações na conjuntura política do século XIII. Para tanto, é primordial compreender o contexto sócio-político no qual o viajante estava inserido, no caso, as dinâmicas internas da dinastia Yuan. Tema do próximo debate.

As dinâmicas internas da dinastia yuan na china imperial (1279 – 1368)

A dinastia Yuan se refere a um período regido por parte dos mongóis, entre 1279 e 1368. Tendo em vista a forte atuação

do grupo à frente do governo, ofereciam benefícios à população geral, por exemplo, isenção de impostos e terras, além de aumentar a carga tributária dos chineses, em especial os camponeses.

No que tange a organização da estrutura social, os mongóis estavam alocados no topo das relações de poder na China Imperial, e foram os primeiros estrangeiros a dominarem a China por completo (Godoy, 2023, pág.21) o governo de Kublai Khan compreendia os chineses como inferiores aos mongóis.

> Uma das principais características do governo Yuan foi a adoção de políticas e instituições administrativas mongóis, embora também tenham mantido elementos da burocracia chinesa. Kublai Khan incentivou a assimilação entre os mongóis e os chineses, mas a sociedade chinesa era considerada inferior e subjugada (Godoy, 2023, p.21)

Todavia, mesmo com este domínio, a China possuía uma cultura artística multiétnica e colorida, que continha nas suas especificidades artísticas, o que representava a identidade e tradição dos povos que viviam na China Imperial, para além dos mongóis.

> No 16º ano da dinastia Yuan (1279), Kublai Khan (1215-1294) conquistou a dinastia Song do Sul, o que constituiu a primeira vez na história da China que um regime minoritário unificou o país. Os mongóis eram, de fato, um povo tipicamente nômade, e as suas armaduras douradas atravessaram o continente euro-asiático e tiveram grande influência na história mundial. Apesar de se tratar de uma época de grande integração, com os mongóis como principal grupo étnico, as artes da dinastia Yuan eram coloridas e multiétnicas. Para além das artes dos povos

> *Han* e Mongol, as artes dos povos Khitan, Tangut e Jurchen também deixaram legados entre os grupos étnicos mistos do norte (Li, 2013, p.33)

A dinastia Yuan fez com que a China Imperial passasse a utilizar alguns mecanismos e inventos para a exploração marítima e nas terras fora de seus territórios, seja utilizando canhões e foguetes para a guerra ou a bússola para se guiar no horizonte, como Wladimir Pomar (2003) destaca:

> A nova dinastia mongol, a Yuan, retomou a prosperidade e os inventos da dinastia Tang, permitindo um amplo florescimento manufatureiro e comercial. É desse período a ampla utilização da bússola nas navegações marítimas, da imprensa com tipos móveis, da pólvora em canhões e foguetes e de uma série de outros instrumentos e técnicas avançadas para seu tempo, como o astrolábio e o escapo, este último o mecanismo que regula o movimento dos relógios mecânicos (Pomar, 2003, p.27)

Dentre a expansão territorial da dinastia Yuan, a China anexou Xinjiang, iniciando uma relação conturbada do governo chinês com os uigures, povo habitante da Ásia Central, visando estabelecer domínio estratégico em um centro de comércio e intercâmbio cultural da Roda da Seda. Xinjiang se tornou um elo importante entre a China e o mundo ocidental, estabelecendo rotas comerciais seguras e desenvolvendo economicamente a terra conquistada. Outrossim, a administração imperial buscou construir boas relações com a Eurásia, criando inclusive uma moeda de papel para facilitar as relações comerciais com os povos estrangeiros (Godoy, 2023, p.22) Tal como explicita Godoy (2023) ao longo do texto:

> A cultura mongol exerceu uma influência expressiva durante a dinastia Yuan. Houve uma mistura de tradições culturais mongóis, chinesas e de outros grupos étnicos. Enquanto as tradições chinesas, como a pintura, a poesia e a caligrafia, continuaram a florescer, a cultura mongol também foi promovida e apreciada(Godoy, 2023, p..22)

Os mongóis tinham grande ligação com a dança e música, como o *Sanqu*[31], de maneira que, no momento que estão no poder da China Imperial, passam a tradicionalmente dar mais enfoque a estas culturas artísticas (Li, 2013, p. 34)

A valorização da cultura incentivou o intercâmbio cultural da China neste período, a capital escolhida por Kublai Khan, *Khanbaliq*, passou a estar cheia de estrangeiros da Eurásia, como burocratas, aristocratas, dançarinos, artesãos, músicos e missionários. Através da unificação do Império, orquestrada por Kublai khan, essa expressões artísticas e culturais passaram a integrar a sociedade e os diferentes grupos sociais, inclusive no que concerne a arquitetura do palácio da dinastia feita arquitetonicamente pelos povos Han, Mongol e Jurchen, e elogiado pelo viajante veneziano Marco Polo (Li, 2013, p.34) Conforme Li (2013) destaca a seguir:

> A relação entre o elegante e o popular era bastante singular durante a dinastia Yuan. Esta mudança de estatuto social Esta mudança de estatuto social obrigou os literatos a aproximarem-se do povo e a colaborar com os artistas na criação de *zaju*, o que levou ao aparecimento de um grupo de excelentes dramaturgos, como Guan Hanqing e Wang Shifu, cujos nomes marcam a história. O brilho O

[31] Segundo o autor *Sanqu* diz respeito a uma importante literatura de cunho artístico propagada por parte da dinastia Yuan.

> brilhantismo da pintura literária também surgiu nesta época de integração. Embora a aristocracia mongol governasse brutalmente, havia muito poucas inquisições literárias (Li, 2013, pág.34)

Embora o governo mongol tendo atitude autoritária e oferecendo vantagens aos mongóis em detrimentos dos outros grupos sociais, na dinâmica interna, a valorização da cultura, como a literatura, a música e dança, tendo como consequência a diversificação cultural dos diferentes povos da China Imperial, fizeram com que houvesse um ‘‘afrouxamento’’ da tentativa de controlar o pensamento desta diversidade de grupos étnicos, através da cultura, ainda assim, o governo exercia forte autoritarismo em relação os diferentes povos, ocasionando diversos conflitos internos no período, em especial com os chineses *Han*, que passaram a resistir contra o governo mongol gerando inúmeros focos de revoltas.

Tendo em vista o advento das rebeliões do *Han* com a corrupção do governo, a má gestão governamental e a brutalidade, autoritarismo contra os opositores, fizeram com que em 1368, a rebelião liderada por Zhu Yuanzhang conseguisse derrubar a dinastia Yuan, e iniciasse a dinastia Ming (Godoy, 2023), dando fim ao período de governo mongol.

Compreender e refletir a respeito das dinâmicas políticas ocorridas no âmbito da dinastia Yuan ao longo do século XIII, constitui mecanismo crucial de análise do plano conjuntural no qual Rabban Bar Sawma estava imerso. Mesmo com advento de inúmeros conflitos internos, prevaleceu intensa troca cultural com o ocidente através da Rota da Seda.

A empreitada de Sawma rumo à Europa como embaixador durante o reinado de Arghon, a fim de conquistar Jerusalém,

também colaborou para estreitar essa relação diplomática. Estratégia política, a qual será discutida com maior ênfase ao longo do texto.

Rabban bar Sawma em missão diplomática à Europa

Nesta parte do texto será discutido sobre a trajetória do viajante nos locais por onde passou, os desafios encontrados e suas perspectivas em relação a esses novos territórios tão distantes de sua terra natal. Para tanto, é crucial refletir sobre os desdobramentos ocorridos no decorrer dessa empreitada política e diplomática, a fim de analisar o intercâmbio cultural estabelecido durante as viagens e a produção de cultura durante o século XIII.

A partir da perspectiva apresentada por Budge (1928) antes de iniciar a jornada, Arghon entregou a Sawma a escrita de despachos destinados aos reis gregos e romanos, o envio de presentes e uma espécie de tábua de ouro, denominada *Paizah*[32], junto com documento escrito, concedido por parte dos líderes mongóis apenas aos altos funcionários eclesiásticos, militares e civis. Ademais, levou consigo uma carta de autoridade do Patriarca, o qual encaminhou também presentes destinados ao Papa. Acompanhado por sacerdotes, seguiu caminho (Budge, 1928, p. 22)

O primeiro destino de sua viagem foi Bizâncio, Bar Sawma embarcou em um navio no Mar Negro também conhecido

[32] De acordo com a tradução realizada por parte do autor, diz respeito a uma tábua com inscrições feitas em idioma mongol. A fonte apresenta a imagem de um exemplar feito de prata.

como Mar de Meca ou Grande Mar. Em poucos dias chegou até a cidade de Constantinopla (Krumbacher, 1897, p. 1054) O imperador bizantino Andrónico II o recebeu bem, deu-lhe comida e bebida. Logo após, visitou as principais igrejas, templos, túmulos dos santos e relíquias consideradas santas. Depois de ter conhecido esses lugares, pediu permissão ao imperador para continuar a jornada em direção ao país dos francos. O líder bizantino o deixou partir levando consigo ouro e prata (Budge, 1928, p. 23)

A tramitação de cartas, presentes, ouro e prata entre as lideranças europeias, e o viajante Sawma possibilita refletir sobre o aspecto cultural da época. O historiador brasileiro José d' Assunção Barros (2005) ao trabalhar o conceito de cultura a partir da noção de ''Práticas e Representações'' elaborada por Roger Chartier, concorda com o historiador francês, que toda e qualquer realização cultural de determinada sociedade recebe o nome de ''práticas culturais'', as quais abarcam a produção de objetos produzidos em algum momento histórico, mas também os modos de vida desses povos (Barros, 2005, p. 131)

Por meio da perspectiva teórica apresentada, é perceptível através da leitura da fonte, que as trocas de cartas e pedras preciosas, símbolo de recompensa e ferramenta de comunicação, no caso da carta, identificam a latente circularidade cultural entre as distintas sociedades que faziam parte do medievo.

Outrossim, a prática das viagens, atividade importante no contexto sócio-político medieval do século XIII, atuou como facilitador no intercâmbio de culturas tão distintas. O que desconstrói a ideia de uma época improdutiva, estática e ausente de cultura.

A caminho de Nápoles, Roma e Gênova

Antes de deixar Constantinopla, já caminhando em direção ao cais, fez questão de ir visitar um mosteiro localizado às margens do mar no qual possuía uma relíquia antiga muito famosa, a cabeça de João Crisóstomo. Depois da visitação embarcou e seguiu em direção ao Mar Mediterrâneo. O trajeto durou longos dois meses, e apesar da exaustão contemplou as belezas naturais de alguns lugares, tal como o Monte Vesúvio (Budge, 1928, p. 23)

Em Nápoles encontrou com Carlo Martel de Nápoles, filho de Carlo II, e explicou-lhe tudo sobre sua missão. Por sua vez, o rei o recebeu com grande honraria. Nesse período a frota naval de Carlo II estava imersa num conflito contra Jaime II, rei de Aragão. O fim do confronto rendeu vitórias ao rei Jaime II. Tudo isso foi presenciado por Sawma (Budge, 1928, p. 23)

Partindo de Nápoles, seguiu por terra até chegar a Roma. A viagem durou alguns dias e logo quando adentrou a cidade, entrou em contato com os cardeais responsáveis por administrar o trono papal a fim de avisar a respeito das importantes cartas enviadas por parte de Arghon ao Papa. Três dias depois, foi convidado a apresentar os objetivos de sua missão. Rabban Bar Sawma então contou sobre o forte anseio de Arghon em resgatar Jerusalém das mãos daqueles considerados infiéis e fez menção da estreita relação entre a Igreja Nestoriana e o Rei dos Mongóis (Budge, 1928, p. 23)

Todavia, os cardeais responderam que não poderiam conceder resposta no tocante ao assunto tratado na carta escrita por Arghon até que um novo papa fosse eleito. Tendo em vista esse impasse partiu para Gênova. Por lá, visitou a catedral de San

Lorenzo e admirou a famosa embarcação conhecida como Sacro Catino. O próximo destino escolhido foi Paris na busca por encontrar com Filipe IV (Budge, 1928, p. 23)

Ao final desta seção cabe refletir em que medida o estreitamento das relações diplomáticas entre o Império Mongol e os reinos Cristãos resultou não só na intensificação das trocas culturais e influência dos mongóis em distintas localidades do globo, mas também é válido destacar, por meio do estudo da fonte, a tentativa de aliança política através da expedição orquestrada por Sawma, enviado de Kublai Khan, em prol de objetivo em comum. Exercer total controle em relação à Cidade Santa.

Logo, entende-se que no xadrez político, mesmo com as diferenças entre a Igreja Ocidental e o ideal defendido por parte da vertente Nestoriana, quando se trata de Jerusalém e expulsão dos muçulmanos considerados infiéis, a Cristandade se torna uma só.

A viagem a Paris

Rabban Bar Sawma sai da Itália e viaja a Paris, logo em sua chegada, envia um mensageiro para anunciar ao rei Filipe IV, o Belo sua chegada na cidade. Foi recepcionado com honra pela realeza, leu a carta de Arghon e também o entregou presentes, ao longo da conversa, o rei afirmou que estavam preparados para enviar força bélica a fim de ajudar os mongóis a restituírem Jerusalém dos muçulmanos. Além da negociação com o monarca, Sawma também teve a oportunidade de visitar locais históricos, tal como descreve Budge (Budge, 1928, p.23)

> Sawma permaneceu em Paris por um mês e durante esse tempo foram-lhe mostradas as instituições educacionais de Paris, com seus 30.000 alunos, que eram mantidos pelo rei. Um dia ele foi levado para a igreja de St. Denis, contendo o mausoléu dos reis da França, e em outro dia para a famosa Sainte Chapelle. Nesta última, o rei o levou até uma câmara dourada, e trouxe um cofre de berilo ou cristal e mostrou a ele a Coroa de Thom que, ele disse, seus ancestrais trouxeram de Constantinopla. (Budge, 1928, p. 23)

Na viagem a Paris, é perceptível como o governo francês quer mostrar a cultura e as tradições que eles compreendiam como as mais nobres. Nesse sentido, a relação político-diplomática configura uma troca cultural, haja vista que, o viajante teve total acesso a história da monarquia francesa, ao Mausoléu dos Reis da França ou no templo de *Sainte Chapelle*.

Em ambos os casos o objetivo consistiu em reafirmar o status, o poder e a cultura, aspectos considerados importantes para Filipe IV os quais deveriam também ser valorizados por Bar Sawma. Ao passo que a interação entre o rei e o monge ocorre, Sawma também reafirma o principal objetivo dele e de Arghon com as viagens no território ocidental, ou seja conseguir apoio e força para recuperarem Jerusalém dos muçulmanos, como expresso na fonte:

> O rei prometeu enviar um de seus nobres para levar sua resposta a Arghon, e Sawma, tendo recebido dele presentes e roupas valiosas, partiu para Gasconha para ver o rei da Inglaterra, Edward I. (Budge, 1928, p.22)

Após muitas negociações Sawma recebeu a promessa de Filipe IV, de que iria mandar um nobre entregar a resposta ao rei Arghon, em relação ao projeto de restituir Jerusalém. Já com a

resposta em mãos, partiu para Gasconha, a fim de conversar com o rei da Inglaterra, Eduardo I (Budge, 1928, p.23)

Visita aos ingleses

Tendo cavalgado por vinte dias após sair da França, Bar Sawma chegou na Inglaterra e seguiu para uma audiência com o rei Eduardo I. Durante a reunião, ele apresentou a carta do rei mongol, a fim de buscar a resposta da Inglaterra quanto a mesma questão com a França e outras viagens, sendo a busca de mais aliados e poder militar para o projeto de retomada da Terra Santa Jerusalém, tendo entregado também os presentes de Arghon (Budge, 1928, pág.23)

Eduardo I declarou a concordância da Inglaterra em relação a Arghon, sobre a questão político-religiosa de Jerusalém, em seguida, o rei inglês ordenou que Sawma celebrasse a Eucaristía (Budge, 1928, pág.23) Após a concordância inglesa quanto a Jerusalém, Bar Sawma saiu da Inglaterra.

> Depois de mais conversa, o rei deu a Sawma muitos presentes e dinheiro para custear suas despesas de viagem. Após entregar seus despachos aos vários reis, o monge retornou à Itália e passou o inverno em Gênova (Budge, 1928, p.23-24)

Ao seguir viagem para Gênova, por lá conheceu um cardeal que estava na Alemanha. Expressou sua mais profunda reclamação no tocante à longa espera de um ano para nomeação de um Papa. Tendo em vista que, precisava urgente conseguir o apoio formal do papado sobre a tentativa de retomar Jerusalém. Depois de ouvi-lo, o cardeal prometeu pressionar o papado. Todavia, a ajuda não foi necessária, na medida em que, Sawma

terminou por descobrir a respeito da nomeação de um novo Papa, cujo nome era Nicolau IV. O alto dignitário da Igreja conversou com o Papa, o qual pediu que Sawma fosse para Roma (Budge, 1928, pág.24)

> E ele lhe contou sobre sua conversa com Sawma. Então o Papa, Nicolau IV, enviou um mensageiro pedindo a Sawma e seus companheiros que viessem para Roma, e delegou um bispo metropolitano e muitos clérigos para irem encontrá-lo (Budge, 1928, p.24)

O Papa recebeu o Bar Sawma com honra, após o viajante ter apresentado a carta e os presentes de Arghon. O líder religioso o convidou a participar do festival da Páscoa em Roma e ficar por mais tempo, após alguns dias, ele celebrou a eucaristia conforme os ritos nestorianos e a congregação concordou, mesmo com as diferenças entre o nestorianismo e o catolicismo ocidental. O Papa celebrou a missa e Sawma participou da oferenda de suas mãos (Budge, 1928, p.24)

As viagens de Sawma à Europa permite refletir sobre as nuances presentes no âmbito da relação política entre o ocidente e o oriente. Ao negociar o apoio com Eduardo I da Inglaterra, é notório que o projeto de retomar Jerusalém foi posto em primeiro lugar em detrimento das diferenças religiosas. Nesse sentido, cabe afirmar que, embora o Nestorianismo tenha sido considerado uma heresia, nesse momento, as regras do xadrez político mudaram, tendo em vista a necessidade de alcançar objetivos em comum.

Considerações finais

Ao final do debate, conclui-se que o advento das viagens de Rabban Bar Sawma corroborou para intensificar as relações político-diplomáticas entre a China Imperial durante a dinastia Yuan e a Europa, tendo em vista a busca incessante de consolidar aliança de cunho político em prol do projeto político-religioso, a retomada de Jerusalém.

Conforme discutido ao longo do capítulo, embora existissem diferenças entre a Igreja Católica no Ocidente e o Nestorianismo, o desejo de controle territorial e demonstração de autoridade, atuou como sentimento unificador entre as duas vertentes religiosas. Nesse sentido, constatou-se que existia forte influência política dos mongóis em diferentes localidades durante a dinastia Yuan, período para a História Chinesa, marcado por intensas explorações marítimas, investimentos em arquitetura dos palácios e conquistas de terras distantes, conforme discutido no texto.

Ademais, as expedições do monge nestoriano também corroboraram para o estreitamento do intercâmbio cultural entre o povo mongol e os europeus. Através do horizonte teórico a partir da noção de "Práticas Culturais'' segundo Roger Chartier, analisamos a troca de presentes, pedras preciosas tais como ouro e prata e o envio de cartas, objetos culturais produzidos por essas sociedades.

Outrossim, a leitura da fonte possibilita pensar sobre as dinâmicas de interação no âmbito religioso, por exemplo, durante a missa de celebração da Páscoa, liderada pelo Papa Nicolau IV, em Roma, Sawma teve a oportunidade de realizar a eucaristia mesmo tendo descendência nestoriana.

Por fim, os resultados encontrados através da pesquisa evidenciam forte interação cultural durante o período, o que contrasta com a percepção de retrocesso e improdutividade atrelado ao medievo.

Referências

Fonte

BUDGE, E. A. Wallis. **The Monks of Kubilai Khan:** Emperor of China, trad. E Wallis Budge. London 1928. Disponível em: https://archive.org/details/monksofkublaikha0000eawa/page/n12/mode/1up Acesso em 23 fev 2025

Bibliografia

ARNOLD, Matheus Bolson. **Orientalismo de um Orientalista:** Uma Análise sobre a obra *The Monks of Kublai Khan Emperor of China* (1928). 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021

Disponível em: https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/UFRGS-2_b03001143b0037327b8481aed121d56b Acesso em 22 fev. 2025

BARROS, José D' Assunção. **A História Cultural e a contribuição de Roger Chartie**r. Diálogos. Maringá, v. 9, n.1,

p. 125 - 141, 2005. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/41422. Acesso em 22 fev. 2025

GODOY, Guilherme Cezário. **A situação dos Uigures na China**: o papel do Partido Comunista chinês e as ações de Xi Jinping. Orientador: Paulo Wrobel. 2023. 46 f. TCC. (Graduação) - Curso de Relações Internacionais, Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

KRUMBACHER, Karl. **Geschichte der byzantinischen Litteratur** : von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453). München, 1897. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_uqsUAAAAYAAJ/page/n5/mode/2up Acesso em: 22 fev. 2025.

LI, Xifan. **A General History Of Chinese Art.** Beijing Normal University Press (Group) Co, LTD, 2013.

POMAR, Wladimir. **A Revolução Chinesa**. São Paulo: UNESP, 2003.

ROMERO, Eduardo Luque. **Los Nestorianos en la ruta de la seda**. **Asiadémica.** 2021 Disponível em: https://raco.cat/index.php/asiademica/article/view/386268

Acesso em 22 fev 2025

O TRIUNFO DA MEMÓRIA E A MEMÓRIA DO TRIUNFO: O FÓRUM DE AUGUSTO E A HISTÓRIA ROMANA RECRIADA EM PEDRA

Macsuelber de Cássio Barros da Cunha

Introdução

As construções sempre tiveram o poder de manter determinadas memórias vivas, evitando o esquecimento, de modo que muitos se utilizaram das construções para perpetuarem dadas memórias. Neste sentido, as obras arquitetônicas tinham como uma de suas funções a de preservar uma memória ao representar ou ao aludir a determinados fatos, eventos ou pessoas, de modo que aqueles que se deparavam com estes lembretes em forma de construção deveriam recordar os eventos e pessoas relacionados àquela obra.

Apesar de as memórias individuais não serem incorporadas por outra pessoa, elas podiam ser compartilhadas, de forma que ao serem verbalizadas na forma de uma narrativa ou representadas por uma imagem visual, elas passavam a fazer parte de um sistema simbólico intersubjetivo (Assmann, 2008: 50), o que permite sua análise. Neste trabalho objetivamos analisar este sistema simbólico intersubjetivo ao qual as memórias, compartilhadas e representadas no complexo arquitetônico do Fórum de Augusto, fazem parte.

Este complexo, além de abrigar um templo dedicado a Marte Vingador, contava com pórticos e a galeria dos *summi uiri*, a Sala do Colosso, a estátua representando uma quadriga, dentre

outras características. Ao tratar deste complexo arquitetônico, buscamos analisar sua relação simbólica com a temática triunfal e sua importante função ligada à memória, se constituindo numa verdadeira aula da história de Roma selecionada por Otávio Augusto, considerado o primeiro imperador romano, na qual ele se colocou como descendente dos deuses tutelares de Roma e de seus fundadores, e como o legítimo continuador de um passado glorioso, ao mesmo tempo em que se apresentou como o responsável pelo presente de prosperidade e grandeza, e o modelo a ser seguido no futuro.

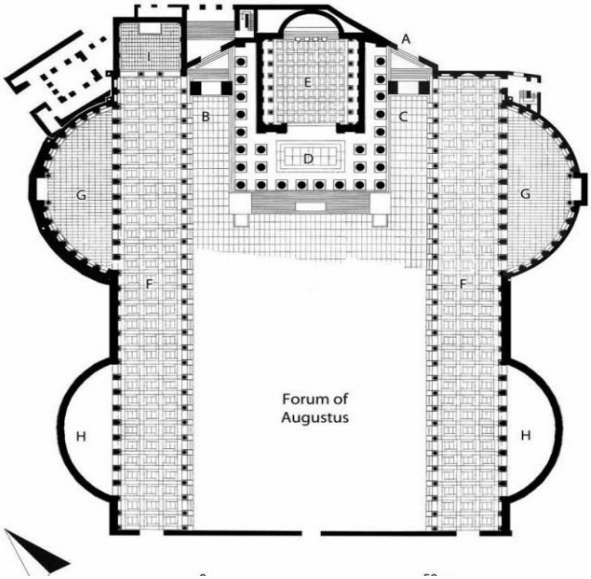
Otávio Augusto e a Construção de seu Fórum

O deus Marte desempenhou um importante papel ao longo do governo de Augusto. Tal governante se orgulhava de ter Marte como um de seus ancestrais, assim como tinha Vênus, de tal modo que esta era representada como a mãe de Eneias, cujo filho Ascânio/*Iulo* deu origem à *gens Iulia* e fundou a cidade de Alba Longa, de onde vieram posteriormente Rômulo e Remo, que eram filhos de Marte. Em 42 a.C., na batalha de Filipos, Otávio prometera a construção de um templo dedicado a este deus para vingar a morte de seu pai Júlio César; e foi neste templo também que Augusto abrigou os estandartes romanos recuperados dos partos em 20 a.C.

Não há um consenso quanto à possível data do início dos trabalhos. O que é certo é que o templo prometido em 42 a.C. foi consagrado apenas no ano de 2 a.C., embora o Fórum já houvesse sido inaugurado antes desta data, como afirma Suetônio (*A Vida dos Doze Césares,* Vida de Augusto, XXIX). O Fórum possuía grandes proporções (Fig. 01), e era composto de partes diversas,

de modo que se levarmos em conta todo o espaço construído, suas dimensões eram por volta de 120 x 120 metros; e se considerarmos apenas a área retangular descoberta, suas medidas eram de cerca de 50 x 70 metros (Meneghini, 2009: 60).

Figura 01: Planta do Fórum de Augusto:

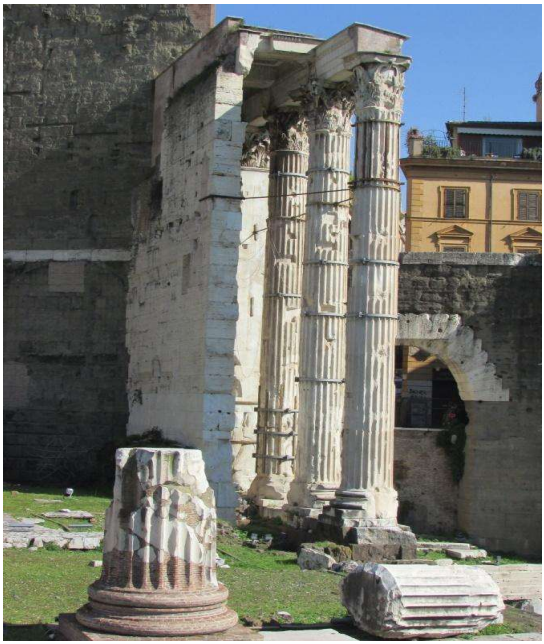


A. *Arco dei Pantani*; B. Arco de Druso; C. Arco de Germânico; D. pronau do Templo de Marte Vingador; E. cela do Templo de Marte Vingador; F. pórticos; G. êxedras maiores; H. êxedras menores; I. Salão do Colosso (Shaya, 2013: 86).

O templo estava centralmente posicionado na extremidade nordeste do Fórum de Augusto, exatamente em frente à entrada principal do Fórum. O templo estava sobre um alto pódio de 3,55 m de altura e que media 50 x 36 m; suas colunas

mediam mais de 17 metros de altura (Fig. 02), de modo que o templo, sobre o pódio, tinha cerca de 30 metros de altura (Ungaro, 2013a: 126; Meneghini, 2009: 61).

Figura 02: Fórum de Augusto. Colunas do Templo de Marte.



Fonte: Foto tirada pelo autor em 17/02/2019. Roma.

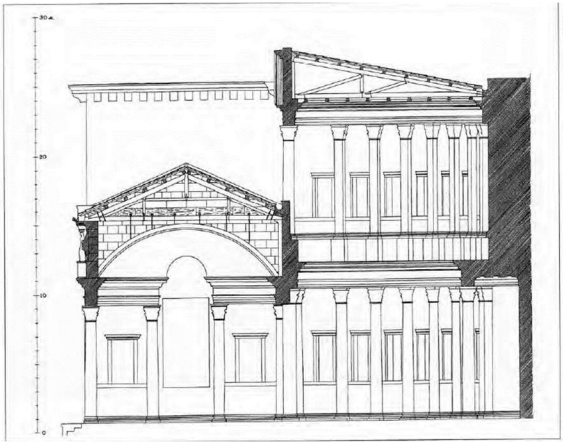
Fechando toda a lateral direita e esquerda do Fórum havia pórticos de 13 metros de largura, nos quais, provavelmente, se encontravam outras entradas de acesso. Cada pórtico possuía duas êxedras, sendo que as duas próximas ao templo eram ligeiramente maiores que as outras, de modo que as duas menores diferiam das maiores apenas pela ausência de grupos maiores de

escultura em seu centro (Geiger, 2008: 118). No fim do pórtico norte, em sua extremidade que ficava próxima ao templo, havia um espaço quadrangular de 12 x 13 m, a sala do colosso (Fig. 01 I e 09).

Êxedras

Segundo Paul Zanker (1984: 10), as êxedras do Fórum de Augusto nasceram da necessidade de amplos espaços cobertos, protegidos do barulho, já que o Fórum tinha sido projetado para servir aos tribunais e às atividades educacionais e administrativas. Esse autor sugere que a falta de espaço deu origem a esta moderna solução, de forma que por meio das êxedras o arquiteto pôde aumentar consideravelmente o espaço.

Figura 03: Fórum de Augusto. Seção reconstrutiva do pórtico meridional e da êxedra maior



Fonte: (Meneghini, 2009: 72).

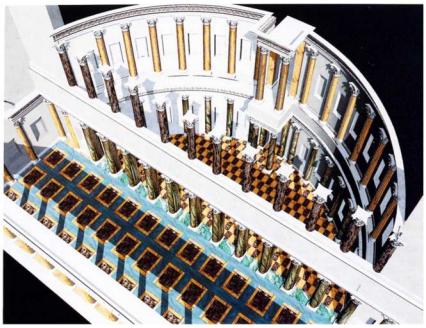
Atualmente há um consenso de que existiram quatro êxedras, sendo que as duas êxedras menores, mais distantes do templo, posteriormente foram destruídas para a construção de outros fóruns imperiais. Como ainda pode ser visto nas ruínas (Fig. 05), as êxedras maiores (Fig. 01 G) possuíam dois níveis e tinham nichos entre as pilastras em ambos os níveis (Fig. 06). Não há dúvidas quanto ao número de nichos em cada êxedra: havia quinze nichos no nível inferior, sendo um nicho no centro, ladeado por sete nichos de cada lado; quanto ao nível superior, ele também foi organizado em grupos de sete nichos (Geiger, 2008: 99-101). O nicho central (Fig. 07), em cada uma das êxedras, era maior do que os outros, tanto em largura quanto em altura, e abrigava importantes estátuas. Segundo Ovídio (*Fastos*, 5. 563-566),

> Ali (Marte) vê Eneias, que carrega o caro peso,
>
> e todos ancestrais dos nobres Júlios.
>
> Ali vê Rômulo, co'as armas conquistadas
>
> e, ao fundo, os nobres feitos dos heróis (Ovídio. *Fastos*, 5. 563-566).

Acredita-se que as estátuas de Eneias carregando Anquises e segurando a mão de Ascânio, representando sua fuga de Troia, estaria no nicho central da êxedra ao norte, e em ambos os lados deste nicho estariam as estátuas dos reis de Alba Longa e dos ancestrais da *gens Iulia*; enquanto que a estátua de Rômulo levando os *spolia opima*, estaria no nicho central da êxedra ao leste, flanqueado pelas dos *summi uiri* de Roma. Estas estátuas

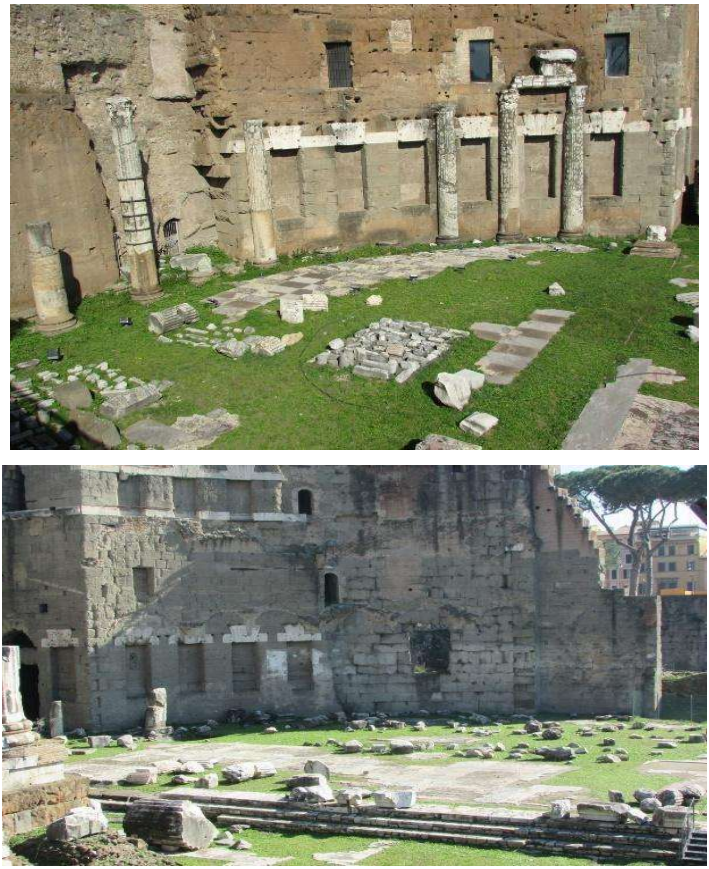
dispostas nos nichos centrais possuíam estreita relação com as figuras de Vênus e Marte que estavam no frontispício do templo, de modo que a proximidade entre os dois deuses do frontão e as estátuas centrais das êxedras refletia a relação deles em suas narrativas mitológicas, de tal modo que Eneias estava na êxedra mais próxima de sua ancestral Vênus, enquanto Rômulo estava na êxedra mais próxima ao seu ancestral Marte.

Figura 04: Fórum de Augusto. Reconstrução em 3D do pórtico com uma das êxedras menores



Fonte: (Ungaro, 2002: 111)

Figura 05: Fórum de Augusto. Ruínas da êxedra norte e da êxedra leste onde pode-se ver os nichos inferiores e superiores. Fotos tiradas pelo autor em 17/02/2019. Roma.



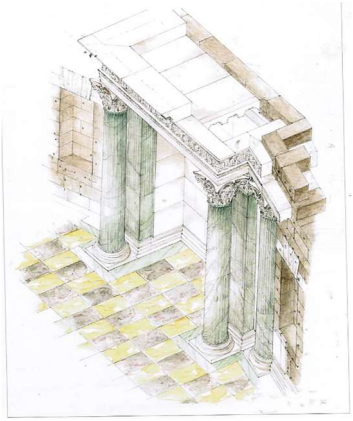
Fonte: Fotos tiradas pelo autor em 17/02/2019. Roma.

Segundo Favro (2008: 230), a passagem de Ovídio citada anteriormente revela a importância de imagens e da sinalização verbal na transmissão de informações, além de confirmar a base de conhecimento compartilhada do público, de modo que grande parte das pessoas em Roma conseguia identificar as figuras exibidas e seus papéis nas complexas genealogias e mitos romanos. De acordo com esta autora, a justaposição de Eneias e Rômulo nas êxedras opostas desafiou os visitantes a procurar em suas memórias uma narrativa que justificasse tal associação.

Figura 06: Fórum de Augusto. Reconstrução em 3D da êxedra norte

Fonte (Ungaro, 2013a: 160-161).

Figura 07: Fórum de Augusto. Reconstrução em 3D do nicho central de uma das êxedras maiores



Fonte: (Ungaro, 2013a: 125).

Por meio desta iconografia, Augusto deu uma expressão material à sua origem divina, tal e qual ele havia propagado por diversos meios, exaltando a relação entre si e esta linhagem divina, ligando-se à história de Roma e a personagens como Eneias, Rômulo, Marte e Vênus. Segundo Zanker (2005: 233), o mais decisivo no programa iconográfico do Fórum de Augusto, no que se refere à parte mitológica, foi a combinação entre o mito de Troia e a lenda de Rômulo, em tal medida que, do modo como Virgílio a havia grafado, Augusto era o principal representante de uma linhagem divina que possuía Marte e Vênus como antepassados, já que Eneias, filho de Anquises e Vênus, era visto com um dos mais importantes antepassados da *gens Iulia*, visto que ele era o pai de Ascânio/Iulo que, como se dizia, havia fundado a cidade de Alba Longa. Desta linhagem descendia Reia Silvia, que seduzida por Marte, engravidou e deu à luz os gêmeos

Rômulo e Remo, sendo Rômulo o fundador de Roma e seu primeiro Rei. Deste modo, Augusto se apropriou do passado de modo a recriar uma história na qual o seu nome e o de sua família estivessem diretamente ligados às histórias mais sacras para os romanos.

Percebe-se, portanto, a estreita relação da construção do Fórum de Augusto com sua política que sabia unir o engrandecimento da capital do Império por meio das obras públicas, com a valorização do passado e das tradições dos antepassados, selecionando e manipulando fatos históricos e narrativas mitológicas e lendárias, conseguindo com isso ligar a sua história com o passado mítico de Roma, estabelecendo um elo entre presente, passado e futuro, a fim de criar uma memória focada em seu nome e em seus feitos.

A Galeria dos *Summi Viri*

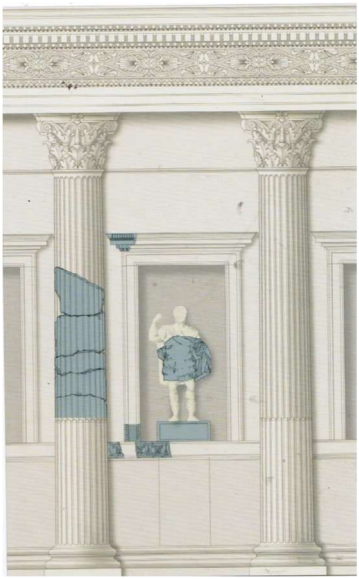
Dando continuidade às êxedras, ao longo das paredes dos pórticos (Fig. 01 F) havia nichos retangulares, que ficavam posicionados entre colunas de *giallo antico* e possuíam as estátuas honoríficas, em mármore e de corpo inteiro, de grandes homens (históricos ou míticos) do passado de Roma, os *summi uiri*. Esta galeria que reunia importantes personalidades foi uma das inovações de Augusto e expressa, a nosso ver, seu desejo de se inserir no *continuum* da história romana.

> Ele encheu seu fórum de imagens e inscrições que comemoraram a expansão do Império através do tempo. Famoso por alegar que encontrou Roma uma cidade de tijolos e transformou-a em mármore, Augusto realizou uma transformação da história pública de Roma que foi

> igualmente impressionante: ele tornou-a um grandioso arranjo imperial de mármore e monumentos. Nos *summi uiri*, 753 anos de história romana estavam em pedras que pareciam garantir a própria permanência das ideias lançadas nelas. E todas as pedras e suas histórias pertenciam ao ainda mais magnífico Fórum de Augusto (Shaya, 2013, p. 89).

No que se refere aos aspectos físicos da galeria, as molduras dos nichos eram muito variadas, os tipos fundamentais de entalhes eram colocados tanto verticalmente quanto horizontalmente; havia ainda uma faixa horizontal abaixo dos nichos com decoração floral e uma cornija ricamente decorada acima das molduras (Fig. 08). As estátuas tinham que ter uma profundidade de cerca de 50 centímetros. Abaixo de cada estátua um breve *titulus* continha o nome do indivíduo e um longo *elogium* que recontava os serviços de cada um para a República. Tanto os *tituli* quanto os *elogia* eram inscritos em mármore.

Figura 08: Fórum de Augusto. Reconstrução de um nicho no pórtico



Fonte: (Ungaro, 2013a: 163).

Devido às limitações das escavações, não se sabe o número exato de nichos e/ou das estátuas existentes nos pórticos, e acredita-se que no momento da inauguração havia nichos vazios para futuros ocupantes. A partir dos fragmentos encontrados nas escavações, sabe-se de alguns dos ocupantes da galeria dos *summi uiri*, além disso, sabemos da existência de algumas estátuas na galeria a partir de cópias que foram encontradas em diferentes localidades que construíram fóruns inspirados no de Augusto.

Segundo Eugenio La Rocca (1995: 81-82), a partir dos fragmentos e das cópias, é possível inferir que estavam lá os reis míticos de Alba Longa, como Eneias Sílvio, filho de Ascânio, Alba Sílvio, filho de Latino, e Procas Sílvio, filho de Aventino.

Entre os romanos, podemos citar Tibério Semprônio Graco, Mário, Sula, Júlio César Estrabão e muitos outros. Além disso, não faltava a presença de membros da família do *Princeps*, como seu sobrinho Marcelo, seu braço direito Agripa e seu enteado Druso.

Como salienta Josephine Shaya (2013: 87-89), o poder de um monumento reside na criação da ideia de um passado comum, de modo que os *summi uiri* ofereceram uma história sedutora e direta do crescimento do Império e da legitimidade de Augusto, mas essa história coletiva também envolvia esquecimento e perda. De acordo com esta autora, uma leitura atenta dos *elogia* sobreviventes sugere que a série de vidas e imagens inscritas de heróis romanos, fundadores, reis e generais contou uma história da criação de um Império que culminou em Augusto, de modo que a galeria dos *summi uiri* enfatizou uma narrativa augustana do passado em detrimento de outras, de modo que não encontramos vestígios de algumas importantes personalidades da República Tardia, como Cícero, Bruto, Cássio, Lépido e Marco Antônio. De acordo com esta autora, esse silêncio ressoa nas *Res Gestae*, quando Augusto (*Feitos do Divino Augusto*, I) afirma que teria libertado a República da tirania de uma facção, mas não cita nomes.

Não temos como saber como foi a recepção dos contemporâneos do Fórum de Augusto com relação a este complexo arquitetônico e ao programa estatuário presente nele. No entanto, no que se refere às inscrições que ficavam abaixo das estátuas dos *summi uiri* é importante destacar que o fato de grande parte da população ser iletrada não diminuía a função didática e instrutiva do Fórum de Augusto, nem sua capacidade de perpetuar uma memória moldada pelo *Princeps*, haja vista que tais inscrições poderiam ser lidas para uma audiência e assim ser

compartilhadas com muitos. Além disso, muitos daqueles que não conseguiam ler as inscrições eram capazes de decodificar certas características iconográficas presentes em algumas estátuas, já que alguns motivos iconográficos eram amplamente difundidos e vistos como padrão na representação de algumas personalidades, como, por exemplo, a representação de Eneias carregando o pai no ombro e puxando o filho pela mão.

Desta forma, por meio das personalidades escolhidas para compor a galeria, bem como pelos feitos exaltados nos *elogia* pertencentes a estas estátuas, podemos dizer que Augusto manipulou a história romana, selecionando o que lhe interessava ressaltar.

O Fórum de Augusto expôs magistralmente uma história de Roma recriada pelo *Princeps* e pelos que o cercavam, na qual ele e sua família possuíam papel de destaque. A história romana materializada no seu Fórum buscava manter vivo, na memória de todos, o nome de Augusto enquanto legítimo sucessor dos grandes homens do passado, de tal modo que ele figurava como o exemplo maior a ser seguido.

Podemos dizer também que a galeria dos *summi uiri* era a materialização arquitetônica de um dos aspectos ao qual Augusto ligou sua imagem ao longo de seu governo, ou seja, a valorização e restauração do *mos maiorum* e das antigas tradições, de modo que as estátuas honoríficas de importantes figuras republicanas o ligavam à história de Roma desde sua fundação (tal qual ele a representou), seja por pertencer à mesma linhagem divina de Eneias e Rômulo, por exemplo, seja por possuir as mesmas virtudes que os *summi uiri* corporificavam.

Sala do Colosso

A Sala do Colosso (Fig. 09) era um espaço quadrangular que ficava no fim do pórtico norte, na extremidade que ficava próxima ao templo de Marte. Vestígios arqueológicos encontrados no piso de mármore atestam a presença de umas *transennae*[33], que deveriam servir para proteger a estátua.

A estátua ficava no fundo da sala, sobre um pódio de *grotta oscura*, revestido de mármore *pavonazzeto*. Sobre o pódio pode-se ver a "pegada" do pé esquerdo, recortada no mármore, medindo cerca de 166 cm, e da ponta do pé direito. Acredita-se que o pódio abrigava a estátua do *genius* de Augusto,[34] provavelmente com toga e cabeça velada. Da estátua colossal, que media cerca de 11 metros de altura e que era feita em mármore grego de Paros, restam fragmentos das duas mãos.

[33] Espécie de grade ou divisória que poderia ser de diferentes tipos de materiais.
[34] Cujo culto havia se iniciado em 7 a.C.

Figura 09: Fórum de Augusto. Ruínas da Sala do Colosso.

Foto tirada pelo autor em 17/02/2019. Roma.

A parede que ficava atrás da estátua colossal possuía placas de *giallo antico* delimitadas na parte inferior e superior por faixas em mármore branco de Luna. A maior parte da parede era revestida de placas de mármore lunense pintadas com um padrão que imitava tecido, com a presença de palmetas, flores de lótus, rosetas e ondas contínuas, com predomínio da cor azul e vermelha (Fig. 10) (Ungaro, 2004: 275-280; 2002: 114-120).

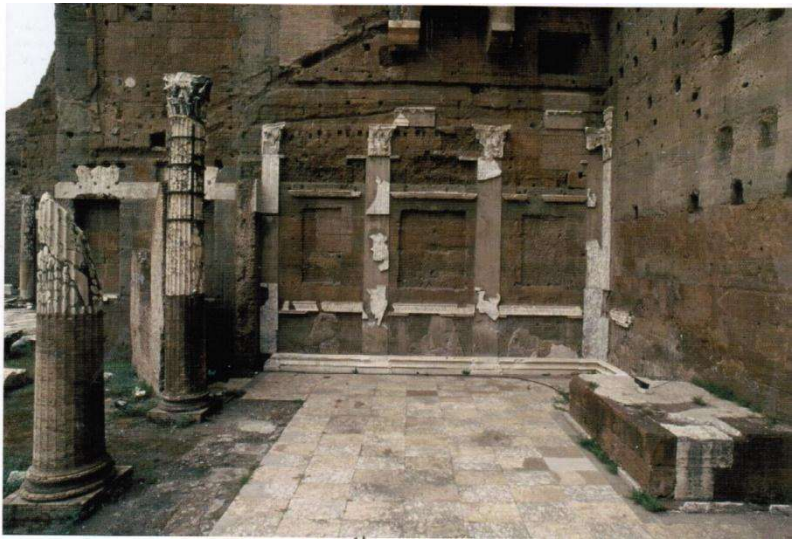
Figura 10: Fórum de Augusto. Reconstrução da sala do colosso

Fonte: Ungaro, 2013a, p. 145.

Suas paredes laterais possuíam decoração com ordem arquitetônica composta de quatro pilastras em *pavonazzeto* com capitéis coríntios em mármore branco. Os espaços entre as pilastras eram decorados com diferentes faixas horizontais. No nível próximo ao chão, uma faixa em mármore branco de Luna dava continuidade às bases das pilastras, possuindo os mesmos entalhes destas. Sobre esta faixa se encontrava outra feita com placas de *giallo antico*, que era limitada por uma estreita faixa de mármore branco decorada com palmetas e flores de lótus. Acima desta faixa, atualmente podem-se ver espaços retangulares escavados no tufo, sendo que o retângulo central era maior que os laterais (Fig. 11). Estes retângulos não se encostam às pilastras,

nem à faixa inferior e nem à cornija superior. Além disso, acredita-se que nestes espaços se encontravam as pinturas de Apeles que, segundo Plínio, o Velho (*História Natural*, XXXV, 10, 27; XXXV, 36, 93-94), foram colocadas no Fórum por Augusto. Acima desta faixa com as pinturas estava uma cornija ricamente decorada que servia de divisão para a próxima faixa, onde se encontravam pinturas menores e que ia da cornija até o ponto de encontro entre o fuste e o capitel. A faixa entre os capitéis provavelmente era coberta com placas de mármore branco. Acima dos capitéis havia placas de mármore imitando uma arquitrave tripartida e supõe-se que sobre esta havia ainda uma cornija e os frisos que comporiam a decoração arquitetônica (Fig. 10).

Figura 11: Fórum de Augusto. Parede lateral da sala do Colosso



Fonte: Ungaro, 2013a, p. 146.

No que se refere às pinturas de Apeles, numa delas estavam pintados Castor e Pólux, junto com a Vitória e Alexandre *Magno*, enquanto a outra retratava a Guerra com as mãos amarradas para trás junto com Alexandre sentado no seu carro triunfal. Tais quadros aludiam ao próprio *Princeps*, estabelecendo uma associação entre ele e Alexandre Magno, tanto que anos mais tarde Cláudio mandou apagar o rosto de Alexandre de ambos os quadros e substituir pelo de Augusto (Plínio, o velho. *História Natural*, XXXV. 94). Segundo La Rocca (1995: 87), Alexandre entre os Dióscuros era como Zeus entre seus filhos, de modo que após a mudança dos rostos, ocorreu uma assimilação entre Augusto com Júpiter e de seus netos Cáio e Lúcio com os Dióscuros. Além disso, a pintura de Alexandre sobre o carro triunfal remetia ao triplo triunfo que Augusto realizou em Roma em 29 a.C., após sua vitória contra Cleópatra e marco Antônio, bem como remetia também à temática triunfal tão amplamente utilizada pelo *Princeps* ao longo de seu governo. Remetia claramente também à quadriga triunfal que ele havia recebido do Senado e que deveria possuir lugar de destaque no fórum.

A Quadriga Triunfal e o Título de *Pater Patriae*

É provável que a quadriga fosse feita em bronze, devia possuir tamanho maior que o natural e provavelmente estava localizada no centro da ampla praça do Fórum, em frente ao templo de Marte Vingador. Acrescenta-se que nela estava inscrito o título de *Pater Patriae* concedido a Augusto em 2 a.C. Em suas *Res Gestae,* Augusto afirma que:

> Desempenhando o consulado pela décima terceira vez, o Senado, a ordem equestre e todo o povo romano chamaram-me "Pai da Pátria" e determinaram que isso deveria ser inscrito no vestíbulo de minha casa, na Cúria Júlia e no Fórum de Augusto, sob a quadriga triunfal que me foi concedida por decreto do Senado (*Feitos do Divino Augusto*, XXXV).

A importância de tal título foi tanta, que segundo Suetônio (*A Vida dos Doze Césares*, Vida de Augusto, LVIII), Augusto o teria recebido com lágrimas nos olhos. O título de *Pater Patriae* sugeria uma importante relação familiar de respeito e observância, de modo que assim como os membros da família deviam obediência ao *pater familias*, a partir de agora também o povo romano devia honrar Augusto como pai da pátria, respeitando-o e seguindo suas diretrizes. De acordo com Favro (1992: 61), como um benevolente pai, Augusto exerceu controle sobre os romanos em todos os níveis. Ele interveio em todos os aspectos do ambiente urbano, construindo e reparando estruturas e remodelando disposições legais e administrativas para o cuidado urbano. Segundo La Rocca (1995: 76), enquanto *Pater Patriae*, ele era amado pela plebe por haver restituído a paz e a justiça entre as pessoas do vasto Império, de forma que este título ligou todo o povo do Império romano a Augusto segundo o vínculo de devoção que os filhos deviam aos seus pais. Para este autor, essa ligação era ainda mais sagrada se levarmos em conta o culto ao *Genius* de Augusto, de modo que o título de *Pater Patriae* "acrescenta um novo e definitivo elemento à imagem do *Princeps* ainda vivo, conferindo-lhe uma qualidade sobre humana que o colocava, bem antes da futura divinização, muito acima de todos os mortais" (La Rocca, 1995: 76).

Além disso, a quadriga simbolizava seu papel de triunfador por excelência e era mais uma expressão material a lembrar a população de seu triplo triunfo, que de certa forma marcou o início de seu poder, bem como serviu para exaltar todas as vitórias militares associadas ao *Princeps*, mesmo aquelas em que ele desempenhou um papel menor, como no caso da volta dos estandartes que estavam sob domínio dos partos, que apesar de ter sido uma vitória diplomática e não uma vitória militar, assim foi comemorada. Deste modo, mesmo não aceitando mais triunfos após 29 a.C., Augusto garantiu ao longo de seu governo uma contínua associação de si com a imagem do triunfador, além de limitar o número de triunfos concedidos a outros generais. Junto a isso, o título de Pai da Pátria tinha ainda importantes conotações.

De acordo com Zanker (1984: 24), o título de *Pater Patriae* possui profundas raízes num epíteto honorífico militar, já que aquele que era considerado o salvador na circunstancia crítica da guerra era honrado como *parens*, o que implicava um compromisso moral por parte daquele que foi salvo em relação ao seu salvador. De acordo com este autor, esta tradição de honra militar foi escrupulosamente observada no Fórum de Augusto, onde o *Princeps* aparecia como triunfador, circundado por generais vitoriosos.

E além da quadriga e de todos os outros elementos do complexo arquitetônico que remetiam para a temática triunfal e para os aspectos de guerra e paz, outro elemento que consideramos remeter a tal temática era a decoração do ático[35]

[35] Bloco de construção formando uma banda superior ou inferior; excepcionalmente, pode-se encontrar duas sobrepostas. Quando localizado na parte superior, é colocado acima de um entablamento, formado por um corpo

dos pórticos, ou seja, a parte superior da fachada, que ficava sobre as cornijas.

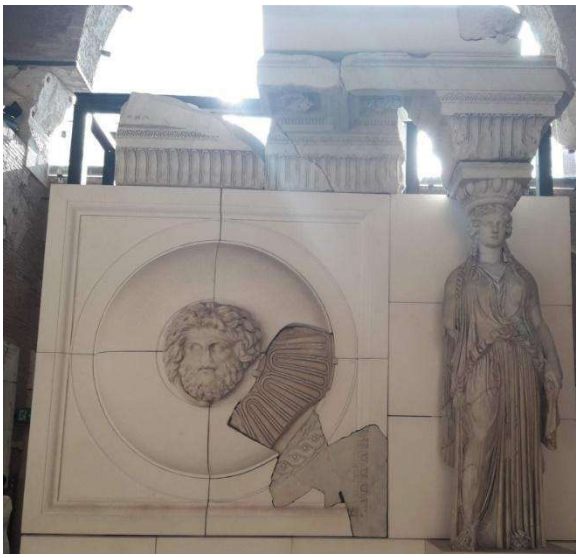
A Decoração do Ático

No ático estavam dispostas cariátides, que possuíam sobre a cabeça um aro, o *kyma* jônico e o ábaco[36] que imitava um *canistrum* (cesta) transformado em capitel, que suportava as partes projetadas do entablamento. Tais cariátides eram réplicas daquelas que se encontravam no *Erecteion*, na Acrópole de Atenas. Na parede de fundo entre as cariátides havia painéis quadrangulares esculpidos em blocos únicos de mármore que traziam na parte central elementos circulares que aludiam a escudos, cuja parte convexa possuía ao menos três motivos decorativos diferentes; a parte central continha cabeças masculinas, como a de Júpiter Amon (Fig. 12). Não há um consenso quanto ao significado de tais elementos decorativos.

retangular, mais largo do que alto, uma cornija e geralmente uma base (Ginouvès, 1992: 71-72).

[36] Um elemento plano e quadrado que coroa uma capital clássica. Dependendo da ordem, os lados são lisos ou perfilados, retos ou côncavos (Gorski; Packer, 2015: 363).

Figura 12: Recomposição do ático dos pórticos com cariátide e escudo com cabeça masculina. Mármore de Luna. Roma, Museu dos Fóruns Imperiais nos Mercados de Trajano.



Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu, em 14/01/2019.

No que concerne aos escudos, Zanker (1984: 14) defende que eles representavam as honras prestadas aos exércitos romanos vitoriosos. Para Karl Galinsky (1998: 207), os escudos abrangiam diversas referências, dentre outras coisas eles lembravam a tradição romana da representação de cabeças de ancestrais em escudos. "Esta representação também desempenhou um papel na apresentação do *clupeus uirtutis* para Augusto, as virtudes inscritas sobre ele também eram comemoradas pelos exemplos virtuosos (*summi uiri*) no nível baixo dos pórticos" (GALINSKY, 1998: 207). Meneghini (2009: 70) acredita que Júpiter Amon, o lendário genitor de Alexandre

Magno, recordava as origens divinas do próprio Augusto. Por outro lado, a relação de Júpiter Amon com a religião egípcia poderia sugerir que tais escudos lembrariam a vitória de Augusto sobre o Egito. De acordo com Fabio G. Cavallero (2015: 117), o escudo com Júpiter Amon fazia uma alusão à vitória sobre Marco Antônio, visto que este já havia se associado ao deus em moedas[37] cunhadas em 31 a.C. Este motivo iconográfico foi utilizado também por Augusto após Ácio.

Uma associação mais clara ao contexto triunfal pode ser estabelecida com relação às cariátides, haja vista que Vitrúvio, anos antes da inauguração do Fórum[38], explicou qual seria a origem deste estilo de coluna em forma de mulher, esclarecendo que provém da representação de prisioneiras de guerra de Cária e visava deixar um exemplo à memória futura, pois:

> Cária, cidade do Peloponeso, tomou o partido dos inimigos persas contra a Grécia. Mais tarde, os gregos, libertados gloriosamente da guerra através da vitória, por comum conselho declaram guerra aos carianos. E assim, conquistado o ópido, mortos os homens, destruída a cidade, levaram as matronas para a escravidão. Não lhes permitindo depor nem as sobrevestes nem os adornos de mulheres casadas, de modo que, assim, não apenas seriam conduzidas, em conjunto, no cortejo triunfal, como

[37] Denários RRC 546/1, 546/2a, 546/2b, 546/2c, 546/2d, 546/3a, 546/3b e 546/3c.

[38] O arquiteto Vitrúvio escreveu o Tratado de Arquitetura e dedicou sua obra ao imperador Augusto. A publicação da obra deve ter ocorrido na década de 20 a.C., mas como não temos certeza sobre a data de publicação da obra de Vitrúvio, nem do início das obras no Fórum de Augusto, não podemos afirmar que um tenha exercido influência sobre o outro. Em todo caso, se não tiver havido uma influência de um sobre o outro, podemos falar em um imaginário compartilhado, já que a explicação de Vitrúvio sobre as cariátides se encaixa perfeitamente na mensagem triunfal do Fórum de Augusto.

> também se manteriam como eterno exemplo de servidão, oprimidas por grave humilhação, pareceriam suportar as penas da cidade. Por esta razão, arquitetos que então viveram desenharam para edifícios públicos as imagens delas colocadas a suportar peso, a fim de que também dos vindouros fosse conhecido o erro e o castigo dos cariates, e assim fosse transmitido à memória futura (VITRÚVIO. *Tratado de Arquitetura*, I. 1. 5).

Neste importante trecho, Vitrúvio nos explica a razão de existirem colunatas em forma de mulher, esclarecendo a origem de tais colunas. De acordo com sua explicação, estas colunas seriam a representação das mulheres de Cária, cujos maridos teriam se aliado ao inimigo persa contra a Grécia, de tal modo que após a derrota de Cária, as cariátides foram levadas para escravidão sem lhes ser permitido depor nem as sobrevestes nem os adornos de mulheres casadas, parecendo suportar as penas da cidade. A partir deste acontecimento, os arquitetos teriam começado a fazer estas colunas em forma de mulher, que ao suportar sobre as cabeças o peso da arquitrave e das demais partes acima delas, simbolicamente estariam suportando o peso da escolha de seu povo e do castigo a elas infligido. Tais representações deviam manter este acontecimento na memória das futuras gerações, servindo de exemplo a todos.

Deste modo, concordamos com Zanker (1984: 13), Meneghini (2009: 70) e Lucrezia Ungaro (2013b: 15) que as cariátides faziam alusão aos povos submetidos por Augusto, e junto a isso, à paz advinda da guerra. Defendemos que a utilização, por parte de Augusto, de um padrão decorativo claramente inspirado na acrópole de Atenas do período Clássico, teve como finalidade relacionar a grandeza de Roma sob o governo do *Princeps* com a de Atenas, na medida em que tanto o

apogeu de Atenas quanto o apogeu de Roma sob o governo de Augusto se deram após a vitória contra uma ameaça oriental. No caso grego, a vitória dos helenos, com importante participação dos atenienses, contra os persas e no caso romano, a vitória contra os partos e principalmente contra o Egito de Cleópatra e Marco Antônio (Galisnky, 1998: 203).

Comemorações de Inauguração

Não foi só a decoração do ático dos pórticos que remeteu a Atenas Clássica, como também as comemorações realizadas na inauguração do complexo arquitetônico em 2 a.C. Segundo Dion Cássio (*História Romana*, LV, 10, 7-8):

> Duzentos e sessenta leões foram abatidos no circo. Houve um combate de gladiadores na *Saepta*, e uma batalha naval entre os "persas" e os "atenienses" foi realizada no local onde até hoje há alguns restos. Estes, ficará entendido, eram os nomes dados aos competidores; e os "atenienses" prevaleceram desde os tempos antigos. Depois, água foi colocada no circo Flamínio e trinta e seis crocodilos foram abatidos (Dion Cássio. *História Romana*, LV, 10, 7-8).

De acordo com Tonio Hölscher (2006: 39), a encenação da batalha de Salamina, entre gregos e persas, seria como uma metáfora retrospectiva de seu próprio triunfo sobre Ácio, e as *venationes* com os 260 leões e os 36 crocodilos, seriam símbolos de Marco Antônio e Cleópatra. “Em um nível mais geral, a matança de feras selvagens na arena poderia ser vista como uma demonstração da superioridade ‘romana’ sobre as ‘forças do mal’

no mundo, claramente igualando a ferocidade dos animais com aquela dos bárbaros" (Hölscher, 2006: 39).

No que se refere à *naumachia* realizada, o próprio Augusto, em suas *Res Gestae*, nos fornece maiores detalhes, o que nos permite perceber que a encenação da batalha entre atenienses e persas, ocorrida em Salamina, se tratou de um espetáculo numa escala sem precedentes. Augusto afirma:

> Ofereci ao povo um espetáculo de batalha naval em um local do outro lado de Tibre, onde agora se encontra o bosque dos Césares. Para isso o solo foi escavado no comprimento de mil e oitocentos pés e na largura de mil e duzentos. Neste espetáculo, enfrentaram-se trinta navios com esporões, trirremes ou birremes, e mais embarcações menores. Nessas esquadras, lutaram, além dos remeiros, cerca de três mil homens (*Feitos do Divino Augusto*, XXIII).

Percebemos por meio destas passagens a grandiosidade deste espetáculo, que demandou muito trabalho, preparação e gastos. Fica evidente a importância que a inauguração de tal complexo teve em Roma, capital do Império, o que era reflexo da importância que o complexo passaria a desempenhar. De acordo com Zanker (1984: 25) o Fórum de Augusto é uma obra-prima até os mínimos detalhes; seu programa figurativo revelava, como nenhum outro monumento de Augusto, a autoridade sem limites do *Princeps*, de modo que sua figura dominava o centro do amplo contexto alegórico, do qual era princípio e fim. Além disso, o programa figurativo levou contemporâneos e pósteros a analisar Augusto a partir dos exemplos dos *summi uiri*, de modo que ficava claro que o filho do Divo Júlio superava seu célebre ancestral. "Cada um podia ver que apenas graças a Augusto, o

Pater Patriae, Roma tinha alcançado tanta grandeza, grandeza que os deuses haviam reservado para ele desde o começo" (Zanker, 1984: 25).

Essa grandeza do *Princeps*, de seu nome, de seus feitos e de seu governo, estava expressa de modo material nas grandiosas obras arquitetônicas construídas por ele ao longo de seu governo, nas quais podia-se ver a memória construída e perpetuada por ele. Tudo isso exaltava ainda mais a grandeza da *Vrbs*, vista como a verdadeira capital do mundo conhecido, e que vivia agora um tempo de paz, uma Era de Ouro.

Considerações finais

Para manter viva uma determinada memória por meio de suas construções, perpetuando aquilo que lhe convinha, Augusto realizou diferentes processos, dentre os quais estão os processos de seleção, de supressão e de junção, de modo que podemos dizer que as memórias expressas por ele em seus complexos arquitetônicos, eram memórias manipuladas, e, portanto, construídas. Além disso, em seu governo ele conseguiu fundir duas memórias, a dele e a de Roma, ligando seus feitos, seu nome e sua história, com a venerável história da Vrbs.

A temática que recebeu maior atenção e a que foi mais utilizada por Augusto em seu Fórum, se tornando uma espécie de ancoradouro no qual a memória esteve ligada foram as suas conquistas militares e suas relações com a temática da guerra, da paz e, principalmente, do triunfo. Dentre suas conquistas militares, a que desempenhou um papel de destaque foi sua vitória sobre Marco Antônio e Cleópatra. Este evento que poderia se tornar uma memória efêmera, já que se tratava de um

acontecimento baseado em uma experiência vivida, estava relacionado à memória individual e social, constituindo-se, portanto, uma memória de curto prazo. No entanto, Augusto a transformou em uma memória de longo prazo, ao organizá-la e elaborá-la, de modo que esta pôde ser transmitida de geração em geração.

Augusto construiu uma memória que resultou em todo um imaginário imperial, já que se relacionava com os acontecimentos que estavam na origem daquilo que denominamos Principado. Esta construção da memória que se iniciou pós-batalha de Ácio, foi concluída ao longo de seu governo e estava materialmente representada no Fórum de Augusto juntamente com o templo de Marte Vingador.

Como vimos, o Fórum de Augusto remetia à história romana, da forma que esta foi apresentada pelo Princeps a partir de um processo de seleção/exclusão das personalidades históricas e lendárias que deveriam ou não estar presentes nos pórticos. Neste processo de seleção/exclusão ocorreu também um esquecimento provocado, já que algumas personalidades como Bruto, Cássio, Lépido e Marco Antônio não foram retratadas no Fórum, sendo relegadas ao esquecimento, mas não se trata de um esquecimento total, de modo que assim como ocorreu com a quase *damnatio memoriae* de Marco Antônio, muito mais do que apagar uma memória, esse esquecimento parcial ressaltava os motivos pelos quais estas personalidades foram excluídas do Fórum, de modo que desonrava, desqualificava e maculava a memória deles. Por outro lado, as estátuas localizadas no Fórum materializavam os valores e exemplos que os cidadãos deveriam seguir para fazerem parte do grupo e compartilharem certa identidade. De modo que a memória construída e perpetuada se tornou um veículo de poder, e junto com ela foi moldada também

uma identidade para os grupos e instituições do período de Augusto. Esta identidade se relacionava aos valores que deveriam definir um romano, e que se baseava, dentre outras coisas, na História Romana, tal e qual foi expressa no Fórum de Augusto e que tinha nele o seu maior exemplo.

Em seus monumentos, o Imperador recriou uma história de Roma que culminava de modo glorioso em seu governo, no entanto, mais do que recriar o passado com a vinculação de sua história com a história de Roma, Augusto a conectou com o presente e o futuro do Império. Ele se esforçou em demonstrar que consigo o futuro seria um tempo de harmonia e progresso, de paz e prosperidade, de estabilidade, ordem e unidade, enfim de grandiosidade e de glória perenes.

Referências

Fontes Documentais:

DIO CASSIUS. **Dio's Roman History**. Trad. Earnest Cary. Harvard: University Press. (The Loeb Classical Library). 1924.

OVÍDIO. **Fastos**. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Junior. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PLINY. **Natural History**. Trad. John Bostock; H.T. Riley. London: Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855.

SUETÔNIO. **Vida de Augusto**. Tradução de M. Trevizam; P. S. Vasconcellos; A. M. Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

VITRÚVIO. **Tratado de Arquitetura**. Trad. M. Justino Maciel. São Paulo: Martins, 2007.

Res Gestae Divi Augusti. Tradução de M. Trevizam; P. S. Vasconcellos; A. M. Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

Obras Gerais:

ASSMANN, A. Transformations between History and Memory. **Social Research**, v. 75, n. 1, 49-72, 2008.

CAVALLERO, F. Dèi e cerimonie religiose nel Foro di Augusto. In: BAGLIONI, I. **Saeculum Aureum: Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea**. Roma: Quasar, v. 2, 111-133, 2015.

FAVRO, D. "Pater Urbis": Augustus as City Father of Rome. University of California, Los Angeles. **Journal of the Society of Architectural Historians**, V. 51, N. 1 (Mar., 1992), 61-84, 1992.

FAVRO, D. **The Urban Image of Augustan Rome**. Los Angeles: Cambridge University Press, 2008.

GALINSKY, K. **Augustan Culture: An interpretive introduction**. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

GEIGER, J. **The First Hall of Fame: A Study of the Statues in the Forum Augustum**. Leiden: Brill, 2008.

GINOUVÈS, R. **Dictionnaire Méthodique de L'architecture Grecque et Romaine**. Éléments Constructifs: Supports, Couvertures, Aménagements Intérieurs. Rome: École Française de Rome, t. 2, 1992.

GORSKI, G. J.; PACKER, J. E. **The Roman Forum: A reconstruction and architectural guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HÖLSCHER, T. The Transformation of Victory into Power: From Event to Structure. In: Dillon, S.; Welch, K. E. (Ed.). **Representations of War in Ancient Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 27-48, 2006.

LA ROCCA, E. Il programma figurative del Foro d'Augusto. In: LA ROCCA, Eugênio; UNGARO, Lucrezia; MENEGHINI, Roberto (orgs). **Il luoghi del consenso imperiali. Il Foro di Augusto, Il Foro di Traiano**. Roma: Progetti Museali Editore, 74-87, 1995.

MENEGHINI, R. **I Fori Imperiali e I Mercati di Traiano. Storia e descrizione dei monumenti alla luce degli studi i scavi recenti**. Roma: Libreria dello Stato, 2009.

SHAYA, J. The Public Life of Monuments: The *Summi Viri* of the Forum of Augustus. **American Journal of Archaeology**, Vol. 117, No. 1, 83-110, 2013.

UNGARO, L. "Il Foro di Augusto". In: UNGARO, Lucrezia. **The museum of the imperial forums in Trajan's market.** Roma: Electa/Sovraintendenza ai Beni Culturali, 118-129, 2013a.

UNGARO, L. Il Foro di Augusto. In: UNGARO, Lucrezia; DE NUCCIO, Marilda. **I marmi colorati dela Roma imperiale**. Roma: Marsilio, 109-123, 2002.

UNGARO, L. Il revestimento dipinto dell' "Aula del Colosso" nel Foro di Augusto. In: LIVERANI, Paolo. **I colori del bianco. Mille anni di colore nella scultura antica**. Città del Vaticano: De Luca Editori d'Arte, 275-280, 2004.

UNGARO, L. **The museum of the imperial forums in Trajan's market**. Roma: Electa, 2013b.

ZANKER, P. **Augusto y el poder de las imagines**. Madrid: Alianza Forma, 2005.

ZANKER, P. **Il foro di Augusto**. Roma: Palombi Editori, 1984.

.

O PODER SIMBÓLICO EM SALÚSTIO: A REPÚBLICA ROMANA SOB OS OLHOS DE BOURDIEU[39]

Maicon Eduardo de Oliveira Pimentel

Introdução

A História Antiga, antes vista como um campo distante e isolado, ganhou novo fôlego nas últimas décadas. Hoje, ela não está mais presa a uma "torre de marfim", como bem observou Martin Bernal (2005). Pelo contrário, os estudos sobre a Antiguidade são cada vez mais reconhecidos como fundamentais para entender nosso próprio tempo. Este trabalho mergulha no mundo romano a partir da perspectiva de um personagem que viveu um dos momentos mais turbulentos da República: o período que culminou em sua queda. Para isso, utilizamos conceitos como a História Política de René Rémond, o poder simbólico de Pierre Bourdieu e as abordagens da Nova História. Essas ferramentas nos ajudam a entender como símbolos e narrativas foram usados para legitimar o poder em tempos de crise, como os vividos no fim da República Romana.

[39] Este artigo é uma versão sintetizada do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do autor, intitulado *O Poder Simbólico em Salústio: A República Romana Sob os Olhos de Bourdieu*, já publicado na íntegra no livro *História Antiga e Medieval em Londrina: Tendências e Perspectivas, publicado pela Editora Itacaiúnas. Disponível em: https://editoraitacaiunas.com.br/produto/historia-antiga-e-medieval-em-londrina-tendencias-e-perspectivas/.*

Embora a sociedade romana fosse organizada hierarquicamente, na prática, havia espaços de mobilidade. Os patrícios, a elite, controlavam o Senado e os principais cargos, enquanto as desigualdades sociais e econômicas só aumentavam. A expansão territorial e a concentração de terras geravam instabilidade, e o sistema republicano começava a mostrar sinais de esgotamento. Nesse contexto, as mulheres ocupavam um lugar complexo. Legalmente subordinadas aos homens, elas tinham sua vida restrita ao espaço doméstico, embora algumas aristocratas conseguissem exercer certa influência em banquetes e eventos sociais. Essas dinâmicas refletem um sistema de poder que ia além das leis: era um poder simbólico, que moldava comportamentos e perpetuava desigualdades.

É nesse cenário que a obra de Salústio, *Bellum Catilinae*, ganha destaque. Ele narra a conspiração de Catilina, um aristocrata que, em 63 a.C., planejou derrubar a República. Movido pela insatisfação com o sistema, Catilina chegou a planejar incendiar Roma e assassinar figuras importantes, como Cícero. Mas Salústio não se limita a contar os fatos. Ele faz uma crítica ácida à decadência moral da aristocracia romana, destacando como o comportamento das elites contribuía para a crise. Ao analisar sua obra, podemos entender como os símbolos e as narrativas eram usados para justificar o poder e manter a ordem social.

Um conceito importante para essa análise é o de des-historicização, proposto por Bourdieu (2021). Ele se refere ao processo pelo quais aspectos da história são apagados ou simplificados, fazendo com que percamos a noção do contexto em que os eventos ocorreram. Isso pode acontecer, por exemplo, quando certas narrativas são suprimidas ou quando interpretamos o passado de forma seletiva. A des-historicização tem

consequências sérias: ela naturaliza desigualdades e impede que entendamos as raízes dos problemas que enfrentamos hoje. Instituições como a família, a igreja e a mídia muitas vezes reforçam esse processo, perpetuando visões distorcidas da história.

Para combater essa visão simplificada, este trabalho se apoia na História Política de René Rémond (2010). Diferente da história política tradicional, que focava em grandes figuras e documentos oficiais, a abordagem de Rémond nos convida a olhar para as relações de poder que permeiam todas as esferas da vida social. Essa perspectiva se alinha à Nova História e à Escola dos Annales, que buscam entender o passado de forma mais ampla e interdisciplinar. Aqui, usamos essas ferramentas para analisar a obra de Salústio, integrando conceitos da antropologia, da história e da sociologia.

Salústio, ao escrever Bellum Catilinae, sabia que estava criando uma narrativa poderosa. Ele não era um mero observador, mas alguém que entendia o impacto das palavras. Sua obra reflete uma visão de mundo específica, uma *Weltanschauung*, que critica a corrupção e a decadência de sua época. No entanto, como ele mesmo admite, escrever sobre o passado é uma tarefa complexa. As palavras podem ser mal interpretadas, e as críticas, vistas como inveja. Ainda assim, Salústio assume o risco, buscando "preservar a glória dos eventos" que testemunhou.

Este trabalho também nasce de uma preocupação com a marginalização dos estudos sobre a Antiguidade, especialmente no Brasil. Apesar de sua importância, essa área muitas vezes é deixada de lado, em favor de temas que parecem oferecer retornos mais imediatos. Essa situação reflete uma hierarquia dentro das próprias humanidades, onde certos campos são vistos como mais "úteis" ou "prestigiados" do que outros. No entanto, em um

momento em que o passado é frequentemente instrumentalizado para justificar desigualdades, é mais importante do que nunca estudar a Antiguidade de forma crítica.

Vivemos em uma época de revisionismo e de nostalgia por um passado idealizado. Alguns veem nas sociedades antigas um modelo a ser seguido, ignorando as desigualdades e violências que as caracterizavam. Outros buscam no futuro a possibilidade de uma sociedade mais justa. Como historiadores, nosso papel é questionar essas visões simplistas, mostrando que o passado não é um lugar de respostas fáceis, mas um campo de disputas e contradições. Ao fazer isso, podemos contribuir para o desenvolvimento de consciência histórica entre a sociedade.

Em resumo, este trabalho busca não apenas analisar a obra de Salústio, mas também refletir sobre como o passado é construído e interpretado. Ao combater a des-historicização e destacar as dinâmicas de poder que moldaram a Roma Antiga, esperamos contribuir para uma compreensão mais profunda e crítica da história.

Bases Teóricas E Metodológicas

Para abordar o tema proposto, é imprescindível estabelecer as bases teóricas e metodológicas que sustentam esta investigação. Essa discussão não apenas orientará nossa análise, mas também nos afastará de abordagens superficiais, anacrônicas ou descontextualizadas. A História, como ciência, consolida-se quando aplicamos métodos rigorosos e debatemos ideias com fundamentação teórica sólida (Guarinello, 2013, p. 11). Neste sentido, a reflexão sobre os pressupostos que guiam este trabalho é essencial para garantir uma análise crítica e consistente.

A História Antiga ocupa um lugar singular no imaginário ocidental. Ela é frequentemente compreendida como o alicerce sobre o qual se construiu a identidade do Ocidente, integrando-se a um mosaico cultural que ainda hoje orienta nossas percepções e valores. Não é casual que, ao pensarmos em História Antiga, as primeiras imagens que emergem sejam as da Grécia e de Roma, ou, em menor escala, das civilizações do chamado "Oriente Próximo". Essa tendência também se reflete no meio acadêmico, onde os estudiosos da Antiguidade são, em sua maioria, especialistas em cultura grega ou romana (Guarinello, 2013, p. 13). Essa predominância reflete não apenas uma tradição historiográfica, mas também uma visão de mundo que privilegia certas narrativas em detrimento de outras.

Mas por que estudar História Antiga? Glaydson José da Silva (2007) oferece uma resposta pertinente ao destacar a importância de compreender como o legado da Antiguidade influencia nossas práticas políticas e visões de mundo contemporâneas. Ele questiona como a recepção dos documentos greco-romanos varia entre diferentes sociedades e regiões do mundo, sugerindo que o estudo da Antiguidade não se limita a investigar o passado, mas também nos ajuda a entender as heranças culturais e ideológicas que moldam o presente. Essa reflexão nos convida a pensar a História Antiga não como um campo estático, mas como um espaço dinâmico de diálogo entre passado e presente.

Essa discussão nos leva a um ponto crucial: a instrumentalização do passado. Silva (2007) argumenta que diferentes interpretações da Antiguidade são frequentemente usadas para justificar práticas políticas, doutrinas e visões de mundo no Ocidente. Ele pergunta: "Que lugar ocupa a recepção dos documentos relacionados ao mundo greco-romano nas

sociedades contemporâneas? Sua recepção é igual na Europa e em outros lugares do mundo, como nas Américas e no Oriente?" (Silva, 2007, pp. 30-31). Essa questão nos convida a refletir sobre como o passado é ressignificado para servir a interesses atuais, muitas vezes de forma seletiva e distorcida. A instrumentalização do passado não é um fenômeno neutro; ela reflete disputas de poder e projetos políticos que buscam legitimar-se através de narrativas históricas.

Gilvan Ventura da Silva (2014) complementa essa discussão ao destacar como o Renascimento reinterpretou a Antiguidade de acordo com suas próprias necessidades. Ele mostra que a visão de uma Antiguidade laica e libertada do fundamentalismo judaico-cristão serviu perfeitamente aos interesses das cortes e intelectuais da época. Esse exemplo ilustra como o passado é frequentemente moldado para justificar ações no presente, seja no expansionismo romano, nas batalhas gregas contra os persas ou até mesmo em ideologias contemporâneas. A instrumentalização do passado, portanto, não é um fenômeno recente; ela acompanha a História como uma sombra, sempre pronta a ser invocada quando convém.

Essa reflexão nos leva a uma questão central: por que estudar História Antiga? A resposta está na compreensão de que o passado greco-romano permanece extremamente atual, fornecendo significados e justificativas para o presente. Como bem disse Jorge Luis Borges, "o passado é a argila que o presente trabalha a seu bel-prazer". Ou seja, o passado está sempre sujeito às interpretações e manipulações daqueles que se consideram seus herdeiros. Estudar a Antiguidade, portanto, não é apenas um exercício de reconstrução histórica, mas também uma forma de desvelar as camadas de significados que foram sobrepostas ao longo do tempo.

Nesse contexto, o papel do historiador é fundamental. Michel de Certeau (2002) nos lembra que a escrita da história é uma prática social que envolve seleção, interpretação e construção de narrativas. O historiador não apenas coleta e analisa fontes, mas também as transforma em documentos, criando uma nova configuração cultural. Esse processo não é neutro: ele reflete o contexto social do historiador e suas escolhas metodológicas. A história, portanto, é tanto uma reconstrução do passado quanto uma reflexão sobre o presente. Como afirma Certeau, "a escrita histórica é uma prática social que atribui ao seu leitor uma posição específica, reconfigurando o espaço das referências simbólicas e impondo, consequentemente, uma 'lição'" (Certeau, 2002, p. 90).

A teoria do poder simbólico de Pierre Bourdieu (2007) oferece uma ferramenta analítica essencial para compreender como símbolos, linguagem e representações culturais são usados para legitimar relações de poder. Bourdieu introduz conceitos como habitus e campo social, que nos permitem analisar como as estruturas sociais são internalizadas e reproduzidas. O habitus, por exemplo, refere-se às disposições internalizadas que guiam as práticas dos indivíduos, enquanto o campo social é o espaço onde diferentes agentes competem por capital simbólico. Esses conceitos nos ajudam a entender como as hierarquias sociais são mantidas e contestadas, tanto no passado quanto no presente.

Ao aplicar esses conceitos à análise da obra de Salústio, podemos entender como ele usou elementos simbólicos para influenciar sua audiência e legitimar relações de poder na Roma Antiga. A linguagem, em particular, é um dos principais veículos do poder simbólico. Como destacado por Saussure (2003), o signo linguístico é arbitrário e convencional, mas sua aceitação social é fundamental para sua eficácia. Isso nos permite analisar

como Salústio construiu suas narrativas e como elas refletem as hierarquias sociais de seu tempo.

Outro conceito importante é o de dominação masculina, também desenvolvido por Bourdieu. Ele nos ajuda a entender como as relações de gênero são perpetuadas através da violência simbólica, que opera de forma sutil e muitas vezes invisível. Essa perspectiva é crucial para analisar a representação das mulheres na obra de Salústio, que frequentemente as retrata em posições subordinadas. Como aponta Fianco (2023), a dominação masculina é mantida através de práticas simbólicas que naturalizam a desigualdade de gênero.

Por fim, a Nova História Política, proposta por René Rémond (2010), oferece uma abordagem renovada para o estudo do poder. Diferente da história política tradicional, que focava em grandes figuras e eventos, a Nova História Política considera as relações de poder presentes em todas as esferas da vida social. Essa perspectiva se alinha à História Cultural de Roger Chartier (2012), que enfatiza a importância das representações e das práticas culturais na construção da realidade social. Chartier nos lembra que as representações não são meros reflexos da realidade, mas construções ativas que moldam a maneira como interpretamos o mundo.

Em síntese, este trabalho se baseia em uma abordagem interdisciplinar que integra conceitos da sociologia, da antropologia e da história cultural. Ao analisar a obra de Salústio, buscamos não apenas entender o passado, mas também refletir sobre como as narrativas históricas são construídas e instrumentalizadas. Essa perspectiva nos permite questionar as hierarquias sociais e as relações de poder que ainda hoje moldam nossa sociedade, oferecendo uma contribuição crítica para o

campo da História Antiga e para a compreensão das dinâmicas sociais contemporâneas.

A desordem e o fim da república

O século I a.C. foi um período de profunda crise e transformação na Roma Antiga, marcado pelo colapso da República e a ascensão do Império. Esse contexto é essencial para entender as narrativas de autores como Salústio, que retrataram a decadência moral e política de Roma. A República, outrora estável, sucumbiu a uma série de tensões sociais, políticas e econômicas, culminando na centralização do poder nas mãos de figuras como Júlio César e Augusto.

No final do século II a.C., Roma enfrentava graves desigualdades sociais. A concentração de terras nas mãos da aristocracia patrícia e o uso massivo de escravos empobreceram a classe média rural, base do exército romano. Os patrícios controlavam o Senado e as magistraturas, enquanto a plebe via sua participação política e econômica diminuir. Esse desequilíbrio gerou tensões que explodiram com as reformas agrárias dos irmãos Graco.

Tibério Graco, em 133 a.C., propôs redistribuir terras públicas para os plebeus, mas foi assassinado por seus opositores. Seu irmão, Caio Graco, continuou as reformas, incluindo medidas judiciais e políticas, mas também foi perseguido e cometeu suicídio em 121 a.C. O fracasso das reformas agrárias intensificou as tensões sociais e abriu caminho para a militarização da política.

A reforma militar de Caio Mário, em 107 a.C., permitiu o alistamento de proletários, transformando o exército em uma

força profissional leal aos generais, não ao Estado. Mário usou o exército para fins políticos, criando um precedente perigoso. Lúcio Cornélio Sula, outro general, marchou sobre Roma em 82 a.C., tornando-se ditador. Suas reformas conservadoras visavam fortalecer o Senado, mas sua ditadura minou a legitimidade das instituições republicanas.

Após Sula, Pompeu e Júlio César emergiram como líderes ambiciosos. Em 60 a.C., formaram o Primeiro Triunvirato, uma aliança informal que dominou a política romana. Com a morte de Crasso em 53 a.C., a rivalidade entre Pompeu e César se intensificou. Em 49 a.C., César cruzou o Rubicão, declarando guerra ao Senado e a Pompeu. Derrotado, Pompeu foi assassinado no Egito em 48 a.C.

César assumiu o controle de Roma, tornando-se ditador vitalício em 44 a.C. Suas reformas, como o calendário juliano e o alívio das dívidas, trouxeram estabilidade, mas sua concentração de poder alarmou o Senado. Em março de 44 a.C., César foi assassinado por um grupo de senadores, liderados por Bruto e Cássio. No entanto, sua morte não restaurou a República. Após uma série de guerras civis, Otaviano (futuro Augusto) emergiu como o primeiro imperador em 27 a.C., marcando o fim da República e o início do Império.

A crise da República foi resultado de um complexo entrelaçamento de fatores: desigualdades sociais, militarização da política e a ascensão de líderes ambiciosos. A República, baseada em um governo colegiado, sucumbiu à concentração de poder pessoal, revelando a fragilidade de um sistema incapaz de se adaptar às mudanças.

O feminino em Roma

Seria a vida da mulher na Roma Antiga profundamente definida pelas normas sociais e por uma rígida estrutura patriarcal? Embora a historiografia clássica tenha frequentemente a colocado em segundo plano, estudos contemporâneos revelam a complexidade de suas experiências, tanto no âmbito privado quanto no público.

Na esfera privada, a mulher vivia sob o controle do *pater familias* desde o nascimento. Era ele quem decidia sobre sua criação, educação e casamento. A formação feminina visava quase exclusivamente a gestão do lar e a maternidade, com o casamento ocorrendo de forma precoce, o que consolidava a submissão ao poder masculino como base da organização familiar.

O controle sobre o corpo e a sexualidade era um dos pilares dessa estrutura. A honra da família dependia diretamente da castidade de suas mulheres, que eram constantemente vigiadas. Havia uma clara disparidade de gênero: enquanto os rapazes eram incentivados a explorar sua sexualidade, as moças eram ensinadas a reprimi-la. Qualquer transgressão feminina era severamente punida, ao passo que os homens gozavam de ampla liberdade sexual (Culham, 2014; Ariès e Duby, 2009).

Contudo, afirmar que essa rigidez eliminava por completo a agência feminina seria impreciso. Mesmo dentro dessa estrutura opressora, existiam brechas e exceções notáveis, embora raras. A aristocrata Hortênsia, por exemplo, usou sua posição de elite para discursar publicamente no Fórum contra a taxação de mulheres ricas, um ato de protagonismo quase impensável para a maioria (Culham, 2014). Da mesma forma, a

religião oferecia um espaço de prestígio para as Vestais; sacerdotisas que gozavam de autonomia, mas que, em contrapartida, tinham sua castidade vigiada sob pena de morte.

No final da República e início do Império, o divórcio tornou-se comum entre as elites, mas a liberdade feminina era superficial. As mulheres podiam gozar de certa autonomia pessoal, desde que não interferissem na política, reafirmando a subordinação ao poder masculino (Culham, 2014).

A análise das mulheres na Roma Antiga revela uma sociedade estruturada pela opressão de gênero, mas também marcada por momentos de resistência e adaptação. Embora a estrutura patriarcal limitasse suas oportunidades, algumas mulheres conseguiram afirmar sua presença, evidenciando a complexidade de suas experiências.

A representação das mulheres em salústio

Apesar de não serem numerosos os trechos em que Salústio se refere às mulheres, quando o faz, é quase sempre por meio de referências negativas ao comportamento feminino. Essa visão não era exclusiva de Salústio, mas compartilhada por outros autores contemporâneos, como Cícero e Tito Lívio, que também retratavam as mulheres como figuras inferiores e submissas aos homens. Essas representações refletem a moralidade patriarcal da Roma Antiga, onde a honra das mulheres estava intrinsecamente ligada à sua castidade e fidelidade.

Em A Amizade, Cícero (1997) descreve as mulheres como frágeis e dependentes da proteção masculina, sugerindo que buscavam amizades por necessidade, não por afeto: “É na medida

em que alguém possui menos solidez e menos forças viris que mais buscará a amizade; é o que explicaria por que as frágeis mulheres buscam mais a proteção da amizade que os homens" (Cícero, 1997, Cap. 13).

Já Tito Lívio, em Ab Urbe Condita, narra a história de Lucrécia, que preferiu a morte à desonra após ser violentada por Sexto Tarquínio. O relato de Lívio ilustra como a honra feminina era vista como um bem coletivo, cuja perda podia manchar a reputação de toda uma família:

> Assustada, a mulher despertou de seu sono. Não havia ajuda à vista, apenas a morte iminente. [...] Quando ele a encontrou obstinada e imóvel até mesmo pelo medo da morte, ele foi além e ameaçou-a com desgraça, dizendo que quando ela estivesse morta ele mataria seu escravo e o colocaria nu ao lado dela, para que pudesse ser dito que ela fora morta em adultério com um homem de condição vil" (Tito Lívio, Ab Urbe Condita, cap. 58).

Esses relatos refletem a moralidade patriarcal da Roma Antiga, onde a honra das mulheres estava intrinsecamente ligada à sua castidade e fidelidade. Salústio segue essa linha ao retratar as mulheres em sua obra Bellum Catilinae. No capítulo XV, ele descreve Catilina como um homem corrupto, cujos adultérios incluem relações com uma virgem nobre e uma sacerdotisa de Vesta. Salústio critica não apenas Catilina, mas também as mulheres envolvidas, reduzindo-as a objetos de luxúria: "Já de início o jovem Catilina cometera diversos adultérios abomináveis: com uma virgem nobre, com uma sacerdotisa de Vesta, outros do gênero contra a lei humana e divina" (Salústio, 2015, XV.1).

A única qualidade elogiada em uma mulher é a beleza, reforçando a ideia de que seu valor residia apenas na aparência. Ao descrever Aurélia Orestila, Salústio escreve:

> Por fim, tomado de amor por Aurélia Orestila, de quem um homem honesto jamais louvou senão a beleza, passa por certo que, como ela hesitava em desposá-lo, temendo um enteado em idade adulta, Catilina matou seu filho e esvaziou sua casa para as núpcias criminosas (Salústio, 2015, XV.2).

No capítulo XIII, Salústio associa o comportamento feminino à decadência moral de Roma. Ele escreve: "os homens comportam-se como mulheres", sugerindo que a feminilidade é sinônimo de fraqueza e excesso:

> Ora, espalhara-se um desejo não menor de adultério, orgias e demais dissipações: os homens comportam-se como mulheres, estas põem à venda a castidade; tudo examinam em terra e mar em busca de diferentes iguarias; dormem antes de ter sono; não aguardam fome ou sede, nem frio ou cansaço, mas antecipam-nos todos pelo excesso" (Salústio, 2015, XIII.3).

Para Salústio, a falta de moderação, característica que ele atribui às mulheres, é um sinal de corrupção. Essa visão reflete a filosofia estóica, que valorizava a autodisciplina e condenava os excessos.

No capítulo XXIII, Salústio descreve Fúlvia, amante de Quinto Cúrio, como ambiciosa e volúvel. Ele sugere que ela mantinha o relacionamento apenas por interesse material,

reforçando o estereótipo da mulher como sedutora e manipuladora:

> Tinha com Fúlvia, mulher nobre, uma antiga relação de adultério; como já não lhe agradasse, uma vez que não podia presenteá-la pela falta de recursos, repentinamente, vangloriando-se, pôs-se a prometer mares e montes e, por vezes, a ameaçá-la de morte, caso não se submetesse a ele; por fim, passou a agir de maneira mais feroz do que de costume (Salústio, 2015, XXIII.3).

Essa representação das mulheres como seres astutos e interesseiros é comum na historiografia clássica, que frequentemente as retrata como figuras secundárias ou como instrumentos de tentação.

Nos capítulos XXIV e XXV, Salústio dedica atenção especial a Semprônia, uma mulher da elite romana. Ele a descreve como inteligente e culta, mas também como imoral e lasciva:

> Ora, entre elas estava Semprônia, que não raro cometera diversos crimes de uma audácia varonil. Essa mulher era bastante afortunada por sua estirpe e beleza, além disso, por seu marido e filhos; versada nas letras gregas e latinas, na cítara, na dança com mais graça do que o necessário a uma mulher honesta, em muitos outros dons que são instrumentos da luxúria (Salústio, 2015, XXV.1-2).

Semprônia é retratada como uma exceção perigosa: uma mulher que desafia as normas de gênero ao demonstrar "audácia varonil". Salústio admira sua inteligência, mas condena seu comportamento, sugerindo que uma mulher virtuosa não deveria se destacar dessa forma:

> Mas qualquer coisa sempre lhe foi mais cara do que a honra e o pudor; não seria fácil discernir se poupava menos dinheiro ou reputação; sua libido era de tal modo inflamada que mais vezes procurava os homens do que estes a procuravam. (Salústio, 2015, XXV.3).

A representação de Semprônia reflete a ambivalência de Salústio em relação às mulheres. Por um lado, ele reconhece suas habilidades e influência; por outro, critica sua autonomia e sexualidade. Essa dualidade é típica da visão patriarcal da Roma Antiga, que via as mulheres como seres inferiores, mas também como potenciais ameaças à ordem social.

Nos capítulos XXXI e LII, Salústio reforça a ideia de que as mulheres são incapazes de contribuir para a pátria. Ele descreve as mulheres como temerosas e dependentes, contrastando-as com os homens corajosos e ativos:

> Além disso, as mulheres, tomadas de um temor inusitado da guerra, dada a grandeza da República, carpem-se, erguem as mãos súplices aos céus, comiseram-se de seus filhos pequenos, oram, tudo temem, abandonam a soberba e os prazeres e desconfiam de si e da pátria (Salústio, 2015, XXXI.3).

Salústio sugere que as súplicas "mulheris" são inúteis para conquistar o favor dos deuses, que só respondem à ação e à deliberação masculina:

> Não é com votos ou súplicas mulheris que se granjeia a ajuda dos deuses: pela vigília, pela ação, pela boa deliberação é que tudo tem bom êxito. Quando nos entregamos à indolência e à apatia, em vão imploramos aos deuses - eles estão irados e hostis (Salústio, 2015, LII.29).

Essa visão exclui as mulheres não apenas da vida política, mas também da esfera religiosa. Para Salústio, as mulheres eram seres inferiores, cujo papel era servir aos homens e manter a ordem social. Qualquer desvio desse padrão era visto como uma ameaça à moralidade e à estabilidade da República.

Essa representação das mulheres em Salústio reflete os valores de sua época, mas também revela suas próprias convicções. Ele via as mulheres como seres inferiores, cujo papel era servir aos homens e manter a ordem social. Qualquer desvio desse padrão era visto como uma ameaça à moralidade e à estabilidade da República.

Essa visão não era exclusiva de Salústio, mas compartilhada por outros autores clássicos, como Cícero e Tito Lívio. Juntos, esses autores construíram uma narrativa que relegava as mulheres a papéis secundários e as retratava como figuras frágeis, lascivas ou perigosas. Essa representação influenciou a historiografia ocidental por séculos, perpetuando estereótipos de gênero que ainda ressoam hoje.

Considerações finais

Ao analisar os trechos em que Salústio aborda questões de gênero em *Bellum Catilinae*, fica clara a distinção entre sua representação de homens e mulheres. Enquanto Catilina é retratado de forma ambígua, quase como vítima da decadência romana, as mulheres são descritas como agentes de corrupção, responsáveis por minar a moralidade da República. Essa dualidade reflete não apenas a visão de Salústio, mas também os

valores patriarcais da sociedade romana, que via as mulheres como seres inferiores e potencialmente perigosos.

Sob a perspectiva do poder simbólico de Bourdieu, as narrativas de Salústio não apenas reforçam hierarquias sociais, mas também utilizam a linguagem para naturalizar a desigualdade. O discurso de dominação em sua obra transcende o contexto romano, mostrando como construções simbólicas perpetuam estruturas de poder ao longo da história. Confrontar essas representações com a teoria de Bourdieu reforça a importância de um olhar crítico sobre o passado, não apenas para entender mecanismos históricos, mas também para desconstruir narrativas contemporâneas que perpetuam desigualdades. Compreender o passado, portanto, é uma forma de resistir à des-historicização e promover consciência histórica.

Este trabalho contribui para o estudo da obra de Salústio sob a ótica bourdieusiana, evidenciando como as relações de gênero e poder analisadas no contexto romano ressoam em dinâmicas contemporâneas. A reflexão crítica sobre essas questões torna-se essencial para questionar estruturas sociais que ainda hoje buscam se legitimar através de discursos herdados do passado.

O patriarcado, como estrutura de longa duração da cultura ocidental, é central nessa discussão. Duby (2001) mostra como, mesmo séculos depois, as mulheres eram retratadas como inferiores. Bourdieu argumenta que cada época busca no passado justificativas para manter a submissão feminina. A Antiguidade clássica, vista como ponto de partida da história ocidental, é frequentemente invocada para legitimar estruturas sociais contemporâneas. Seja nos mitos cristãos ou pagãos, a mulher é associada à lascívia e à impureza, enquanto a castidade é elevada como virtude máxima. As virgens vestais, por exemplo,

simbolizavam essa dualidade: reverenciadas por sua pureza, mas severamente punidas caso a perdessem.

A des-historicização é crucial para entender como essas estruturas são perpetuadas. A escassez de fontes escritas por mulheres na Antiguidade e a predominância de narrativas masculinas criam uma visão distorcida do passado. Salústio, como muitos de seus contemporâneos, não era um observador ingênuo, mas um agente ativo na construção dessas narrativas. Como lembra Bourdieu, os autores clássicos já atuavam como "quase etnógrafos", elaborando mitos que implicavam omissões e reinterpretações.

Salústio tinha consciência do impacto de suas narrativas, ainda que não pudesse prever seus desdobramentos futuros. Ele escreveu para transmitir a glória dos acontecimentos e o impacto que causaram no contexto romano. Como ele mesmo afirma, escrever sobre feitos históricos é uma tarefa árdua, pois exige equilibrar ações e palavras, além de enfrentar a malevolência e a inveja.

Essa reflexão nos leva a reconhecer o papel do historiador como agente capaz de desvelar estruturas que perpetuam a desigualdade. Ao analisar criticamente o passado, podemos desnaturalizar hierarquias de gênero e questionar narrativas que as sustentam. Como destacou Furtado (1997), o intelectual tem a responsabilidade de revelar as nuances fundamentais da sociedade e contribuir para sua transformação.

A escrita de Salústio reflete a "escrita conquistadora" descrita por Certeau, onde o discurso dominante determina quem e o que é digno de ser lembrado. Ao analisar sua obra, somos desafiados a questionar lacunas e distorções nos relatos históricos, especialmente em relação à representação das

mulheres. Espera-se que este trabalho contribua para uma compreensão mais clara do papel do feminino na sociedade romana e para a desconstrução das estruturas que naturalizam a desigualdade. Além disso, espera-se que a discussão sobre a importância do estudo da História Antiga no Brasil se torne cada vez mais relevante, especialmente em um país que ainda olha para o Velho Mundo como fonte de inspiração, muitas vezes negligenciando suas próprias raízes e possibilidades.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CÍCERO. **Saber envelhecer / A amizade**. Tradução de Paulo Neves. 1. ed. São Paulo: L&PM Pocket, 1997. 151 p. (Coleção L&PM Pocket, v. 63).

CULHAM, Phyllis. **Women in the Roman Republic**. In: FLOWER, Harriet I. (ed.). The Cambridge Companion to the Roman Republic. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 127-142.

FIANCO, F.; DOURADO, I. P. **O almoço na relva: violência simbólica e dominação masculina em Pierre Bourdieu**. Contribuciones a las Ciencias Sociales, [S.l.], v. 16, n. 8, p. 11393-11411, 2023. DOI: 10.55905/revconv.16n.8-137. Disponível em: https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/1372. Acesso em: 3 abr. 2024.

GUARINELLO, N. L. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

RÉMOND, René. **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SALÚSTIO. **A conjuração de Catilina**. Tradução e organização: Adriano Scatolin. São Paulo: Hedra, 2015.

SILVA, Glaydson José da. **História Antiga e os usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944).** São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

TITO LÍVIO. **Ab Urbe Condita**. Tradução para o inglês disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:latinLit.phi0011.perseus-eng1. Acesso em: 22 abr. 2024.

SABORES E (DIZ)SABORES NA SALA DE AULA: O MUNDO MEDIEVAL NA FORMAÇÃO DOCENTE COM CHEIROS E EXPERIMENTOS EM RECEITAS DA TRADIÇÃO JUDAICA

Luiz Felipe de Souza Santos

Manuela Aguiar Damião de Araújo

Maria Laura de Azevedo Lopes

A sala de aula enquanto um espaço de experimentos

> *"Quando se percebe a lógica e o conteúdo da alimentação, a ordem que regula a comida, a mesa (o que se come, como se come, como se come, com quem se come, a lógica dos diversos lugares e funções à mesa), alcança-se um saber antropológico decisivo"* (Freixa; Chaves, 2009 *apud* Oliveira *et al.*, 2012, p. 52-53).

A temática da história judaica no Mundo Medieval e a alimentação surgiu a partir dos planejamentos elaborados para o componente curricular *O Mundo Mediterrânico na Antiguidade e no Medievo* na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Campus Central, Natal). O referido componente foi ministrado no ano de 2024, semestre 2024.1, e teve como principal objetivo analisar as fontes históricas que registraram o mundo antigo e medieval no mediterrâneo.

Um dos primeiros caminhos para o componente optativo foi a construção da ementa com base numa revisão historiográfica

para a antiguidade e para o medievo a fim de que os discentes pudessem realizar em sala de aula um debate tanto teórico como metodológico para estes dois períodos da história europeia. Diante da centralidade do debate que girou em torno do Mediterrâneo, foi selecionada a obra organizada em 2019 por Néri de Barros Almeida e Robson Della Torre intitulada *O mediterrâneo medieval reconsiderado*.

A partir dela, e levando em consideração a proposta deste artigo para estudo da sala de aula como campo de pesquisa, o mundo medieval foi *reconsiderado* no sentido de gerar alguns questionamentos para futuras pesquisas de fontes históricas, problematizações e, posteriormente, elaboração prática do que foi lido e apresentado.

Assim, a sala de aula foi pensada como um espaço de interação de temas e propostas de pesquisas no sentido de levar em consideração a formação docente no curso de história diante do que Pereira & Seffner (2008, p. 115) destacam: "a sala de aula de história tem incorporado os avanços da historiografia, em estreita conexão com um conjunto de outras modificações pelas quais passa a escola atualmente". Ou seja, mostrar como a sala de aula é um campo de pesquisa importante para a licenciatura quando os planejamentos são elaborados diante das demandas contemporâneas que trazem novos objetos, novas fontes, novas perguntas que reconfiguram a história medieval tanto no ambiente universitário como no ensino básico. Nesse constante diálogo, me deparei com estudantes que colocaram em questão o que é o ambiente universitário diante das inúmeras perguntas que surgem no ensino básico quando a história medieval é apresentada a partir do livro didático.

Por causa disso, os planejamentos para elaboração das atividades das unidades do componente estiveram de acordo com

essa troca de experiências entre os dois espaços, já que uma das preocupações para a formação docente é que os estudantes do curso de licenciatura em História pudessem se questionar: O que tem sido ensinado na escola sobre história medieval? O que tem sido problematizado na academia que é fundamental ser apresentado na escola? Perguntas que estão vinculadas a ações de mediação didática (Pereira; Seffner, 2008), da tarefa do historiador e, principalmente, a análise de fontes históricas em ambos os espaços.

Uma das inúmeras perguntas que podem surgir diante da leitura desse artigo é: Por que o estudo dos Judeus no Mundo Medieval? E mais especificamente: Como a sequência didática com a alimentação é um caminho metodológico para que a sala de aula surgisse como um campo de estudo sobre o tema? Diante dessas duas perguntas, foi elaborado um estudo teórico metodológico que colocasse em foco os Judeus de acordo com o que Sergio Alberto Feldman (2012, p. 1) já ressaltara: "repensar a história da minoria judaica na Idade Média e refletir sobre o sentido de se estudar a história de uma religião segregada e perseguida".

Uma observação também levantada por Cyril Mango (2008) quando apresentou os judeus diante do direito romano e sua trajetória em Bizâncio tanto no capítulo *Dissidentes* como *Povos e línguas.* Nestes capítulos, o autor apresentou o que foi a restauração da ordem bizantina quando os judeus foram "obrigados a batizar-se, por volta de 634, sob as ordens do imperador Heráclio" (2008, p. 112) e de que forma essas conversões poderiam ser estudadas a partir do momento que Judeus permaneceram "firmes nas suas convicções" (Ibid., p. 112).

Levando em consideração esses primeiros debates para planejamentos, a pesquisadora Kellen Jacobsen Follador (2016) também contribuiu quando ressaltou especificamente sua escolha teórica-metodológica com a Nova História Cultural no seu estudo mais específico dos Judeus conversos em Castela. Com a pesquisadora, a proposta para uma sequência didática foi planejada para a sala de aula em um diálogo com o que epígrafe que abre esse artigo: fazer um diálogo com o saber antropológico.

Nesse caminho, os estudos reunidos no livro organizado por Flandrin e Montanari (1998) foram indicados a fim de que a história medieval apresentasse outros sabores diante das leituras e estudos para a tradição judaica em relação à comida. Nos textos selecionados, a arqueologia se destaca como um dos saberes mencionados para o estudo desse período e, desta forma, nos colocou frente a frente com importantes pesquisas sobre a alimentação, trazendo para o campo historiográfico evidências fundamentais tanto para a formação docente como para a sua atuação no ensino básico. Como afirmou Bruno Laurioux (1998, p. 343) "a arqueologia oferece melhores possibilidades de identificação". Assim, estudar a vida social da idade média tem sua relação com as principais escavações, assim como a leitura dos livros de receitas.

Essa vida social planejada para a sala de aula, diante das receitas, esteve diretamente conectada com a sensibilidade, com os cheiros e com os sabores para a formação docente que cotidianamente lida com os corpos na história. Corpos que são e podem ser estudados na academia e no ensino básico levando em consideração que Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2005, p. 5) defende para o estudo historiográfico: "o historiador deve ser um leitor de signos gestuais, de signos corporais, deve ser um semiólogo dos desenhos que traçamos no ar, com os nossos

corpos". Nesse campo de leitura, iniciamos um caminho para a pesquisa diante não apenas dos banquetes medievais, mas diante da diversidade cultural que o mediterrâneo promoveu como o espaço de conexão para compreendermos sobre diferenciação, hábitos alimentares ligados à religiosidade, às prescrições do que comer, do que não comer, enfim, trazer para a sala de aula "raras fontes que permitem ter uma ideia mais aproximada do que se preparava na cozinha e do que se servia a mesa" (Laurioux, 1998, p. 341).

O protagonismo discente no mundo judaico medieval

A sala de aula como um experimento para a alimentação judia e o espaço mediterrâneo foi inspirada partir da pesquisa de Miguel Angel Motis Dolader (1998, p. 275) ao especificar que

> as comunidades judias da idade média possuem elementos socioculturais que as distinguem das demais, e o conjunto de suas práticas culinárias e hábitos alimentares constitui uma das mais altas expressões dessa tradição

A partir dessa identificação, passamos a estudar o mediterrâneo enquanto um espaço de estudo complexo e multifacetado, que tem sido abordado de maneira limitada e eurocêntrica. No entanto, ao analisar a história dos grupos judeus no Mediterrâneo Medieval, podemos identificar uma rede simbólica-ritual que revela a complexidade e a diversidade da região. Especificamente neste tópico, temos como objetivo a explorar a culinária judaica, especialmente o bolo de mel, da festividade do *Rosh Rashaná*, e o pão ázimo, do *Pessach*, como

uma forma de entender a dinâmica mediterrânica e desmistificar a concepção de que o Mediterrâneo é um lugar de interações unidirecionais.

Nesse sentido, a escolha do objeto de pesquisa foi realizada pelos discentes Luiz Felipe de Souza Santos e Maria Laura Lopes com o objetivo de selecionar e preparar uma receita que refletisse a essência e a historicidade da cultura do povo judaico. Levando em consideração que o protagonismo discente foi planejado para estudar a sala de aula como um espaço de pesquisa, Freire (2013), permeou esse planejamento para nos conectar com a capacidade do estudante de tomar a iniciativa e assumir a responsabilidade pelo seu próprio aprendizado.

Desta forma, os dois estudantes seguiram três objetivos para sua caminhada: a) analisar o alimento a partir do objetivo do componente curricular de problematizar as pesquisas sobre o Mediterrâneo na Antiguidade e no Medievo; b) lançar propostas de ação tanto para a pesquisa como para o ensino a partir do alimento escolhido; e c) interagir e dialogar com as propostas dos outros colegas com observações e comentários sobre o Mundo Mediterrânico na Antiguidade e no Medievo.

A metodologia utilizada foi a pesquisa qualitativa, com a seleção de fontes primárias e secundárias. Os discentes optaram pela escolha do capítulo "A alimentação judia na Idade Média", da obra de Flandrin e Montanari (1998), texto obrigatório na disciplina, delimitando-se em abordar as festividades do Pessach, ao escolher o pão ázimo - Matzá, e do Rosh Hashaná, e ao se interessarem pelo bolo de mel. Além disso, foram utilizados o livro O Mediterrâneo Medieval reconsiderado de Almeida e Torre (2019) e o artigo As Leis Dietéticas da Culinária Judaica, de Karlla Karinne, Maria do Rosário, Neide Kazue e Marcos José (2012) como fontes complementares.

Como a história do Mediterrâneo Medieval tem sido dominada pela perspectiva colonial que enfatiza a submissão da região às circunstâncias das paisagens marítimas e das grandes esferas culturais e religiosas (König, 2019), esta perspectiva ignora a complexidade e a diversidade da região, caracterizada por interações e trocas culturais e religiosas. A culinária judaica é um exemplo paradigmático desta complexidade, pois envolve a incorporação de elementos de outras culturas e a criação de uma identidade judaica única.

Por isso que a escolha em analisar receitas e leis judaicas revelaram uma rede simbólica-ritual caracterizada pela complexidade e pela diversidade. Diante disso, observamos que a culinária judaica é uma forma de expressar relações e pertenças grupais que envolve a incorporação de elementos de outras culturas e a criação de uma identidade judaica. Além disso, a análise das festividades importantes no calendário judaico, como o Pessach e o *Rosh Hashaná*, revela a importância da sacralidade e da pureza na culinária judaica.

Neste sentido, ao realizarmos os caminhos da pesquisa em três unidades ao longo de um semestre, observamos que a culinária judaica é uma forma de expressar a identidade e a cultura de um povo. A preparação das receitas judaicas é um processo que envolve a combinação de ingredientes e técnicas culinárias que refletem a História que, de alguma forma, é a substância primária da tradição judaica já que seus costumes, como as festividades, pouco mudaram ao longo dos anos. Nesse sentido, a escolha desse objeto de pesquisa culminou com a seleção e preparação das receitas do bolo de mel e do pão matzá, especificando sua historicidade e analisando o alimento, a fim de problematizarmos as pesquisas sobre o Mediterrâneo no Medievo com as comunidades judaicas.

Assim, uma das primeiras ações, tanto para a pesquisa como para o ensino, foi dialogar com o capítulo do livro organizado por Flandrin e Montanari (1998) intitulado "A alimentação judia na Idade Média", delimitando-se em abordar as festividades do *Pessach*, ao escolher o pão ázimo - *Matzá*, e do *Rosh Hashaná*, ao interessar-se pelo bolo de mel. Desse modo, tanto esse capítulo como a obra "O Mediterrâneo Medieval reconsiderado" de Almeida e Torre (2019), trabalhado ao longo da disciplina já referida, fomentou o interesse pelo estudo da comunidade judaica em relação à sua cultura alimentar tentando abarcar a complexidade que eles possuíam e possuem ao longo de suas histórias, bem como aponta König (2019, p. 30).

Nesse contexto, a fim de que fossem contemplados distintos personagens envolvidos ativamente na escrita da história deste Grande Mar, pensamos em buscar, primeiramente, as dinâmicas e interações entre as culturas, evocando os estudos culturais. Logo em seguida, a transculturalidade envolvida na cultura material com a preparação dos pratos que representavam as festividades escolhidas dentro e fora deste mundo mediterrânico.

Desse modo, as pesquisas em torno da temática resultaram na localização de dois artigos, um intitulado "As Leis Dietéticas da Culinária Judaica", por Karlla Karinne, Maria do Rosário, Neide Kazue e Marcos José (2012), e outro sobre as "Reflexões sobre a conduta alimentar na festa judaica de *Pessach*", de Lucia Chermont (2023),

Em conjunção ao conhecimento do preparo das receitas, buscas foram realizadas em sites e no Youtube, resultando no encontro de dois vídeos: "Como fazer o pão ázimo? O pão sem fermento da Páscoa Judaica!" e "Bolo de mel - receita judaica para o *Rosh Hashaná*", divulgados pelo canal Israel com a Aline

que é judia e compartilhou os modos de preparo destes pratos a partir das receitas de sua família. Para compreender outras possibilidades de preparo, também visitamos as receitas do site “Tudo Gostoso”.

Para o pão ázimo, *Matzá*, da festividade da Páscoa, utilizamos a receita do canal do YouTube "Israel com Aline", como referido anteriormente. Destacamos Aline porque ela é judia e tem a missão de compartilhar suas práticas judaicas por meio do seu canal. Seguimos sua receita conforme indicado. É importante notar que esta preparação exige agilidade, pois, após 18 minutos, a massa pode fermentar naturalmente - o que não é o objetivo da receita. Essa necessidade de rapidez remete, em termos narrativos e tradicionais, à diáspora judaica e a falta de tempo para poder fermentar a massa.

Para o *Leikach*, o bolo de mel do Ano Novo Judaico, que celebra a alegria e é rico em sabores, seguimos dois caminhos de receitas: o site "Tudo Gostoso", que é amplamente acessado por permitir comentários de pessoas que já testaram as receitas, e o canal "Israel com Aline", onde Aline compartilha uma receita de família.

Vale ressaltar que não somos *chefs* experientes, então garantir que a execução das receitas fosse bem-sucedida foi uma preocupação constante durante todo o preparo. A primeira diferença a citar sobre as receitas para com a nossa, foram as quantidades, já que seguimos as quantidades na maioria dos ingredientes da receita de Erica, disponível no site *Tudo Gostoso*.

Fizemos algumas adaptações importantes: primeiramente, decidimos adicionar 1 ovo, em vez usar somente os 3 originalmente previstos pela receita, pois percebemos que a massa estava pesada e precisava de mais leveza. Além disso,

Aline usava 4 ovos em sua versão. Outra modificação significativa foi a substituição do óleo de canola, usado por Aline, pelo azeite. Optamos pelo azeite de oliva por ser um ingrediente característico do mundo mediterrânico e por proporcionar um melhor equilíbrio à receita, já que o óleo poderia deixar o bolo mais gorduroso.

Quanto ao açúcar, Aline utilizava o branco refinado, mas optamos pelo açúcar mascavo, que, além de estar mais disponível para nós, é menos processado que o refinado, refletindo a circulação de ingredientes no Mediterrâneo. Não encontramos cravo em pó, então adaptamos pilando o cravo até obter uma textura semelhante ao pó. A inclusão de bebida alcoólica é um elemento da receita familiar de Aline, a qual decidimos manter, pois o álcool ajuda a deixar a massa do bolo mais macia. Por fim, não utilizamos nozes nem suco de limão, que Aline incluía, para seguir mais fielmente a receita de Erica que como mencionamos foi mais central.

Logo após esse primeiro caminho, centramos o enfoque da cultura judaica diante da história do Mediterrâneo Medieval, evidenciando a transição deste povo ao longo deste território por meio de marcas expressivas das suas interconexões. Interconexões diante alimentação, por exemplo, e a necessidade de que em cada ambiente que passavam, deixavam características de sua cultura e congregavam elementos de outras.

Ao abordarmos a culinária judaica na Idade Média para se entender a dinâmica mediterrânica, confrontamos a perspectiva da narrativa dominante deste espaço, centrado na esfera colonial, sem contar que o Mediterrâneo é um lugar de interações, dotado de protagonismo, sujeito desse processo. Ao longo do século XVIII, como demonstrado por König (2019, p. 16-17), as perspectivas sobre o Mediterrâneo ficaram centradas na esfera

colonial que serviu ao propósito de mencionar esse ambiente para colonizar.

Ligado ao engajamento das sociedades europeias, é uma história que serve para sustentar a visão da região como ambiente submisso às circunstâncias das paisagens marítimas e das grandes esferas culturais e religiosas e, não, como um meio de interações que juntamente é sujeito do processo e construtor desses "grandes seres". É inegável apontar que tenha existido neste território dicotomias figuradas nas fronteiras reais ou imaginadas, bem como de categorias e terminologias apropriadas para lidar com elas, mas não é somente disso que a história do Mediterrâneo se sustenta. O nosso trabalho, enquanto historiadores é abrir o leque de interpretações de fatos que já ocorreram e das circunstâncias que ainda continuam a acontecer e mudar, pois dessa forma nos permite analisar as "(...) variedades na construção de correntes sociais majoritárias específicas" (König, 2019, p. 29).

O percurso que propomos é sobre distanciar-se da tripartição cultural (geografia, antropologia e história) que impregnou esta história por séculos para que outras percepções consigam ter seu devido espaço reconhecido neste vasto campo de estudo. A história medieval dos grupos judeus ganha notoriedade neste ambiente mediterrânico pois estes, situavam-se "vivendo nas margens, mas também se movendo dentro e através das fronteiras imaginadas do 'sistema tripartite" (Ibidem, p. 30).

Nesse viés, eles conseguiram ser como ondas atuantes, figurando-se como exemplos paradigmáticos que esclarecem e ampliam as narrativas de um Mediterrâneo Medieval reconsiderado, que está cada vez mais relacionado, como apontam Petra (2019) e Miatello (2019). De fato, eles foram um exemplo nítido desse emaranhamento cultural e religioso, especialmente por meio de suas redes de comunicação e comércio

que os permitiram atravessar estes complexos sistemas como verdadeiros sujeitos. Além disso, eram observadores dinâmicos das relações envolventes do Mediterrâneo medieval e de além-mar, como China e Índia. Conhecidos como judeus *radanitas*, estes dominaram várias línguas para que facilitassem o movimento de bens comerciais entre as regiões francas, da África muçulmana, de Bizâncio e também da China.

Diante desse contexto, centramos a abordagem pelas receitas que contemplam festividades importantes no calendário judaico, como o *Pessach* (Páscoa Judaica) e *Rash Hashaná* (Ano novo judaico). A partir daí trabalhar com a diversidade de perspectivas integralizadas neste meio que foi e é o Mediterrâneo. O que esperamos é que consigamos realizar aqui um reconhecimento nesse campo de estudo que foi tão delimitado aos romanos.

Com isso, para se ter mais aprofundamento, buscamos trabalhos que contemplassem as leis que envolvem a cultura judaica. Os autores, Karlla Karinne, Maria do Rosário, Neide Kazue e Marcos José (2021), evidenciam como a cultura judaica está regida por *kasher*, ou seja, leis estabelecidas para os hábitos alimentares deste povo com o intuito de fazer tanto da alma como do corpo judeu um templo de muita santidade. A partir da cultura material, o bolo de mel e o pão *Matzá*, são revelados os valores e as práticas sociais que perpassam esta tradição, entendendo-se que a ordem que regula a comida e as etiquetas na mesa são saberes antropológicos decisivos para o nosso entendimento, enquanto não judeus.

> A culinária judaica é uma das poucas culinárias que atribui aos alimentos tanto símbolos e significados religiosos. O calendário judeu, o *Luach*, baseado no ciclo lunar dita as datas importantes e em cada data há a prática de um ritual

> e o preparo de um prato específico (Massimo, 2009 apud Oliveira *et al.*, 2012, p. 56).

As práticas alimentares do povo judeu, por meio das leis dietéticas, envolvem prescrições minuciosas que vão desde a seleção do alimento até o cuidado em sua manipulação. Sendo parte das 613 *mitzvot* que foram dadas por Deus, não seguir algum *kasher* significa fazer mal à sua alma.

Ao trabalhar a tradição judaica a partir do bolo de mel e do pão, percebemos que a sua personalidade abrange aspectos populares. Devido ao longo percurso por séculos pela diáspora foi preciso adaptar-se aos recursos disponíveis de suas rotas e isto fez sua alimentação ter um caráter simples e de baixo custo. Assim, em tempos difíceis, o fomento de pratos a partir do que se tinha configura uma forma simbólica de expressar relações e pertenças grupais.

O alimento não é apenas uma necessidade biológica de consumir nutrientes para a manutenção diária do corpo humano, é também uma construção cultural consumida pelos indivíduos que o preparam e consomem, tratando-se de uma prática de escolha do sujeito em relação a um grupo específico que faz parte. Ao tratar do povo judeu no período medieval dentro do universo mediterrânico, compreendemos que a construção das *kashers* formou parte de um sistema simbólico-ritual que pudesse sustentar a permanência destes grupos ao longo do embate acirrado do cristianismo e islamismo no Mediterrâneo medieval. O que desmistifica a concepção que Henri Pirenne (1937) postergou a respeito da expansão islâmica. Ou seja, que o drama enfrentado pelas comunidades mediterrânicas era produto desta ascensão que os oprimiam para integrar sua religião, o que fomentou a divisão da Igreja em ortodoxos e católicos.

Dessa maneira, evidenciamos a complexa rede simbólica-ritual dos judeus através das duas grandes festas, a *Pessach* e o *Rosh Hashaná*. A festividade do Ano Novo Judeu é repleta de sacralidade e pureza tanto para o corpo judaico quanto para atrair boas coisas ao ano que se inicia. Em meio aos ritos tradicionais, como o som do *shofar* na sinagoga, simbolizando a descida de Moisés do monte Sinai, a celebração envolve alimentos bastante característicos do que se queria trazer para o novo ciclo, como as maçãs com mel, significando o desejo de partilhar um ano doce. Na arrumação da mesa, colocavam-se toalhas brancas novas a fim de que o ambiente tivesse maior iluminação.

Nessa trajetória de estudo, o bolo foi apresentado em sala de aula e teve o intuito de levar outros sabores do Mediterrâneo assim como esta pequena história que acabamos de contar. O dia em que nos reunimos para a concretização de todas as receitas junto aos colegas, foi uma demarcação do conceito de conexão que o Mediterrâneo oportunizou e trouxe para os estudantes de história outras possibilidades de estudo. O bolo de mel e o pão mostrado abaixo, fez parte da importância que a alimentação tem para a historiografia do mundo medieval e nos colocou frente a frente com rituais que tivemos que elaborar e readaptar diante do que nosso cotidiano oferece.

Figura 01: Bolo cride mel

Figura 02: Bolo de mel

Figura 03: Pão *Matzá*

Figura 04: Comidas Mediterrânicas

Fonte: Arquivo pessoal dos autores

Para a realização de suas receitas, a comunidade judaica, segundo Miguel Dolader (1998, p. 281-282) tem um espaço sagrado:

> *A cozinha*, o lugar sagrado dos gastrônomos, ficava no primeiro andar junto com os quartos, logo acima do *palacio,* nome dado as peças que ladeiam o vestíbulo por onde se entra na residência. Ela dispõe de uma porta independente, e seu teto e feito de vigas intercaladas de pranchas de madeira apoiadas em pilares. O chão e pintado de cal. No centro ergue-se, qual trono, o fogão, em volta do qual se dispõe o mobiliário. A *cadiera,* ou banco, pega dois ou três lados do fogão. Quando a casa não dispõe de uma peca *adboc,* a cozinha e usada como sala de jantar.

Neste espaço demonstrado pelo autor, os interditos são uma possibilidade de estudo a fim de avaliarmos quais as normas, regras diante da alimentação no mundo medieval como um período de diversidades que precisam ser levadas para a sala de aula no ensino básico. Ou seja, a partir do momento que os alimentos são estudados em sala de aula, destacamos a importância do diálogo com pesquisas recentes sobre a historiografia medieval assim como outras fontes para que a unicidade desse mundo possa ser sempre problematizada. Sendo assim, com o bolo de mel e o pão saboreados em sala de aula com os colegas, comentamos não apenas as regras judaicas, mas rituais que faziam parte da festa celebrada no primeiro dia da lua de setembro.

Dolader (1998, p. 286) chama de arte culinária a preparação para cada alimentação judaica e faz menção que essa arte se torna "uma atividade específica quando, nos festejos particulares a ela se mesclam elementos de ordem religiosa". Por

isso que ao cozinharmos os alimentos que estão inseridos nesse momento, saímos da centralidade cristã no estudo do medievo. E mesmo que autor dê destaque para algumas semelhanças entre o cardápio judeu e o cardápio cristão, a preparação se diferenciava quanto a matérias-primas de origem animal assim como "a preferência pelos sabores levemente ácidos (...) e uma indiferenciação entre o salgado e o doce" (Dolader, 1998, p. 287).

Da universidade para a sala de aula no ensino básico, o caminho metodológico para o ensino do mundo medieval começa com questionamentos que nos faz transgredir diante dos estudos do Mediterrâneo centralizado em árabes, cristãos e bizantinos. Levar para os colegas outros sabores do mundo judaico medieval nos fez relembrar que sentir outros cheiros e sabores é uma ação política do historiador preocupado em "compreender uma das chaves da cultura dessa minoria que se comporta como uma ilha em meio ao oceano cristão (...) que luta permanentemente para manter sua identidade cultural". (Dolader, 1998, p. 275)

Considerações finais

Nossas considerações finais para essa pesquisa de cozimento da alimentação judaica, se inicia com algumas perguntas que Albuquerque Júnior (2005) lançou em algumas de suas hipóteses sobre a escrita da história:

> Qual o historiador ou historiadora que já não se arrepiou, ou que já não foi às lágrimas em suas atividades de pesquisa? Qual o profissional ou a profissional da história que já não retornou para casa com dor de cabeça depois de um dia de pesquisa, dada as tensões musculares que aquilo

> que pesquisa lhe acarreta? (Albuquerque Júnior, 2005, p.17)

A história com investimento emocional, pulsativo e afetivo que o autor tanto faz questão de nos apresentar diante de suas pesquisas e escritas foi uma das inspirações tanto para o planejamento das unidades do componente curricular como nas escolhas bibliográficas. Assim, uma história com sabores e cheiros que é capaz de afetar os estudantes e produzir curiosidade, nos fez estudar a culinária judaica no Mediterrâneo Medieval transgredindo e produzindo outras fontes históricas a serem digeridas.

Assim, a análise das receitas e das leis judaicas revelam uma rede simbólica-ritual que é caracterizada pela complexidade e pela diversidade. Além disso, a culinária judaica é uma forma de expressar relações e pertenças grupais, e envolve a incorporação de elementos de outras culturas e a criação de uma identidade judaica única. Este artigo contribui para a compreensão da história do Mediterrâneo Medieval e desmistifica a concepção de que o Mediterrâneo é um lugar de interações unidirecionais.

No universo do ensino, a integração de cheiros e experimentos culinários marca profundamente a vida dos alunos, proporcionando experiências sensoriais que vão além do aprendizado tradicional. A adaptação de receitas oferece um espaço rico para a compreensão cultural, especialmente ao explorar a conectividade mediterrânica por meio dos ingredientes. Este enfoque não apenas enriquece o currículo, mas também promove um ambiente de aprendizagem inclusivo e diversificado, onde diferentes culturas e histórias são acionadas.

Utilizar a culinária como ponto de partida e chegada para a compreensão fomenta habilidades interdisciplinares. Os alunos são encorajados a explorar a história, geografia, química e até mesmo a economia através do simples ato de cozinhar. Este método de ensino capacita futuros professores a integrar práticas culturais em suas metodologias, desenvolvendo competências pedagógicas que são essenciais no mundo globalizado de hoje.

Ao capacitar educadores para incluir essas práticas em suas salas de aula, estamos não apenas ensinando sobre ingredientes e receitas, mas também preparando uma nova geração de pensadores críticos, culturalmente conscientes e acima de tudo mais humanos. Assim, o ensino se transforma em uma experiência viva e dinâmica, onde cada prato se torna uma oportunidade de aprendizado e conexão.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval. A mobilização das carnes: história, desejo e política ao rés dos corpos. In: **História da historiografia**, Ouro Preto, v. 16, n. 41, 2005, p. 1-21, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.15848/hh.v16i41.2005. Acesso em 20 out. 2024.

CHERMONT, Lucia. Reflexões sobre a conduta alimentar na festa judaica de Pessach. **Arquivo Maaravi**: **Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, [S.L.], v. 17, n. 32, p. 112-125, 9 jun. 2023. Universidade Federal de Minas Gerais - Pro-Reitoria de Pesquisa. http://dx.doi.org/10.35699/1982-3053.2023.44610. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/44610/37846 Acesso em 31 out. 2024.

DOLADER, Miguel Angel Motis. A alimentação judia na Idade Média. In: In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI Massimo. **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FELDMAN, Sergio Alberto. Como tratar dos judeus no ensino de Idade Média? Arquivo Maaravi. In: **Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG.** Belo Horizonte, v. 6, n. 11, out. 2012. ISSN: 1982-3053.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. Uma linhagem manchada pelo pecado. A representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478) 1982. 330 f. Tese (doutorado em história). Universidade Federal do Espírito Santo, 2016

ISRAEL COM ALINE. **Bolo de mel**: **receita judaica para Rosh Hashaná!.** Youtube, 27 ago. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N3a3uJNVr-8 Acesso em: 31 out. 2024.

ISRAEL COM ALINE. **Como fazer Pão Ázimo?** O pão sem fermento da Páscoa Judaica. Youtube, 10 mar. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PZ1YYe_Yz5U Acesso em: 31 out. 2024.

KÖNIG, Daniel. Conceitualizando a História do Mediterrâneo: perspectivas medievalísticas sobre uma categoria multifacetada". In: ALMEIDA, Néri de Barros; TORRE, Robson Della (org.). **O Mediterrâneo medieval reconsiderado**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

LAURIOUX, Bruno. Cozinhas medievais (séculos XIV e XV). In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI Massimo. **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

MANGO, Cyril. **Bizâncio: O Império da Nova Roma**. Edições 70: Portugal, 2008

OLIVEIRA, Karlla Karinne de; PADILHA, Maria do Rosário; SHINOHARA, Neide Kazue; CORREIA, Marcos José Correia. **As Leis Dietéticas da Culinária Judaica**. Universidade Federal Rural de Pernambuco. Curso de bacharelado em Gastronomia e Segurança Alimentar. UFRPE: Recife. 2012. Disponível em: https://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistacontextos/wp-content/uploads/2013/04/Revista_Vol1_N248a61.pdf. Acesso em 31 out. 2024.

PEREIRA, Nilton Mullet; SEFFNER, Fernando. **O que pode o ensino de história? Sobre o uso de fontes na sala de aula.** Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p.113-128, dez. 2008

TUDO GOSTOSO. **Bolo de mel (judaico)**. [2017]. Enviada no site por Erica Vanessa. Disponível em: https://www.tudogostoso.com.br/receita/172786-bolo-de-mel-judaico.html Acesso em 31 out. 2024.

A CONSTRUÇÃO DO PASSADO DA ISLÂNDIA MEDIEVAL POR ARI ÞORGILSSON E AS REPERCUSSÕES DE SUA "CONFIABILIDADE"

Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho

Apresentação do Tema

Neste trabalho, tratarei de analisar a única obra de Ari Þorgilsson que chegou à nossa contemporaneidade, o *Íslendingabók*. Antes de mergulhar nesse, no entanto, trato de explicar do que se tratam as aproximadamente dez páginas que compõem um dos mais antigos escritos, compostos em Islandês Medieval.

Ao dissecarmos a palavra originária do Nórdico Antigo, temos o seguinte: *Íslendinga-* (genitivo plural, "dos islandeses") e *-bók* (nominativo singular, "livro"). Ou seja, o Livro dos Islandeses. A primeira questão a ser abordada é "O que é o Livro dos Islandeses?". Embora a obra não necessariamente pertença ao gênero das *sagas islandesas*, como Grønlie (2006, p. vii-xxx) coloca em sua introdução à tradução dessa, há elementos em sua composição que podem ser considerados como precursores das *sagas*. Com algumas ressalvas, podemos dizer que o *Íslendingabók* está situado em meio a *Historia*, Hagiografia e Saga Familiar (grupo que também é chamado de Sagas de Islandeses).

Em primeiro lugar *Historia*, palavra essa que é grifada em itálico, afinal não quer dizer História (o que poderia carregá-la dos conceitos modernos implicados pela prática histórica) e sim

a concepção medieval de historiografia. Nesse sentido, Goetz escreveu:

> *First, historia is not history, but the narration of history, or, in other words, historia is historiography. Second, it deals, however, with historical events (res gestae), that is, real events (res – and not just "words") which distinguishes it from fiction: historical events are "facts". Third, it deals with facts that happened in the past (in praeterito). Finally, it makes us acquainted with the past: we learn history from historia, from historiography* (2012, p. 114).

A forma como Ari constrói sua narrativa dentro do *Íslendingabók* indica uma importação da tradição histórica do continente para a Islândia do século XII. Algo que não é espantoso, afinal com a cristianização da ilha (*c.* 1000), ocorre também a introdução do latim – através dos escritos religiosos – e consequentemente do alfabeto latino na escrita do Islandês Medieval ou Nórdico Antigo. Naturalmente, obras de outros gêneros, tais quais crônicas e *gestas*, certamente encontraram seu caminho até a Islândia. Naquele contexto, era trivial a aproximação dos ilhéus recém convertidos com o continente, o que se reflete na produção historiográfica e, mais tarde, na literária. O *Íslendingabók*, que é datado pela historiografia em *c.* 1122-1133, é um reflexo precoce dessa troca cultural entre a Islândia e a Europa continental, ainda que o esse também apresente características próprias do estilo narrativo desenvolvido na ilha.

Em segundo lugar, e ainda dentro do mesmo movimento cultural trazido pela cristianização, temos a Hagiografia. A influência desse gênero literário é vista especialmente nos três

últimos capítulos da obra, VIII (Sobre os bispos de outras terras), IX (Sobre o bispo Ísleifr) e X (Sobre o bispo Gizurr). Enquanto que até o capítulo VII, Ari tece uma narrativa que parte desde o descobrimento da Islândia pelo norueguês Ingólfr e seu subsequente povoamento, até a cristianização da ilha, os três últimos capítulos se voltam para a igreja. No capítulo VIII, Ari nomeia alguns bispos estrangeiros que estiveram na Islândia e coloca por quanto tempo cada um permaneceu lá. Nos capítulos IX e X, no entanto, a forma se aproxima de fato com uma hagiografia, pois o narrador nos conta das vidas de Ísleifr e Gizurr, os dois primeiros bispos islandeses. De algum modo, podemos dizer que nesse ponto da narrativa, Ari – apesar da historiografia colocá-lo quase como um historiador moderno, metódico e "isento de um viés ideológico", escrevendo uma histórica não eclesiástica da ilha – aproxima *historia* de hagiografia, de modo que as vidas dos dois primeiros bispos são um pilar magistral da história islandesa. Mais do que isso, Ari coloca o episcopado de Skálaholt no centro dessa Islândia.

Finalmente, falemos de *sagas*. *Saga*, do verbo islandês *segja*, implica em "dizer, contar e relatar". Assim, a palavra *saga* pode ser simplesmente traduzida como história. Contudo, mais pode ser dito sobre, como colocou o pesquisador Mikhail Steblin Kamenskij, em sua obra *The Saga Mind*:

> *This word could also designate the narrated events themselves: for example, "He was already very old at the time when these events (sjá saga) took place." And since the events told of in the saga were most often feuds, saga could also mean "feud". For example, "Thus originated the feud between Þorbjǫrn and Hávarðr the Lame (saga þeira Þorbjarnar ok Hávarðar ins halta)" But while in Modern Icelandic this word has two clearly distinct meanings - a saga as a literary work and history as a*

> *scholarly discipline - in Old Icelandic there is not the slightest trace of such a distinction. Whether a narrative was considered fact or fiction, it was designated by this word* (1973, p. 26).

Portanto, *saga* pode ser entendida como algo semelhante à história. Isso porque o termo "estória" não é mais utilizado, de modo que, no Português moderno, "história" implica tanto na prática histórica – feita por historiadores – quanto numa narrativa ficcional ou num relato sobre algo que ocorreu. Em cada um desses casos, podemos falar de história, de modo que o contexto proporciona o significado corretamente designado para a compreensão. Como é possível de se observar no texto de Kamenskji, no Nórdico Antigo, *saga* tem um funcionamento similar, ainda que diferentemente do Português Moderno, não existisse uma forma clara de se distinguir quando se tratava de uma "ficção" ou de um "fato", afinal na Islândia Medieval, tal linha não era tão bem delimitada e – para uma boa parcela da população iletrada – provavelmente não existia.

Além disso, *saga* designa um gênero literário específico da Islândia. Théo de Borba Moosburger coloca:

> "As sagas são um gênero literário à parte; não são romances, não são novelas: são textos em prosa nos quais se podem, sim, reconhecer semelhanças com esses outros gêneros, e que também possuem muito em comum com as epopeias, mas com elementos próprios" (2024, p. 11).

Dentro desse gênero, há um subgênero em especial para o qual chamo a atenção: aquele das *íslendingasögur*, ou sagas **de** islandeses. Também conhecidas como "sagas familiares", essas narrativas tratam de feudos entre famílias islandesas, como o

nome indica. São diferentes de “sagas islandesas”, essas últimas se referindo às *sagas* escritas por islandeses.

Ao nos voltarmos para o *Íslendingabók*, observamos alguns elementos em comum com as *íslendingasögur*. Além de toda a narrativa da cristianização ser permeada pelas relações familiares dos ilhéus, o modo como Ari encerra sua obra também é notável. O autor trata de produzir genealogias para cada um dos quartos legais da Islândia, relacionando-as com os bispos islandeses:

> Esses são os parentes dos bispos da Islândia, e sua genealogia:
>
> Ketilbjǫrn povoador, esse que morou ao sul na alta Mosfell, foi pai de Teitr, pai de Gizurr, o branco, pai de Ísleifr, que o foi o primeiro bispo em Skálaholt, pai do bispo Gizurr.
>
> Hrollaugr povoador, esse que morou a leste, em Síða, em Breiðabólstaðr, foi pai de Qzurr, pai de Þórdís, mãe de Hallr em Síða, pai de Egill, pai de Þorgerðr, mãe de Jóan, que foi o primeiro bispo em Hólar.
>
> Auðr povoadora, que morou a oeste, em Breiðafjǫrðr, em Hrammr, foi mãe de Þorsteinn, o vermelho, pai de Óleifr punhos, pai de Þórðr gritador, pai de Þórhildr lagópode, mãe de Þórðr cabeça-de-cavalo, pai de Karlsefni, pai de Snorri, pai de Hallfríðr, mãe de Þorlákr, que agora é bispo em Skálaholt, sucedendo Gizurr.
>
> Helgi, o magro, povoador, esse que morou ao norte em Eyjafjǫrðr, em Kristnes, foi pai de Helga, mãe de Einarr, pai de Eyjólfr, filho de Valgerðr, pai de Goðmundr, pai de Eyjólfr, pai de Þorsteinn, pai de Ketill, que agora é bispo

em Hólar, sucedendo Jóan (1986, pp. 26-27, tradução minha)[40].

Outrossim, Ari constrói uma genealogia para si próprio, ligando-se com figuras lendárias, como a família dos Ynglingar[41]

[40] As traduções do Nórdico Antigo presentes nesse trabalho são de autoria própria e advém do trabalho de tradução integral e direta do Nórdico Antigo para o Português do *Íslendingabók*. Infelizmente, até o momento da redação desse texto, a publicação de tal tradução ainda não foi possível. Para fins de posteridade, a tradução tem previsão de ser publicada em forma de artigo científico, em 2025, sob o título "O Livro dos Islandeses, de Ari Þorgilsson: Estudo e Tradução", conjuntamente com os pesquisadores João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa e Lukas Gabriel Grzybowski. Todas as traduções do Nórdico Antigo seguirão do texto original – retirado da edição de Jakob Benediktsson, publicada na coleção *Íslenzk Fornrit*, em 1986 – em nota de rodapé, da seguinte maneira:
Þetta es kyn byskupa Íslendinga ok ættartala: Ketilbjǫrn landnámsmaðr, sá es byggði suðr at Mosfelli enu øfra, vas faðir Teits, fǫður Gizurar ens hvíta, fǫður Ísleifs, es fyrstr vas byskup í Skálaholti, fǫður Gizurar byskups.
Hrollaugr landnámsmaðr, er byggði austr á Síðu á Breiðabólstað, var faðir Özurar, föður Þórdísar, móður Halls á Síðu, föður Egils, föður Þorgerðar, móður Jóans, er fyrstr var byskup at Hólum.
Auðr landnámskona, er byggði vestr í Breiðafirði í Hvammi, var móðir Þorsteins ins rauða, föður Óleifs feilans, föður Þórðar gellis, föður Þórhildar rjúpu, móður Þórðar hesthöfða, föður Karlsefnis, föður Snorra, föður Hallfríðar, móður Þorláks, er nú er byskup í Skálaholti, næstr Gizuri.
Helgi inn magri landnámamaðr, sá er byggði norðr í Eyjafirði í Kristnesi, var faðir Helgu, móður Einars, föður Eyjólfs Valgerðarsonar, föður Goðmundar, föður Eyjólfs, föður Þorsteins, föður Ketils, er nú er byskup at Hólum, næstr Jóani.

[41] Caso interesse ao leitor, foi publicada recentemente minha tradução integral da *Ynglinga saga* para o Português, essa que percorre justamente a genealogia mencionada por Ari, em detalhe. Ver: BOTELHO, Pedro de A. B. C. Ynglinga saga: Introdução, Tradução direta do Nórdico Antigo e Notas *In* GRZYBOWSKI, Lukas G (org.). *História Antiga e Medieval em Londrina: Tendências e Perspectivas*. Ananindeua : Itacaiúnas, 2024.

e islandeses eminentes de seu tempo. Tal genealogia ainda o identifica como autor do *Íslendingabók*:

> Esses eram os nomes dos antepassados paternos dos Ynglingar e das pessoas de Breiðafjǫrðr:
>
> I.Yngvi, o rei dos turcos. II. Njǫrðr, o rei dos suecos. III. Freyr. IIII. Fjǫlnir, esse que morreu na morada de Friðfróði. V. Svegðir. VI. Vanlandi. VII. Vísburr. VIII. Dómaldr. IX. Dómarr. X. Dyggvi. XI Dagr. XII. Alrekr. XIII Agni. XIIII. Yngvi. XV. Jǫrundr. XVI Aun, o velho. XVII. Egill corvo de Vendill. XVIII. Óttarr. XIX. Aðíll em Uppsala. XX. Eysteinn. XXI. Yngvarr. XXII Braut-Ǫnundr. XXIII. Ingjaldr, o mal falado. XXIIII. Óláfr-entalhador. XXV. Halfdan perna-branca, rei de Uppland. XXVI Goðrøðr. XXVII Óláfr. XXVIII. Helgi. XXIX. Ingjaldr, filho da filha de Sigurðr, filho de Ragnarr calças-peludas. XXX. Ólefr, o branco. XXXI. Þorsteinn, o vermelho. XXXII. Óleifr lobinho, que habitou primeiro, dentre eles, a Islândia. XXXIII. Þórðr gritador. XXXIIII. Eyjolfr, que foi batizado em sua velhice, quando o cristianismo veio à Islândia. XXXV. Þorkell. XXXVI. Gellir, pai de Þorkell, pai de Brandr e Þorgill e meu pai, e eu me chamo Ari (1986, pp. 27-28, tradução minha)[42].

[42] *II. Yngvi Tyrkjakonungr. II. Njörðr Svíakonungr. III. Freyr. IIII Fjölnir. sá er dó at Friðfróða. V. Svegðir. VI. Vanlandi. VII. Visburr. VIII. Dómaldr. IX. Dómarr. X. Dyggvi. XI. Dagr. XII. Alrekr. XIII. Agni. XIIII. Yngvi. XV. Jörundr. XVI. Aun inn gamli. XVII. Egill Vendilkráka. XVIII. Óttarr. XIX. Aðísl at Uppsölum. XX. Eysteinn. XXI. Yngvarr. XXI. Braut-Önundr. XXII. Ingjaldr inn illráði. XXIII. Óláfr trételgja. XXV. Hálfdan hvítbeinn Upplendingakonungr. XXVI. Goðröðr. XXVII. Óláfr. XXVIII. Helgi. XXIX Ingjaldr, dóttursonr Sigurðar Ragnarssonar loðbrókar. XXX. Óleifr enn hvíti. XXXI. Þorsteinn enn rauði. XXXII. Óleifr feilan, es fyrstr byggði Þeira a Íslandi. XXXIII. Þórðr gellir. XXXIIII. Eyjolfr, es skíðr vas í elli sinni, þá es kristni kom á Ísland. XXXV. Þorkell. XXXVI. Gellir, faðir þeira Þorkels, fǫður Brands, ok Þorgils, fǫður mins, en ek heitik Ari.*

Dessa forma, Ari não somente insere os bispos – numa forma de hagiografia – na história da Islândia, mas também se localiza nessa, ressaltando a iminência e centralidade de sua família nessa trama. Tais elementos aproximam a narrativa de um "precursor" das *íslendingasögur*, ao menos em sua forma escrita, ainda que sua complexidade seja um elemento em que esses textos se distanciem.

Tendo explicado sobre o que se trata o Livro dos Islandeses, avanço agora para alguns outros pontos que serão abordados no decorrer deste trabalho. Primeiramente, discutirei alguns dos referenciais teóricos que me foram caros para a análise do texto de Ari, sendo esses a *Vorstellungsgeschichte* e a Sociologia do Conhecimento, de Hans-Werner Goetz e Peter Berger e Thomas Luckmann, respectivamente. Mais a frente, explorarei alguns problemas quanto à narrativa de Ari enquanto fonte histórica, para então discorrer sobre a construção do passado Islandês Medieval enquanto narrativa escrita. Finalmente, o foco então será colocado sobre as repercussões da ideia de que o *Íslendingabók* é uma fonte "confiável" para estudar uma Islândia Medieval localizada temporalmente antes de Ari, *i.e.* pré-cristã e no período durante e logo após sua cristianização. Tais repercussões, ainda que em menor escala, ainda estão presentes no atual cenário acadêmico dos Estudos Escandinavos, dentro e fora do Brasil, como vemos na relativamente recente obra de Gunnar Karlsson (2000), *History of Iceland*. Por essa razão escrevo este texto.

Do acesso e interpretação do vestígio

Ao acessar um vestígio, dentro da prática histórica, sempre é necessária uma base teórica que fundamente a interpretação do historiador. Não basta apenas saber ler – ainda que o primeiro passo definitivamente deva ser o de aprender a ler no idioma em que o vestígio se encontra originalmente preservado, aqui, o Nórdico Antigo – há a necessidade da construção de um método interpretativo. Essa é a linha que separa historiadores de charlatães. Por isso, exponho brevemente quais bases teóricas utilizei na interpretação e análise do *Íslendingabók*, e como as utilizo.

A primeira das correntes teóricas pelas quais me oriento é a *Vorstellungsgeschichte*. Como o nome sugere, se trata de uma corrente propriamente histórica. Poderíamos traduzir o termo como "história das conceitualizações ou concepções intelectuais". O que propõe uma *Vorstellungsgeschichte*? Hans-Werner Goetz diz:

> *Eine „Vorstellungsgeschichte" rekonstruiert nicht die Vergangenheit in ihrer Faktizität, sondern die Vergangenheit als die „verarbeitete Wirklichkeit des Zeitgenossen". Da man „Geschichte" heute zunehmend als das Vergangenheitsbild der jeweiligen Gegenwart definiert", behandelt eine Vorstellungsgeschichte" in diesem Sinn tatsächlich „die Geschichte vergangener Zeiten". Sie erschließt weder Fakten noch Strukturen, sondern das zeitgenössische Verständnis von Geschichte, und tritt damit, wie ich meine, in eine Reihe neben die Ereignis- und Strukturgeschichte und repräsentiert gleichsam einen dritten Bereich der vergangenen Wirklichkeit und eine neue (dritte) Art*

> *geschichtswissenschaftlicher Betrachtung mit eigenen Methoden und Ergebnissen* (1979, p. 256-257).

Ou seja, essa perspectiva se propõe a ir além da simples factualidade geralmente trazida à tona pelos documentos, pensando nas concepções e percepções dos narradores desses. A sequência de fatos narrada em si pouco importa. Isso porque o passado *per se* nos é inacessível. Aqui cabe explorar um pouco da interdisciplinaridade, e buscar uma explicação na filosofia de Schopenhauer.

Para Schopenhauer, *das Dinge selbst*, ou a COISA em si não é acessível para nós que estamos sujeitos a nossas próprias armadilhas empíricas. Nesse sentido, acessamos a COISA apenas indiretamente, através de nossos sentidos, e a compreendemos apenas através de Conceitualizações[43]. Um exemplo ao qual o filósofo se refere muitas vezes em seu texto é a teoria das cores de Goethe. Através desta, podemos interpretar o mundo à nossa volta da seguinte maneira: as cores que observamos no mundo à nossa volta são ondas de comprimentos particulares que refletem nos objetos que vemos. Se, em determinado objeto, vemos a cor rosa, isso se deve ao fato de que ali estão todas as cores exceto

[43] O termo *Vorstellung* geralmente é traduzido como 'Representação', contudo, o apresento como 'Conceitualização', sugestão do professor Lukas G. Grzybowski, trazida em discussões do Grupo Leituras da Escandinávia Medieval (LEM). Se observarmos o significado da palavra *Vorstellung* no dicionário eletrônico de Alemão Duden, temos: Bild, das sich jemand in seinen Gedanken von etwas macht, das er gewinnt, indem er sich eine Sache in bestimmter Weise vorstellt (Disponível em: https://www.duden.de/node/199966/revision/1398105. Acesso em 22/01/2025). Nesse sentido, Vorstellung em Schopenhauer se aproxima muito mais do significado de ideia, noção, ou conceito, dentro dos quais cabe a Conceitualização.

rosa, esta que é refletida e nosso sistema visual capta e envia ao cérebro para ser processado. Assim sendo, a COISA em si, não é necessariamente igual ao que nosso sistema empírico nos faz crer. Contudo, em nossa mente, criamos dessa maneira o conceito de rosa.

Ao compreendermos isso e nos voltarmos para a interpretação de documentos de outros tempos que não o nosso, poderemos observar que o mesmo processo ocorre: como neste trabalho, tenho uma fonte do século XII, escrita por um islandês que, possivelmente, viu alguns do eventos que narra – aqui coloco portanto a segunda conceitualização, isto é, Ari escrevendo acerca do que viu. A primeira sendo assim o momento em que Ari observou os eventos e ao fazê-lo, criou conceitos em sua mente para que pudesse os compreender. Além dessas duas etapas, ainda temos de lidar com o problema dos manuscritos em que o texto foi preservado. A questão aqui é, ao transpor a *Vorstellung* de Schopenhauer a um uso prático na historiografia, podemos questionar a natureza desta mesma tarefa. Primeiro, porque sempre trabalhamos com conceitualizações de outros sujeitos, ao mirarmos no passado – que na verdade, não se trata do passado em si, *i.e.* da COISA em si, mas sim da própria conceitualização de algum sujeito a priori:

> *Die Welt als Vorstellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß sie nicht seyn kann, also auch nicht vorher war* (2022, p. 65).

Assim, o vestígio deixa de ser uma porta para o passado *per se* e se torna uma porta direta para seu autor ou narrador, quando não há uma concepção clara de autoria. Diferentemente

da História das Ideias, a *Vorstellungsgeschichte* não se atém às *Epochemachender Ideen*, *i.e.* às ideias que "fazem" uma época. O que a torna menos generalizante. Em contrapartida, as concepções individuais do autor passam a ser o principal objeto da pesquisa, uma vez que o documento, especialmente em suas entrelinhas, pode proporcionar esse tipo de discernimento.

Portanto, o autor ocupando um papel central na análise, seus objetivos e motivos para conceber o documento também são de um interesse majoritário. No caso do *Íslendingabók*, Ari – logo nas primeiras linhas de seu prólogo – deixa claro o motivo de ter composto sua obra: "Eu fiz o Livro dos Islandeses, primeiramente para nossos bispos, Þorlákr e Ketill, e o mostrei para ambos e para o sacerdote Sæmundr" (1986, p. 3). Disso, podemos pensar que os bispos Þorlákr e Ketill agem como "patronos", encomendando a confecção do Livro dos Islandeses. Também é possível especular qual seria o público desse, uma vez que, tratando-se de islandeses letrados no século XII, estes provavelmente foram educados dentro da igreja – uma prática que era muito comum então – e ainda que eram poucos. Especialmente poucos aqueles que se interessariam por uma espécie de "crônica".

Ari, ao escrever para os bispos – e para um público relativamente seleto – trata de direcionar sua narrativa aos moldes aceitos por estes. Isso explica a atenção dada aos bispos Ísleifr e Gizurr, por exemplo. A proximidade de Ari com essas figuras também se reflete no papel empenhado por seus descendentes na narrativa, como observado acima.

Até agora, foi possível entender a maneira como escolhi abordar o vestígio histórico. No entanto, como mencionei acima – e como o próprio título do texto indica – o passado narrado por Ari não necessariamente corresponde ao passado *per se* – e na verdade a "veracidade factual" do texto pouco me importa – pelo

contrário, trata-se de uma construção narrativa. Nesse sentido, o outro ponto de minha interpretação se enraíza na Sociologia do Conhecimento, novamente fazendo jus à interdisciplinaridade dentro das ciências humanas.

Para Berger e Luckmann, o que chamamos de "realidade" é o produto de diversas camadas componentes das relações sociais humanas, essas que operam por meio de tipificações da experiência cotidiana. Essas últimas, por sua vez, passam por uma retroalimentação de significações linguísticas (2014, p. 55), processo que as torna institucionalizadas (2014, p. 81-82). Conforme um elemento tipificado se afasta do indivíduo que o concebeu – passando à anonimidade e, consequentemente sendo reproduzido nas relações humanas mediadas pela língua – emerge o que é chamado e tido como "natural". Todo esse processo corresponde à maneira como a realidade é "fabricada", por intermédio de significações subjetivas. Ao trazermos a Sociologia do Conhecimento para a narrativa de Ari, teremos uma conceitualização socialmente orientada acerca de um passado que o narrador tem acesso através de tipificações, essas que são reproduzidas em seu texto. Portanto, entendo que Ari não somente narrou fatos dos quais foi informado por suas fontes, mas sim utilizou-os para construir um passado a cabo, servindo seus objetivos. Isso nos faz retomar a genealogia apresentada acima. No passado fabricado pelo narrador, sua família e ele próprio são centrais à narrativa.

Problemas enquanto fonte histórica

De uma forma sumária, o problema de se utilizar o *Íslendingabók* como uma fonte "crível" para estudar o passado

islandês está justamente no modo como este é construído, algo que não lhe é exclusivo. Ao tratarmos por exemplo do paganismo, como é apresentado pelo narrador, certamente não temos um "reflexo" das práticas pré-cristãs escandinavas, pelo contrário, temos as ideias de um autor cristão, que escreveu mais de cem anos após a cristianização da ilha. Isso nos leva a outro problema: o lapso temporal entre os acontecimentos e os eventos narrados. Ari nos diz:

> Islândia se povoou primeiramente a partir da Noruega, nos dias de Haraldr, o de belos cabelos, filho de Halfdan, o negro, naquele tempo – segundo a convicção e os relatos de meu pai de criação, Teitr, dentre os homens que conheci, o mais sábio, filho do bispo Ísleifr, e o irmão de meu pai, Þorkell, filho de Gellir, que recordava do passado distante, e Þóriðr, filha de Snorri Goði, que é tanto muito sábia, como habilidosa em tradições – quando Ivárr, filho de Ragnarr calças-peludas, fez matar Edmundo, o santo, rei dos Ingleses (1986, p. 4, tradução minha)[44].

Nomeando, portanto, suas fontes: seus parentes, e pessoas que o mesmo considerava sábias – e que, para seus leitores, certamente se tratavam de indivíduos dotados de sabedoria. Ou seja, Ari baseia sua narrativa em relatos de pessoas que ora observaram os eventos, ora souberam desses por meio de relatos de outros indivíduos. É muito provável, ainda que Ari não explicite isso, que outras fontes, em especial escritas – como as

[44] *Ísland byggðisk fyrst ýr Norvegi á dǫgum Haralds ens hárfagra, Halfdanarsonar ens svarta, í pann tíð - at ætlun ok tǫlu þeira Teits fóstra míns, þess manns es ek kunna spakastan, sonar Ísleifs byskups, ok Þorkels fǫðurbróður míns Gellissonar, es langt munði fram, ok Þóríðar Snorradóttur goða, es bæði vas margspǫk ok óljúgfróð, - es Ívarr Ragnarssonr loðbrókar lét drepa Eadmund enn helga Englakonung.*

Gesta Hammaburgensis de Adam de Bremen – tenham servido de auxílio, como lembra Grønlie (2006).

Dessa maneira, talvez o mais frutífero a se fazer, seguindo de acordo com as bases teóricas explicadas acima, seja questionar como Ari entende e constrói este passado islandês. Nesse prisma, pode-se observar uma perspectiva cristã acerca de um passado um tanto quanto distante, o que nos faz lançar um questionamento acerca do modo como este mesmo passado é retratado.

Para Ari, a impressão é de que a Islândia sempre foi uma terra cristã ou destinada a ser cristã, o que é reforçado pela presença dos eremitas irlandeses – *Papar* – na ilha, antes mesmo dos colonos noruegueses:

> Naquele tempo, a Islândia era coberta por árvores entre as montanhas e a costa. Então, estiveram aqui homens cristãos, os quais os homens do norte chamam Papar, e eles foram assim embora, pois eles não desejavam estar aqui com homens pagãos, e deixaram para trás livros irlandeses e sinos e báculos; por isso, podia-se notar que eles eram homens irlandeses (1986, p. 5, tradução minha)[45].

Assim, Ari prepara o caminho para a cristianização que, deve-se notar, é narrada como uma decisão tomada pelos próprios islandeses na assembleia geral – *Alþing* – e não como uma imposição da coroa norueguesa, na figura de Óláfr Tryggvason.

Outro ponto importante é que, no decorrer da narrativa, em especial com o advento do capítulo VI, os islandeses, ainda

[45] *Í þann tíð var Ísland viði vaxit á milli fjalls ok fjöru. Þá váru hér menn kristnir, þeir er Norðmenn kalla Papa, en þeir fóru síðan á braut, af því at þeir vildu eigi vera hér við heiðna menn, ok létu eftir bækr írskar ok bjöllur ok bagla. Af því mátti skilja, at þeir váru menn írskir.*

que fossem colonos noruegueses, passaram a ser diferentes destes últimos. Podemos dizer que as origens norueguesas são superadas pela formação de uma identidade islandesa que os diferencia. No sexto capítulo isso se torna mais evidente, afinal são os islandeses os que descobrem uma nova terra a leste, e que a nomeiam Groenlândia. Antes disso, no entanto, Ari também trata do estabelecimento das leis e das assembleias, outros dois elementos que compõem essa identidade. No entanto, os conflitos que circulam no período mais próximo da cristianização apontam na direção de uma carência. As leis, apesar de existirem, não funcionam da forma como deveriam, o que irá se mostrar como parte da caracterização dos pagãos: mesmo com as leis, a violência é a forma como tudo se resolve. Portanto, esse povo islandês carece apenas de um elemento para alcançar sua constituição plena: o cristianismo[46].

Doravante, no capítulo VII, Ari narra os esforços para tornar a ilha cristã. Apesar do capítulo se iniciar com a afirmação de que "O rei Óláfr, filho de Tryggvi, filho de Óláfr, filho de Haraldr, o de belos cabelos, trouxe o cristianismo à Noruega e à Islândia" (1986, p. 14)", durante seu decorrer, fica evidente que Þangbrandr, o sacerdote de Óláfr não foi de fato o responsável pela cristianização. Os esforços de Gizurr, o branco, e Hjalti tem um papel de destaque, afinal, após Þangbrandr deixar a ilha depois de um feudo contra homens que o ridicularizaram, são os dois quem apelam por outra chance ao rei Óláfr. Mesmo com a iminente ira do rei e a ameaça de um conflito entre pagãos e cristãos, a sensação que a narrativa apresenta é de relativa

[46] Remeto aqui a uma apresentação – que foi publicada como capítulo de Livro, em 2025 – ver BOTELHO, Pedro de A. B. C.; CORREA, João Ricardo M. T. O passado pagão da Islândia, segundo o Íslendingabók De Ari Þorgilsson *In*: Sacralidades Medievais: relíquias, devoções e sensibilidades, ed.1. Goiânia: Tempestiva, 2025, v.1, p. 609 - 623.

tranquilidade – isso porque não há de fato derramamento de sangue – e uma tomada de decisões lógica. Þorgeirr recitador-da-lei faz um discurso na pedra da lei, demonstrando as duas partes que apenas uma lei deveria ser seguida: a lei cristã, portanto, todos deveriam aceitar o cristianismo.

Ao tratar do processo de cristianização, Ari estabelece um claro antagonismo entre pagãos e cristãos, um caso de alteridade entre nós *versus* eles. Isso adiciona uma outra camada a já problemática tarefa de pensar nas práticas pré-cristãs no *Íslendingabók*.

Apesar dos problemas acima retratados, a obra de Ari se tornou, ao longo do tempo, uma "quintessência" da história islandesa. O autor obteve, não muito tempo depois, o epíteto de *"inn fróði"* ou "o sábio". E por um bom tempo a academia considerou que Ari, diferentemente de outros autores que o sucederam, produziu uma narrativa "isenta" de vieses ideológicos e de alguma forma mais secular do que eclesiástica. Esses fatores contribuíram para que o Livro dos Islandeses fosse tido como uma fonte fiável para estudar o passado islandês e, ainda hoje, repercutem de tal forma, ainda que não necessariamente vistos ao pé da letra.

Repercussões da "confiabilidade" de Ari

Mais ou menos cem anos após a composição do *Íslendingabók*, Ari já é citado como uma autoridade em narrar o passado, como é visto no prólogo do *Heimskringla* – retirado aqui da já mencionada tradução própria da *Ynglinga saga*:

> O sacerdote Ari, o sábio, filho de Þorgill, filho de Gellir, escreveu primeiro, dentre os homens aqui da terra, na língua nórdica, saberes tanto antigos, como recentes. Ele escreveu muito, no início de seus livros, sobre a povoação e estabelecimento das leis na Islândia, depois sobre os recitadores-da-lei, quanto tempo cada um havia recitado, e usou aquilo para contar os anos, primeiro para aquilo, quando o cristianismo chegou à Islândia, e depois tudo até seus dias. Ele estendeu com isso, para muitos outros feitos, ambas as vidas dos reis na Noruega e Dinamarca e ainda na Inglaterra ou grandes acontecimentos que haviam se dado aqui na terra, e todas as suas histórias me parecem notáveis. Ele era muito erudito e tão velho que ele foi nascido no inverno após a queda do rei Haraldr, filho de Sigurðr (2024, pp. 100-101)[47].

O narrador do *Heimskringla* se baseou – apesar de não somente – nos escritos de Ari para construir sua própria narrativa. Isso nos diz que a repercussão da obra, ou possíveis obras, de Ari foi grande em seu próprio tempo, afinal menções ao mesmo não faltam. Dentro daquele contexto islandês medieval e até pouco depois, isso é compreensível. Porém, a questão que fica é evidente é por que Ari ainda era tido como "confiável" pelo menos até o início dos anos 2000? Afinal, isso é o que vemos na obra *History*

[47] Segue o texto original, retirado da edição de Bjarni Aðalbjarnarson do *Heimskringla*, também publicada na coleção *Íslenzk Fornrit*: *Ari prestr inn fróði Þorgilsson, Gellissonar, ritaði fyrstr manna hér á landi at norrænu máli fræði, bæði forn ok nýja. Ritaði hann mest í upphafi sinnar bókar frá Íslands bygga ok lagasetning, síðan frá lǫgsǫgumǫnnum, hversu lengi hverr hafði sagt, ok hafði þat áratal fyrst til þess, er kristni kom á Ísland, en síðan allt til sinna daga. Hann tók þar ok við mǫrg ǫnnur dæmi, bæði konunga ævi í Nóregi ok Danmǫrku ok svá á Englandi eða enn stórtíðendi, er gǫrzk hǫfðu hér á landi, ok þykkir mér hans sǫgn ǫll merkiligust. Var hann forvitri ok svá gamall, at hann var fæddr næsta vetr eptir fall Haralds konungs Sigurðarsonar* (1941, pp. 5-6).

of Iceland, do historiador islandês Gunnar Karlsson, publicada no início do milênio. Karlsson se baseia – para toda a história medieval da Islândia – nos relatos de Ari, e no mais extenso *Landnámabók* – ou "Livro da tomada de terras".

Ao discorrer sobre a cristianização da ilha, o autor nota alguns dos problemas da narrativa de Ari, como seu forte envolvimento com as famílias Haukdælir e Mosfellingar, sua enorme atenção ao bispo Gizurr e mesmo o fato das referências a Óláfr Haraldsson repetidamente apresentarem o epíteto derrogatório "*enn digri"* – que pode ser traduzido como "o gordo". Ainda assim, Karlsson coloca que:

> *Nevertheless there are reasons to believe that Ari is right in indicating that the Icelanders adopted some kind of Christianity, relatively peacefully, around the turn of the 11th century. Adam of Bremen, writing in the 1070s, admittedly maintains that the Icelanders were Christianized in the time of Archbishop Adalbert, 1043-72. On the other hand, he confirms the evidence of the Icelandic sources that Bishop Isleifr was consecrated by Adalbert. Archaeological evidence seems to support Ari* (2000, p. 35).

A própria narrativa de Karlsson parece partir do pressuposto de que Ari deve – de algum modo – estar correto, reforçando, portanto, seu epíteto *inn fróði*. Ademais, *History of Iceland* nos mostra que essa ideia – ao menos até o início dos anos 2000 – ainda era de alguma forma presente dentro da academia. Ari nunca deixou seu pódio como um autor no qual se pode confiar, mesmo com os problemas de sua obra aparentes para os próprios acadêmicos.

Considerações finais

Através do exercício de pensar Ari de uma forma um pouco diferente, visando principalmente seus objetivos com relação à sua obra, observamos a forma como o passado islandês é construído. Nesta Islândia independente de Ari, outros centros de poder são suprimidos. Pouco importa que o primeiro bispo da ilha, Ísleifr, tenha sido ordenado – muito provavelmente – em Hamburgo-Bremen, como Adam sugere em suas *Gesta Hammaburgensis*. Esse é um exemplo em que Ari possivelmente suprimiu informações – seja porque era um fato conhecido aos seus leitores, seja por quaisquer outros motivos – em relação a outros centros de poder. Mesmo que Gizurr, o branco, e Óláfr Tryggvason sejam primos em algum grau – como sugere Karlsson – para Ari há uma distinção clara entre os dois: Gizurr era um islandês, enquanto Óláfr era norueguês. Isso pode ser utilizado para entender por que Gizurr ocupa um papel tão central na cristianização islandesa. Afinal de contas, segundo Ari, este foi um processo "interno" carregado com sucesso pelos próprios islandeses, apesar dos esforços da coroa norueguesa.

Ari, como vimos, não esconde que seus familiares também empenharam papéis de destaque dentro da história da Islândia. Um ótimo exemplo é o litígio entre Þórðr gritador e Oddr de Tunga – recordo aqui da genealogia citada anteriormente, nela Ari é descendente direto de Þórðr – que resulta na criação dos quartos legais. Na mesma genealogia, Eyjolfr – outro parente de Ari – é batizado quando o cristianismo chega à Islândia, o que indica que sua família é composta de bons homens, sempre destinados a serem cristãos, assim como a própria ilha.

Diante de todas essas construções narrativas, seguir os relatos de Ari quase cegamente para construir uma imagem do passado islandês certamente não se prova uma tarefa frutífera. Muito pelo contrário, a imagem que se tem é a de um passado idealizado, não diferente da visão do próprio autor sobre seu passado. Essa abordagem carece de problematização e crítica, mesmo dentro da academia. Ari não é diferente dos cronistas e *sagamenn* que o sucederam, é um indivíduo inserido num contexto social, com ambições, experiências e concepções que são todas embutidas no concebimento de seu *Íslendingabók*. Ari não é menos "isento" ao escrever do que Snorri Sturluson ou outros escribas que caíram no anonimato com a erosão do tempo.

Referências

Fontes primárias

ADAM DE BREMEN. **Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum**. Ed. Schmeidler, B. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Hannover: MGH, 1917.

ANÔNIMO. **Três Sagas Islandesas**. Tradução do Nórdico Antigo para o Português de Théo de Borba Moosburger. Curitiba: Editora UFPR, 2024.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 2014.

Bibliografia crítica

BOTELHO, P. A. B. C.. Ynglinga saga: Introdução, Tradução direta do Nórdico Antigo e Notas. *In:* Lukas Gabriel Grzybowski. (Org.). **História Antiga e Medieval em Londrina**: Tendências e Perspectivas.Ananindeua: Itacaiúnas, 2024, p. 87-155.

CLEASBY, Richard; VIGFUSSON, Gudbrand. **An Icelandic-English Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1874.

GOETZ, Hans-Werner. "Vorstellungsgeschichte": Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. **Archiv für Kulturgeschichte**, Erlangen-Nürnberg, v. 61, 1979.

GOETZ, Hans-Werner. Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 2, p.110-128, 2012.

GRØNLIE, S. **Íslendingabók; Kristni saga**: The Book of Icelanders; The Story of the Conversion. Viking Society for Northern Research Text Series 18, Londres: Viking Society for Northern Research, 2006, p. vii-xxx.

GRZYBOWSKI, Lukas G. 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.

GRZYBOWSKI, Lukas G. The Christianization of Scandinavia in the Viking Era. **Religious Change in Adam of Bremen's Historical Work**. Leeds: Arc Humanities Press, 2021.

KAMENSJKIJ, Mikhail Steblin. **The Saga Mind**. Traduzido do Russo para o Inglês, por Kenneth H. Ober. Odense: Odense University Press, 1973.

KARLSSON, Gunnar. **History of Iceland**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Gesammelte Werke**: Die Welt als Wille und Vorstellung: Band I. Köln: Anaconda Verlag, 2022.

STURLUSON, Snorri; ANÔNIMO (?); AÐALBJARNARSON, Bjarni (ed.). **Heimskringla I**. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1941.

ÞORGILSSON, Ari; BENEDIKTSSON, Jakob (ed.). **Íslendingabók Landnámabók**. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1986.

ZOËGA, Geir T. **A concise dictionary of old Icelandic**. Mineola: Dover Publications INC., 2004.

DESLOCAMENTOS DO MAGHREB AO MASHRIQ: VIAGENS NO MUNDO ISLÂMICO AFRICANO

Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Pablo Gatt

Introdução

Neste capítulo o foco será em discutir os motivos da viagem no mundo islâmico. A proposta é não criar um tipo específico de personagem, muito pelo contrário, já que serão pontuadas as diversidades e a amplitude dessas figuras. Mesmo que estrangeiros e com uma visão mais ampla do que aquela fornecida pela sua terra natal, eles partem com uma bagagem simbólica formadora e que interpreta o mundo de sua maneira.

Ademais, o viajante marroquino é diferente do iraniano, por exemplo. Tanto em deslocamentos possíveis, mas também em sua formação cultural. Os viajantes para serem entendidos por completo devem estar imersos em sua realidade e seus horizontes aprofundados. Ainda sim, ao mesmo tempo em que o contexto molda o seu viajante, o contrário também acontece. A partir dessa relação dialética que se pauta tal capítulo. Mesmo que pontue sobre o mundo islâmico de forma geral, o mundo africano islâmico maghrebino e subsaariano será um objeto de estudo. Dessa forma, ao ressaltar alguns exemplos, tais localidades estarão presentes para entender como um estudo de caso para entender melhor a relação viajante e seu meio.

Muito foi produzido para estudar os deslocamentos medievais na Europa Cristã. De viagens célebres como a de Marco Polo (f. 1324) ou até imaginadas como a de Jean de Mandeville (f. 1371), muito foi discutido sobre a relação dos europeus com o mundo e o seu deslocamento. Entretanto, por mais que esses conceitos tenham uma universalidade, a exemplo do *maravilhoso*, desenvolvido por Le Goff (1985), é preciso reconhecer que o viajante islâmico é diferente do cristão. No Islã, a viagem assumiu um significado mais complexo do que simplesmente deslocar-se. Diferente dos europeus, os viajantes islâmicos partiam de um horizonte específico sobre o que ela significava. Dentre eles, havia dois conceitos fundamentais no Islã relatados à viagem: a *hijrah*[48] e o *ḥajj*.

A *hijrah* foi a migração realizada em 622 por Muḥammad[49] ao abandonar, juntamente com o seu grupo de fieis, a cidade de Meca rumo à Yatrib (Medina)[50]. Tal deslocamento é de tanta importância que representou o ano zero do calendário muçulmano e a possibilidade de assentar-se, a partir de acordos, em um local propício para a expressão da identidade islâmica e estabelecer a base política do Islã. Como as outras ações de Muḥammad em vida, esta não deixou de gerar discussões posteriores ao formular melhor os limites da religião entre os juristas e figurar no imaginário. Muḥammad ‘Idrīs al Shāfᶜī, por

[48] Aportuguesada como hégira.

[49] Por aproximar-se mais da língua árabe optou-se por usar tal grafia ao invés do aportuguesado Maomé.

[50] Localizada no noroeste da Península Arábica, Yatrib era o nome pré-islâmico da atual Medina (cidade em árabe). A cidade foi o alicerce de Muḥammad e recebeu diversos peregrinos. Um dos principais edifícios é a Mesquita de Profeta, construída por ele.

exemplo, (f. 820), o fundador da escola de direito Shāfʿī[51], referiu-se ao caso dos beduínos para argumentar que a *hijrah* não era obrigatória para todos porque Muḥammad permitiu que eles não fizessem se não desejassem. A mesma interpretação pode ser vista pela maioria dos juristas malikitas. Entretanto, a doutrina da *hijrah* tem sido bastante adaptável a vários contextos políticos, além de ser parte crucial da história do Islã (Masud, 1990).

Ainda na teologia base do Islã, o *ḥajj* é o quinto pilar[52] e diz que todo fiel deve fazer, ao menos uma vez em vida caso tenha condições, a peregrinação à Meca. Esse feito proporcionava contato entre islâmicos de diversas origens permeado pelo islã mais central da Península Arábica. Ademais, o peregrino recebia o título de *ḥajjī* e era reconhecido como tal por sua comunidade. Ou seja, há uma distinção simbólica de quem realizou a peregrinação. Nesse sentido, tanto o ano zero quanto um dos pilares são pautados por deslocamentos. Ao somar isso com o modo de vida nômade encontrado em algumas comunidades na Península Arábica, percebe-se que viajar esteve presente de maneira decisiva no Islã. Mesmo com as institucionalizações, a

[51]Ao longo dos anos, a jurisprudência sunita dividiu-se em 4 principais escolas (*Madhhab)*. "Essas escolas, cujos preceitos definem como devem ser desempenhados os deveres religiosos e como se interpreta a Lei, levam nomes derivados dos seus fundadores: a hanafita, herdeira das escolas de Kufa e de Basra, expandiu-se por Iraque, Kurasan, Turquia e, posteriormente, nas províncias otomanas; a maliquita, filha da antiga escola de Medina, espalhou-se pelo Maghreb, al-Andalus e Egito; a shafiita foi também muito importante no Iraque, Kurasan e Transoxiana; e a hanbalita se implantou em Bagdá, Síria, Palestina Mesopotamia. Todo fiel sunita deve seguir uma delas." (Bissio, 2008, p. 224)

[52] O Islã constituiu cinco pilares essenciais para a sua fé e seus fieis. São eles, a *shahādah*(testemunho), isto é, a declaração do monoteísmo e de Muḥammad ser o mensageiro de deus; as orações; o *zakāh*, a caridade; o jejum e; por fim, a peregrinação;

ética beduína não desapareceria e com as conquistas políticas ela na verdade disseminou-se por todo o Oriente Médio. (Demant, 2004)

Além desses elementos básicos, os viajantes que buscavam conhecimento eram louvados desde os primórdios da religião[53] e isso era tido como um caminho para alcançar a graça divina pelos *aḥādīth*[54]. (Bissio, 2008, p.213) Um deles é famoso por tocar nesse tema. Ele fala da atuação de Abū al Dardā' (f. 652), companheiro de Muḥammad e primeiro *qāḍī*[55] de Damasco. O *ḥadīth* de Ibn Majāh[56] (f. 886/887)[57] (Livro I, 223) relatou que quando ele estava na mesquita de Damasco, um homem veio até ele e disse que partiu de Medina para discutir sobre um *ḥadīth* de Muḥammad. Ao ver que o homem não veio para negociar e mais nada além do conhecimento, ele disse que "Quem segue um caminho na busca do conhecimento, Deus facilitará para ele o

[53] O trabalho considera o início do Islã com a atuação de Muḥammad. Entretanto, na crença islâmica, Adão é tido como o primeiro islâmico, assim como Moisés e Jesus.

[54] Plural de *ḥadīth* (relato em árabe). Eles são o registro histórico de tudo que Muḥammad falou ou como agiu. Após a sua morte, compilou-se todas as informações possíveis sobre ele. Há diversas compilações realizadas por diferentes intelectuais e que possuem diferentes níveis de credibilidade a depender da interpretação jurídica.

[55] Derivado do verbo qaḍā, que significa julgar, decidir, resolver. O *qāḍī* é o mais próximo no mundo árabe de um juiz. "Cada cádi (*qāḍī*) emitia seu julgamento de acordo com as doutrinas de sua madhhab. Não havia sistema de apelação e a decisão de um juiz não podia ser anulada por outro, a não ser por erros legais. Em princípio, o juiz ministrava a única lei reconhecida, a que vinha da revelação, mas na prática o sistema não era tão universal ou inflexível quanto pode parecer." (Hourani, 2016)

[56] O "h" dessa transliteração representa a letra *Hā* e não o *Tā' marbūṭah.*

[57] Uma coleção de *ḥadīth* compilada pelo Imām Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājah al-Qazvīnī. Consiste em 4341 *aḥādīth* em 37 livros.

caminho para o Paraíso". Ademais, outro famoso *ḥadīth* afirma que "Buscar conhecimento é um dever de todo muçulmano, e quem transmite conhecimento àqueles que não o merecem é como quem coloca um colar de joias, pérolas e ouro no pescoço de porcos." (Ibn Majāh, I, 224). Esses fragmentos exemplificam que a literatura *ḥadīth*, importante arcabouço do modo de vida islâmico, lembra ao crente que a busca pelo conhecimento está intimamente ligada ao ato físico da viagem e eleva a busca de conhecimento como uma obrigação ritual e sublinha o cuidado ao disseminar o conhecimento. (Gellens, 1990) . Isso ecoou na sociedade muçulmana medieval a ponto do *ṭalab al ᶜIlm* (viagem para adquirir conhecimento religioso) ser comum e realizada em diversas regiões para os mais diversos centros de conhecimento e mestres em conhecimento.

Ainda nessa relação entre mundo e conhecimento, ao analisar a etimologia dessas duas palavras é possível observar uma conexão. Os termos em árabes são *ᶜālam* (mundo) e *ᶜilm* (conhecimento, ciência), ambos derivados da raiz "*ᶜlm*". A raiz verbal comum aos dois termos indica uma concepção de conhecimento construído a partir da experiência no mundo, durante o locomover-se pelo mundo, durante o viajar. (Milhomem, 2018, p. 96).

Este capítulo tem como foco analisar os viajantes do Islã. Quem eles eram? Por que viajavam e quais eram os motivos? Fala-se do viajante islâmico de forma geral, mas busca-se não perder de vista relação do viajante com o seu meio, e nesse caso, um personagem presente na identidade islâmica africana e também formador dela. Foi apontado o papel social na religião da viagem anteriormente e, ao falar desse recorte geográfico sob o Islã, ele criou suas próprias facetas conectadas com as especificidades do território africano. O intuito aqui é

compreender que o viajante é integrante de um contexto específico e parte de condições culturais, sociais e políticas específicas desenvolvidas tanto no Maghreb quanto na África sudanesa.

Os motivos da viagem

Touati (2006, p. 830), com o mesmo objetivo, definiu algumas identidades específicas para os viajantes: comerciantes, estudiosos, embaixadores, missionários, aventureiros ou até andarilhos rituais. Mesmo que sejam objetivos definidos, nada impede eles de serem simultâneos. Ibn Baṭṭūṭah, por exemplo, como será vista, encaixa-se em todas essas identidades propostas. Antes de aprofundar-se em cada identidade, é importante ressaltar que o viajante é uma figura complexa e multifacetada.

Ao escrever, porém, Touati (2006) não coloca a peregrinação como uma identidade possível do viajante, porém, é de suma importância pontuá-la como um dos motivos da viagem, afinal, como apontado, ela é um dos pilares do Islã,. O *ḥajj* possui uma raiz etimológica semítica antiga encontrada em línguas como o hebraico, fenício, siríaco e aramaico e semítico do sul de Sabá, bem como no árabe associada à visitação de santuários sagrados cujo significado central provavelmente inclui a circunvolução e talvez até mesmo saltar ou cambalear devido ao consumo excessivo e à celebração. (Firestone, 2006, p. 309) A palavra *ḥajj* em árabe significa "partir com um propósito definido". Em Meca,

local central de peregriação, o islâmico tem a obrigação de visitar a *Kaᶜbah*[58], *ᶜArafāt*[59], *Muzdālifah*[60] e *Minā*[61]

A peregrinação está presente no Alcorão. Tanto é que a vigésima segunda surata[62] tem como título de *ḥajjī*. Em suma, o principal objeto para ela é a *Kaᶜbah*, cuja reconstrução é atribuída a Abraão (Ibrāhīm): "E (recorda-te) de quando indicamos a Abraão o local da Casa, dizendo: Não Me atribuas parceiros, mas consagra Minha Casa para os circungirantes, para os que permanecem em pé, ou inclinado ou prostrados."(22:26). A tradição associa que as terras de Meca foram concedidas a Abraão para um local de culto sem ser reservado a qualquer povo ou raça. (El Hayek, 2020 p. 446). Entretanto, há uma lenda islâmica também que associa a peregrinação a Adão (ʻĀdam). Após a sua expulsão do paraíso, Deus o perdoou e o encaminhou para Meca e então ele chegou à planície da Arafat e reuniu-se com Eva (Ḥawwā') no Monte *ᶜArafāt*. Então, guiado pelos anjos, ele realizou a peregrinação do *ḥajj* aos lugares sagrados. (Kılıçkıran, 1998, p. 134).

---

[58] Estrutura cúbica situada no centro da Mesquita Sagrada (*Masjid al Ḥarām*) em Meca, considerada o local mais sagrado do Islã.. Durante a peregrinação, os muçulmanos realizam o tawaf, que consiste em circundar a *Kaᶜbah* sete vezes em oração. Aportuguesada como Caaba.

[59] Planície localizada a aproximadamente 20 km de Meca. No nono dia de Dhu al-Hijjah, peregrinos reúnem-se no Monte *ᶜArafāt*.

[60] Localidade entre *ᶜArafāt* e *Minā* onde os peregrinos passam a noite após deixarem *ᶜArafāt* . Ali, realizam orações e coletam pedras que serão utilizadas no ritual do apedrejamento do Diabo em *Minā* .

[61] Pequeno vale localizado a cerca de 8 km de Meca, onde ocorre o rito da *lapidação de Satanás*. Durante três dias, os peregrinos atiram pedras em três pilares simbólicos , em lembrança à resistência de Abraão contra as tentações do Diabo. (Peters, 1994)

[62] Surata é o nome dos capítulos do Alcorão, enquanto os seus versículos são chamados de *āyah*. Ao todo, ele é composto por 114 suratas.

A peregrinação ainda tem um fator metafísico e histórico importante. Nela, repete-se e evoca o que acredita ter sido feito anteriormente por Abraão e Ismael (Ismāʿīl). Para os fieis, a circunvolução também é uma repetição na terra do que acontece continuamente no Paraíso: as circunvoluções que os anjos fazem em torno do Deus, orando e adorando ao Criador. (Milhomem, 2018, p. 155). Ademais, os rituais são uma forma de conectar-se com as diversas gerações anteriores que já realizaram os mesmos ritos, além de evidenciar para o fiel a longa duração e a pluralidade da *umma*.

Entretanto, acredita-se que os rituais que eram originalmente monoteístas foram corrompidos ao longo dos tempos e coube a Muḥammad restaurar o seu status original. (Firestone, 2006) No contexto do profeta, vale destacar que muitos rituais pagãos foram redirecionados simbolicamente para o Islã, não sendo diferente com os símbolos da peregrinação e as suas práticas. É por isso que Peters (2003, p. 40) afirma que a revolução islâmica é de conceito e não de culto. Muitas práticas sociais permaneceram e eram praticadas pelos pagãos e o islamismo não teceu novas do zero, mas sim as reapropriou.

Conforme o Islã se expandiu, Meca passou a receber cada vez mais estrangeiros de distintas regiões. Obviamente, nem todos tinham condições para fazê-la, ainda mais em tempos pré modernos, mas, certamente, a peregrinação foi um motivo que moveu boa parte dos muçulmanos e promoveu uma oportunidade crucial para o contato multiétnico.

A partir do Alcorão, era esperado que, de fato, as pessoas viessem montando toda espécie de camelos e de todo longínquo lugar (22:27) A partir disso, pode-se notar que ela também tem a uma função em manter um diálogo entre periferia e centro. Afinal, pessoas de todos os cantos, desde os mais remotos, aos

mais próximos, tinham contato entre si e estavam fronte a toda simbologia do Islã de Meca. Os peregrinos adquiriam consciência do contraste entre o Islã periférico, superficial e o praticado no coração do ecúmeno islâmico. (Hrbek; Devisse, 2010, p. 402).

Pode parecer simples, mas esse contato, por exemplo, proporcionou os primeiros passos dos almorávidas, império *Amāzīgh*[63] de base *Juzzawlah*[64] que governou terras na África e na Península Ibérica durante o século XI e XII. Quando retornou de Meca, em peregrinação, Yaḥyā Ibn Ibrāhīm (sec. XI), um dos chefes dos *Juzzawlah* solicitou alguém para ensinar o "verdadeiro" Islã ao seu povo. O homem chamado pelo peregrino era Ibn Yāsīn (f. 1059), primeiro líder dos almorávidas. (Hrbek; Devisse, 2010, p. 395-397) Ou seja, a peregrinação à Meca contribuiu para dar início às reformas de Ibn Yāsīn e estabelecer o primeiro império de longa extensão *Amāzīgh*. Também não se pode descartar a conexão micro e macro que pode ser feita pelos peregrinos e que, no caso de Ibn Ibrāhīm, teve ímpetos políticos. Um peregrino de regiões mais longínquas e periféricas tem contato com os diversos islamismos e possibilidade de

[63] Utiliza-se o termo *Amāzīgh* em detrimento de Berbere. Este deriva do termo bárbaro e é pejorativo ao referir-se à população autóctone norte-africana. (Castellanos i Llorenç, Akioud, Hassan, El Molghy 2000, p. 78). *Amāzīgh* é um termo local e representa melhor a identidade dessa população. São distribuídos principalmente pelo Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia, Mali e Níger, possuindo línguas e tradições culturais próprias.

[64] Também escrito como *djuddala*. O nome provém da palavra *jawla*, que significa vagar. Os *Juzzawlah* são uma ramificação do macro-grupo *Amāzīgh Ṣanhājah*, uma das maiores confererações tribais. "Estes sanhādja nômades (distintos dos sanhādja sedentários da Ifrīkiya) formavam três ramos principais: os massūfa, no Norte e a Leste (no Wādī Dar'a, em Hawd e Taghāza), os lamtūna, no centro e ao Sul (no Adrār e em Tāgant) e os djuddāla (ou guddāla) a Oeste, no Saara atlântico" (Hrbek; Devisse, 2010, p. 399)

compreender melhor a diversidade da *ummah*[65] e ressignificar o seu local.

Nesta época, ao falar de islâmicos que moravam distantes de Meca, sem os meios de transportes mais massificados e velozes dos tempos hodiernos, o *ḥajj* era ainda mais restrito a grupos sociais com melhores condições financeiras. No entanto, um islâmico não deixava de realizar peregrinações em monumentos próximos que conectavam ao mesmo tempo a sua religião e a história local. Ao pensar na África, Robinson (2004) aponta como elas foram importantes no sentido de conectar a fé com culturas específicas que estavam distantes culturalmente de Meca.

Como pilar da religião, é importante destacar como desenvolveram-se meios para facilitar o acesso à Meca para os peregrinos. Tanto meios de hospitalidade promovido por islâmicos individualmente como forma de ajudar o outro a executar a sua fé ou então caravanas oficiais, isto é, organizada por um poder estatal. Dentre elas, pode-se mencionar a realizada a partir de 1266 em diante no reinado do Sultão Mameluco[66] Baybars (1277), no qual a caravana principal, tendo Cairo como seu ponto de partida e Meca como chegada, foi designada com o

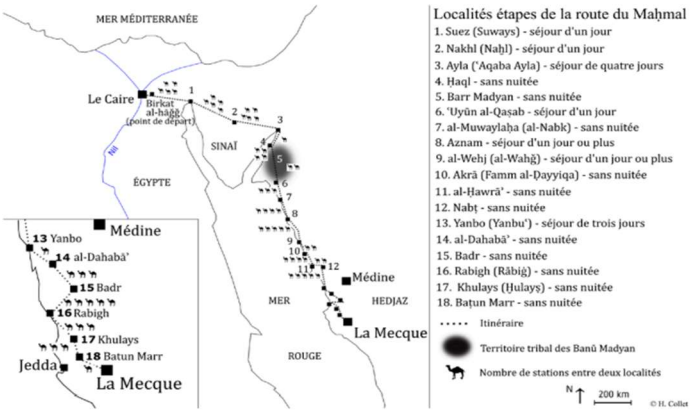
---

[65] ‘*Ummah* deriva da palavra *‘umm*, que significa mãe. Utilizada para designar a comunidade islâmica global, unida pela fé no Islã. A ideia de *ummah* está ligada à noção de pertencimento compartilhado dentro do Islã.

[66] Derivado da palavra *mamlūk*, que significa "possuído", o termo refere-se a uma casta militar composta por escravos de origem não árabe, frequentemente turcos, circassianos e outros povos da Ásia Central e do Cáucaso, que foram treinados para servir como soldados e administradores nos exércitos islâmicos medievais. Os mamelucos tornaram-se particularmente influentes no Egito e na Síria, onde, após a queda da dinastia aiúbida, estabeleceram o Sultanato Mameluco (1250–1517), governando independentemente até serem conquistados pelos otomanos.

nome de *maḥmal*. (Collet, 2019 p. 110) Tal prática, além de poder promover trajetos mais seguros, era uma oportunidade de controle político do fluxo de pessoas por parte dos mamelucos do Egito.

Figura 1: Rota *Maḥmal*



Fonte: Collet, 2019, p. 111

Entretanto, havia diversos caminhos possíveis para chegar na cidade mais sagrada do Islã, a qual recebia peregrinos de todas as direções. Ibn Baṭṭūṭah, ao realizá-la quatro vezes, demonstra em seu itinerário a existência de diversas rotas de convergência tanto no oriente quanto no ocidente.[67]

[67] Ibn Baṭṭūṭah em sua primeira peregrinação utilizou a rota de ᶜAydhāb, porém teve que recuar e seguir o fluxo do Egito rumo ao norte. A cidade que antes da época de Ibn Baṭṭūṭah, como destaca Fauvelle (2018) propiciou diversos contatos multiculturais e era um importante porto para acessar a

Quanto aos mercadores, eles estão intensamente presentes no *Dār al Islām* de norte a sul. Afinal, como sustenta Ivan Hrbek (2010, p. 88), a religião nasceu no seio da sociedade comercial de Meca e foi pregada por um profeta que foi, durante muito tempo, um comerciante; dessa forma, o Islã apresentava um conjunto de preceitos morais e práticos estreitamente ligados às atividades comerciais. Mesmo quanto a impedimentos, como a proibição da usura,[68] diversos juristas desenvolvem estratégias para contornar esses empecilhos. (Savory, 1976, p. 59). El Hayek (2020, p. 90) aponta que a questão pode ser mais relativizada graças à possibilidade de diversidade de interpretações sobre o que seria usura e suas implicações. Ao pensar no contexto do *Bilād al Sūdān,*[69] Ainda que estudiosos, como al Qayrawānī (f. 996) (*Risāla*, 318.3 af.), no século X, desaprovassem o comércio naquela região, ele continuou a ser praticado. Aḥmad Zarrūq[70] (f. 1493), jurista e estudioso sufi, no século XV, atenua a afirmação dizendo que ela se referia apenas para a terra dos infieis e que também se relacionava com os riscos de vida e de propriedade. (Levtzion; Hopkins, 2000, p. 383). Com o contato mais abrangente, o comércio foi realizado de maneira mais prática.

Há de se notar que o contexto de al Qayrawānī, no século X, era de início de conversão de alguns líderes, a exemplo o

Península Arábica e o Oceano Índico, começava a sua decadência no final da Idade Média.

[68] "Os que praticam a usura serão ressuscitados como aquele que foi perturbado por Satanás; isso, porque disseram que a usura é o mesmo que o comércio; no entanto, Deus consente o comércio e veda a usura." (2:275)

[69] *Bilād al Sūdān* significa terra dos sudaneses e é um termo normalmente utilizado na literatura árabe para referir-se à África Ocidental.

[70] O Rā está acompanhado de shaddah. O som deve ser lido com uma ênfase maior no som do "r" no céu da boca ao invés do som de "rr".

Takrur[71] e os príncipes de Gao[72], o que seria mais intensificado nos séculos posteriores. Dessa forma, isso justificaria a insegurança que um jurista dessa época sentia, afinal a travessia pelo Saara era complicada e o viajante encontraria pessoas, em locais distantes, que praticavam preceitos diferentes do Islã. Porém, não se pode deixar de afirmar que os viajantes não encontrariam apoio, afinal, houveram práticas como a do soberano de Gana que, mesmo não seguidor do Islã, no século X, acolheu os muçulmanos, os quais podem orar em uma mesquita. Além disso, mais adiante, com o Império do Mali (Mànden Kúurufáaba), o viajante Ibn Baṭṭūṭah aponta a total segurança nesses territórios, de modo a não precisar temer ladrões ou salteadores. (Ibn Baṭṭūṭa, 2017, p. 1007. tradução minha)

Pode-se vislumbrar que o comércio foi ativo na região e possui registro desde antes do avanço do Islã. (Farias, 2013) Mesmo com diferentes estados ou crenças, as caravanas não deixaram de cruzar o deserto e trocar mercadorias. Dentre elas, o ouro, o cobre, o sal, a noz de cola e escravizados. Não é à toa que controlar as rotas comerciais e as minas de sal era uma das

[71] "Estima--se em geral que o primeiro chefe do Sudão Ocidental a se converter ao islã tenha sido Wār Dyābī do Takrūr, da região do Baixo Senegal. Ele o fez antes mesmo da ascensão dos almorávidas, nos anos 420/1030. Segundo al- Bakrī, ele dedicou--se a propagar a nova religião no país vizinho de Sillā" (Hrbek, 2010, p. 90)

[72] Gao é uma cidade localizada no nordeste do atual Mali e foi governada por songhays (Hunwick, 1999) até ser anexada pelo Império do Mali e, após isso, tornar-se capital do Império Songhay. Gao também tem o seu islamismo atestado por al Bakrī , porém é difícil rastrear os primeiros passos do Islamismo nas cidades. Entretanto, sabe-se que Gao foi irradiada dessa religião desde cedo, contanto inclusive com influencias ibaditas, como visto em um relato de Aflah Ibn ᶜAbd al Wahhāb (f. 872) quando era um príncipe rustamida, dinastia ibadita do norte da África, que queria viajar para Gao (Jawjaw).

principais estratégias das dinastias que visavam à conquista do Maghreb. Sua verticalidade é difícil de calcular, mas, através de intermediários, é possível ver um amplo fluxo e uma conexão entre as savanas e a floresta. Como aponta Kipré (2010, p. 364), a maior parte dos centros comerciais que interligam savana e floresta estão no paralelo 8°N. Recentemente, uma expedição arqueológica no norte do atual Gana encontrou uma estatueta de um homem com uma montaria que pode ser um camelo. Não há uma confirmação, mas não se descarta a possibilidade do conhecimento das terras ao norte da região onde os camelos são usados. (Insoll; Kankpeyeng; Nkumbaan; Saako, p. 10, 2013)

Outro motivo que Touati (2006) aponta para o empreendimento de viagens é o missionarismo. A palavra utilizada mais apropriadamente para isso é *daʿwa* e significa literalmente chamar, convidar. De acordo com o Alcorão, daʿwa é uma obrigação de toda a comunidade muçulmana, porém ele não está interessado em analisá-lo ou sistematizá-lo e também torna-se ambíguo com a sua relação com a política. Mesmo que o livro forneça os fundamentos teológicos cruciais do *daʿwa*, os muçulmanos que procuram uma orientação mais específica e abrangente utilizam como fonte a vida e os ditos (ou *sunnah*[73]) do Profeta Muḥammad. (Kuiper, 2021).

Para não confundir, é importante separar o processo de expansão política do de conversão religiosa. A expansão mobilizada nos primeiros séculos de conquistas islâmicas não tinha como preocupação primeira tal fator e sim em expandir o

[73] *Sunnah* refere-se ao conjunto de ensinamentos, práticas e tradições de Muḥammad, transmitidos por meio de relatos (*aḥādīth*) e considerados modelo de conduta para os muçulmanos. Complementa o Alcorão como fonte da lei islâmica (*sharīʿah*), influenciando aspectos religiosos, sociais e jurídicos no Islã.

seu espaço político, onde o Islã tinha controle, isto é, o *Dār al Islām*. (Hrbek, El Fasi, 2010) Ainda como apontado por Bernard Lewis (1984), a conversão forçada é um mito difundido historicamente no islã e restringe o entendimento espacial sociopolítico islâmico. Os maiores fatores de conversão serão conquistados depois com o estabelecimento das instituições nas cidades. (Levtzion, 1979)

A África sudanesa esteve imersa nessa rede de contato em que envolviam missionários das mais diversas origens que também obtiveram forças políticas, sejam vinculados à ortodoxia ou não. Além do comércio, a atuação missionária foi mais um dos motivos que proporcionou deslocamentos e pôde aproximar regiões mais remotas ao Islã. Tal atividade movia pessoas de diversas regiões. Esses contatos, assim como a peregrinação, promoveram diálogos e jogos de alteridade entre centro e diferentes periferias. Dessa forma, assim como a peregrinação, é possível ver um encontro entre periferias e centros e diferentes formas de lidar com o Islã

Ainda na lista de Touati (2006), a política também moveu indivíduos pela *ummah*. Imerso nela, tanto o conflito entre estados quanto às relações diplomáticas entre eles possibilitaram o fluxo de pessoas de um ponto para o outro. Nesse quadro, inserem-se as conquistas iniciais do Islã que, obviamente, mobilizaram deslocamentos que ocorreram em largas escalas tanto no oriente quanto no ocidente. A história semi-mitológica de ᶜUqbah Ibn Nāfiᶜ (f. 683), um general omíada, reflete forças militares que avançaram até o limite humano conhecido do Saara para realizar conquistas. Enfim, partir da Península Arábica e construir um Império que ia da Península Ibérica até o atual Paquistão certamente envolveu movimentos por longas distâncias, assim como mantê-lo. Uma rede de administradores

marcou um longo império que desde a sua gênese, deslocou diversas pessoas. Mesmo com a fragmentação desse estado e o surgimento de novos, deslocamentos políticos continuaram durante todo o medievo.

Quanto à diplomacia, havia margem para inúmeras possibilidades devido à presença de diversos poderes. Dessa forma, estadistas poderiam enviar alguém para negociar tratados e/ou atuar em nome deles frente a outro Estado. Essas situações envolveram estados dentro do *Dār al Islām*, mas envolviam motivos tanto pacíficos quanto beligerantes. Um dos exemplos famosos do século XIV é o de Ibn Khaldūn (f. 1406), famoso polímata tunisiano, que foi enviado aos reinos ibéricos pelo governante nasrida de Granada, Muḥammad V (f. 1391), para endossar um tratado de paz com Pedro I de Castela, o cruel (1369). Ou então, as peregrinações dos reis sudaneses como *mansa* Musa e os soberanos de Songhay, os quais buscavam legitimação e apoio político localmente e externamente.

Por fim, como ressaltado anteriormente, o viajante também poderia ser um estudioso. Afinal, a viagem era imprescindível para tornar-se um sábio e "[...]não se pode dominar o saber sem embarcar na viagem" (Touati 2000, p.10). Até mesmo os grandes intelectuais do Islã, como Al Ghazzālī (f. 1111), um dos mais renomados teólogos e reformadores do Islã Sunita, também foi um jovem viajante quanto deixou a sua terra natal rumo a Nixapur para estudar com o mais célebre erudito sunita da época. Ou então, quando consolidou-se em Bagdá como professor. (Robinson, 2017, p. 142). Em busca dos grandes mestres, maghrebinos e andaluzes viajavam para o Egito e para o Oriente em cidades como Alexandria, Cairo, Bagdá e Damasco. Os muçulmanos orientais podiam fazer o percurso contrário em direção a Córdoba, Fez e Granada. (Bissio, 2008, p. 216). A

viagem era um dos requisitos mais importantes da carreira intelectual de um letrado durante o medievo. (Maillo Salgado, 2007, p. 26). Porém, a viagem de estudos pode ser realizada inclusive entre estadistas como Ibn Tūmart (f. 1130), fundador dos almôadas, em que antes de iniciar o seu movimento embarcou ao oriente com o intuito de estudar.

Mediante a essa série de razões que motivavam os viajantes a executar deslocamentos, é imprescindível afirmar que muitos desses motivos se inter-relacionavam e eles poderiam ter diversos deles ao mesmo tempo. Ibn Baṭṭūṭah, por exemplo, um dos célebres viajantes muçulmanos e que deslocou-se mais de 100 mil quilômitros, tinha a intenção inicial de peregrinar a Meca, mas também agiu como diplomata para o sultão de Delhi; realizou trocas comerciais; viajou para a Península Ibérica para participar do conflito na região; e ainda teve o intuito de obter saberes e ser reconhecido como um sábio. (Morais e Silva, 2015, p. 138).

Os viajantes podiam estar sozinhos, em grupos, ou então acompanhados de caravanas. Assim como uma metrópole em movimento, ela é liderada por seu próprio emir, encarregado de sua direção e administração, enquanto conta com uma equipe dedicada para garantir sua segurança, especialmente contra possíveis assaltantes. Nāṣir Khusraw, poeta do século XI, narra que uma caravana que partiu do Cairo para o ḥajj exigia uma grande quantidade de soldados, que os custos diários apenas para alimentação e abastecimento totalizavam mil dinares maghrebinos. Ao multiplicar esses milhares de dinares diários pelos vinte e cinco dias de viagem necessários para alcançar o destino (e o mesmo número para retornar), somando-se ainda sessenta mil dinares para as provisões dos peregrinos e viajantes, torna-se evidente que uma caravana representa um imenso empreendimento econômico. (Touati, 2006)

Embora amplamente realizada, a viagem não estava isenta de perigos, os quais, longe de desencorajarem os viajantes, eram frequentemente percebidos como fontes de experiências enriquecedoras. Aqueles que empreendiam longas jornadas estavam cientes dos riscos envolvidos, inclusive o de perder a própria vida. Por essa razão, recomendava-se que, antes da partida, quitassem suas dívidas e redigissem um testamento devidamente autenticado por testemunhas (Bissio, 2012, p. 157). Além disso, o ato de viajar transformava a maneira como o indivíduo era visto pelos demais. Passava a ser considerado uma pessoa de devoção, destinatário de votos auspiciosos e gestos de solidariedade e religiosidade (Milhomem, 2018, p. 92). A peregrinação, por si, já lhe conferia o título de *ḥajjī*, um reconhecimento que trazia prestígio dentro da *ummah*.

Ainda diante dos perigos do deslocamento, era possível encontrar redes de apoio para facilitar os deslocamentos. Nesse sentido, há uma série de instituições, favorecidas por doações de fiéis e/ou ação do Estado, que servem o propósito da hospitalidade, como, por exemplo, a *zāwiyah,* uma mesquita possuidora de quarto de hóspedes. Como apontam Fanjul e Arbós (2017, p. 35), há mecanismos já institucionalizados de hospitalidade apoiados no aparelho administrativo, o qual tem respaldo no senso de hospitalidade presente desde cedo no seio do Islã, desenvolvendo-se toda uma rede de conventos, marabus, vestíbulos. Nesse sentido, com fundos públicos ou doações piedosas, eram sustentados viajantes, faquires e pobres e cujo fundamento ideológico era a promoção da fraternidade entre os muçulmanos. Ainda sim, os viajantes, como Ibn Baṭṭūṭah faz,

poderiam buscar hospitalidade de homens abastados, funcionários (especialmente *quḍah*[74]) e *shuyūkh*[75]

Conclusão

Conclui-se que a viagem esteve presente desde a ação de Muhammad e que tal prática foi fortalecida também no momento da institucionalização da religião. Mesmo que não tenha sido feito um estudo aprofundado sobre cada causa, foi possível compreender que elas também moldaram a sociedade norte-africana e sudanesa. Os motivos apontados por Touati não apenas estavam presentes no deserto do *sahara*, mas também foram amplamente realizados pelos africanos.

Nesse processo, a peregrinação foi um dos principais vetores, visto que possibilitou o exercício da fé e o intercâmbio de ideias e influências entre diferentes regiões. Os almorávidas, primeiro dinastia *amazigh* de ampla expansão tiveram a peregrinação como fator iniciador. Esses deslocamentos também fortaleciam a autoridade dos governantes subsaarianos, que utilizavam o prestígio religioso para reforçar sua soberania local e projetar poder sobre territórios vizinhos e buscar legitimação política local entre os islâmico. O exemplo mais emblemático é Mansa Musa, cuja peregrinação a Meca impactou não apenas o Mali, mas toda a economia e geopolítica do período e aumentou a popularidade dos estados sudaneses a ponto de Abraão

[74] Plural de qāḍī

[75] Plural de *Shaykh.* Título honorífico no mundo islâmico, usado para designar líderes religiosos, chefes tribais, estudiosos do Islã e mestres do sufismo

Cresques, em 1375, representar um soberano negro com uma pepita de ouro em seu Atlas Catalão.

Além disso, a atuação dos mercadores transaarianos garantiu que o comércio desempenhasse um papel central na difusão do Islã e na construção de redes sociais e econômicas que interligavam o Sudão e o Maghreb. Ato que foi discutido e mais noticiado a medida em que as cidades mostravam-se mais abertas aos islâmicos. Os missionários, por sua vez, reforçaram a conversão e a adaptação do Islã e foram pioneiros, juntamente com os comerciantes, em cruzar o Saara. Paralelamente, a política e a diplomacia também se entrelaçaram com os deslocamentos, como evidenciado pelas peregrinações estratégicas dos soberanos sudaneses. Até entre os almorávidas haviam alianças e confrontos, como relatado por alguns autores como al Bakrī . Paralelamente, a relação entre os diversos estados formados foi complexa, mesmo quando o Marrocos estabelece o Pashalik (*Bāshawiyah*) de Timbuktu após a derrota de Mali e Songhay.

Por fim, esses deslocamentos complexos, permeados por fatores religiosos, comerciais e políticos, foram fundamentais para a consolidação de uma identidade islâmica sudanesa que, embora enraizada nas tradições locais, estava integrada a *umma* e um mundo islâmico mais amplo. Dessa maneira, as viagens desempenharam um papel central na articulação das relações entre o Maghreb, o Sahel e o Oriente Médio, demonstrando que a mobilidade não era apenas uma característica do Islã, mas um dos pilares da sua expansão e diversificação no continente africano.

Referências

ALCORÃO. Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado com comentário. Tradução por Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2020.

BISSIO, Beatriz. **O mundo falava árabe** – A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico**. (Sec. XIV) O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. 2008. Tese (Doutorado em História) - Centro de Estudos Gerais, Universidade Federal Fluminense, 2008.

COLLET, Hadrien. Échos d'Arabie. Le Pèlerinage à La Mecque de Mansa Musa (724–725/1324–1325) d'après des Nouvelles Sources. **History in Africa**, Cambridge, v. 46, p. 105–135, 2019.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

EL HAYEK, Samir. Notas. In. **ALCORÃO**. Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado com comentário. Tradução por Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2020.

FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" in BATTUTA, Ibn. A **través del Islam**, op. cit., 2017.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Bentyia (Kukyia): a Songhay–Mande meeting point, and a "missing link" in the archaeology of the West African diasporas of traders, warriors, praise-singers, and clerics. 04, 2013 **Histoire et archéologie du Sahel ancien** : nouveaux regards, nouveaux chantiers Repenser les sociétés du Sahel ancien : circulations et transferts

FIRESTONE, Reuven. “Hajj” In. MERI, Josef (ed.). **Medieval islamic civilization an encyclopedia**. Abingdon: Routledge , 2006.

GELLENS, Sam. The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach. In. EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James (ed.). **Muslim Travellers**: Pilgrimage, migration and the religious imagination. Londres: Routledge, 1990.

HRBEK, Ivan “A difusão do islã na África, ao Sul do Saara” In. EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. In. EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África, III**. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010c.

HRBEK, Ivan; DEVISSE, Jean. “Os almorávidas”. In. EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África, III**. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

IBN BAṬṬŪṬA. **A través del Islam**. (trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Frederico Arbós). [S.l.]: Titivillus, 2017

IBN MAJĀH. **Sunan Ibn Majāh**. Nova Delhi: Kitāb Bhavan, 2000.

INSOLL, T., KANKPEYENG, B., NKUMBAAN, S., SAAKO, M. 2013. **Fragmentary Ancestors. Figurines from Koma Land, Ghana**. Exhibition catalogue. Manchester: Manchester Museum, 2013.

KILIÇKIRAN, Ceyda Aslı. **The History of the Hajj**. Insight Turkey No. 16, Cyprus: Accession and Integration (May 1998), pp. 133-139 (7 pages)

KIPRÉ, Pierre. “Das lagunas da Costa do Marfim até o Volta” In. NIANE, Djibril Tamsir (org.). **História geral da África, IV**: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

KUIPER, Matthew. **Da'wa**: A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2021.

LE GOFF , Jacques. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985.

LEVTZION, Nehemia. **Conversion to Islam**. Nova York: Holmes & Meier, 1979.

LEVTZION, Nehemia; HOPKINS, J.F.P. [ed.]. **Corpus of Early Arabic Sources for West African History.** Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000.

LEWIS, Bernard. **The Jews of Islam**. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

MAILLO SALGADO, Felipe. "Introduccion" In. IBN JUBAYR. **A través del Oriente** (Riḥla). Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007.

MASUD, Muhammad Khalid. The Obligation to Migrate: The Doctrine of Hijra in Islamic Law. In. EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James (ed.). **Muslim Travellers**: Pilgrimage, migration and the religious imagination. Londres: Routledge, 1990.

MILHOMEM, Thiago Pinto Damasceno. **A peregrinação a Meca em tempos de Cruzadas**: o testemunho de Ibn Jubayr (século XII). 2018. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Véras de. **Périplo do ouvir, ver e narrar**: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377). 2017. Tese (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

PETERS, Francis Edward. **A Reader on Classical Islam**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PETERS, Francis Edward. **Islam**: A Guide for Jews and Christians. New Jersey: Princeton, 2003.

ROBINSON, Chase F. **Civilização islâmica em trinta biografias**. São Paulo: SESC, 2017

ROBINSON, **Muslim Societies in African History**. Cambridge: Cambridge, 2004.

SAVORY, R. M. “Law and traditional society" In. SAVORY, R. M. **Introduction of Islamic Civilisation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976

TOUATI, Houari. “Travel” In. MERI, Josef (ed.). **Medieval islamic civilization an encyclopedia**. Abingdon: Routledge , 2006.

TOUATI, Houari. **Islam et voyage au Moyen Age**. Paris: editions du Seuil,2000.

A MORAL CRISTÃ E OS ESPETÁCULOS DE GLADIADORES NA ANTIGUIDADE TARDIA

Ricardo Russo Carvalho

Introdução

Sêneca, embora tenha passado a maior parte de sua vida em Roma, nasceu em Córdoba, na atual Espanha, entre os anos 4 e 1 AEC, em uma notável família da ordem equestre (Asmis; Bartsch; Nusdbaum, 2015). Ele foi um filósofo, considerado um dos principais representantes do estoicismo — filosofia que influenciou o pensamento, sobretudo da elite, até a era cristã — foi inclusive popular entre os primeiros cristãos devido a seus escritos éticos. O que levou à falsificação de uma correspondência com Paulo de Tarso, indicando um alinhamento entre a cosmovisão pagã e cristã. O estoicismo tornou-se uma crença semioficial no mundo político e literário romano, com Sêneca, Epiteto, Musônio Rufo e Marco Aurélio contribuindo significativamente para essa tradição. A filosofia estóica, com seu foco em lógica, virtude e ética, teve uma influência profunda na literatura romana e posterior. (Asmis; Bartsch; Nusdbaum, 2015)

Ele atuou também na administração civil e judicial do Império Romano, além de ter sido tutor e conselheiro do imperador Nero (Asmis; Bartsch; Nusdbaum, 2015). É reconhecido por suas *Cartas a Lucílio*, nas quais explora temas de ética, virtude e conduta, frequentemente criticando os excessos e a violência da sociedade romana, como nos espetáculos de gladiadores.

Agostinho de Hipona, por sua vez, foi um dos mais influentes teólogos e filósofos cristãos da Antiguidade Tardia, nasceu em 354 EC na província romana de Numídia, localizada na África Proconsular, norte continente africano (Capanaga, 1969, p. 3). Foi nomeado bispo auxiliar em Hipona, e posteriormente se tornou bispo principal do mesmo local. (Capanaga, 1969, p. 31) Uma de suas obras mais conhecidas, *Confissões*, contém elementos autobiográficos e teológicos. Agostinho também criticou os espetáculos de gladiadores, associando-os à moral cristã e à salvação da alma (Veloso, 2016).

Diante da apresentação das principais fontes trabalhadas e seus respectivos autores, gostaríamos de chamar atenção ao espaço de tempo entre um documento e outro são mais de quatrocentos anos, a julgar pela data estimada de publicação (Veloso, 2016, p. 13) (Graver; Long, 2015, p. 1), bem como pela data de nascimento de ambos. O mais interessante é perceber que o teor das críticas é muito similar, desde descrições presentes no texto, até a crítica em si. Discutiremos à diante como pode ter se dado essa transmissão de conhecimento, bem como quais seriam os possíveis interesses por trás dessas críticas.

Historiografia

Durante o século XIX, predominava no meio historiográfico uma visão dos espetáculos como meramente brutais e violentos. No entanto, a historiografia contemporânea tem buscado diferentes significados para além dessa perspectiva reducionista. À partir dos anos 1960, a História passou por mudanças epistemológicas, com intelectuais como Michel Foucault propondo novas maneiras de pensar e escrever a

História. (Garrafoni; Funari, 2007, p. 2). A atual visão dos historiadores considera a complexidade social, política e cultural dos espetáculos, entendendo-os não apenas como manifestações de violência, mas como eventos profundamente enraizados nas dinâmicas sociais da Roma Antiga.

Este contexto é essencial para compreendermos como os espetáculos de gladiadores foram recebidos e criticados pelas diferentes correntes filosóficas e religiosas da Antiguidade Tardia, especialmente pelo cristianismo nascente.

Metodologia

A metodologia deste trabalho baseia-se no cruzamento crítico entre fontes textuais e cultura material, conforme sugerido por Garraffoni e Funari (2007), que defendem uma abordagem interdisciplinar para compreender os espetáculos romanos. As *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, em nossa análise, evidenciam o caráter prático do estoicismo, que procura orientar o indivíduo na busca pela virtude. Como destacam Asmis, Bartsch e Nusdbaum (2015), Sêneca utilizava as cartas não apenas para instruir Lucílio, mas para performar a filosofia como um modo de vida, enfatizando, por exemplo, a necessidade de evitar influências corruptoras, como os espetáculos.

Já as *Confissões* de Agostinho de Hipona, conforme analisado por Veloso (2016), operam como uma narrativa de teológica, na qual a experiência de Alípio serve de alegoria para o conflito entre a tentação mundana e a salvação espiritual. A descrição vívida de Alípio cedendo ao fascínio da arena, apesar de sua resistência inicial, revela a preocupação agostiniana com a fragilidade humana, tema central na moralidade cristã que vinha

sendo construída nos primeiros séculos da Era Comum. Agostinho de Hipona, ao narrar episódios como esse, possivelmente buscava engajar o leitor em uma reflexão sobre o pecado e a redenção, estratégia retórica que ampliava o impacto de sua crítica.

No artigo de Wendell dos Reis Veloso (2016), o mesmo analisa de forma abrangente a crítica de Agostinho de Hipona aos espetáculos de gladiadores, evidenciando que tais eventos, longe de serem meras manifestações de violência, representavam complexos fenômenos culturais e sociais que contribuíram para a construção da identidade romana. Ao destacar a presença contínua de elementos do mundo antigo na contemporaneidade, seja por meio do cinema, da televisão ou dos eventos esportivos, o autor ressalta como as interpretações simplistas e estereotipadas dos gladiadores desconsideram a diversidade dos participantes e a adaptabilidade dos espetáculos aos diferentes contextos do Império Romano. Ao também dialogar com a historiadora Renata Garraffoni, Veloso propõe a necessidade de modelos interpretativos mais flexíveis, capazes de reconhecer não apenas a influência da moral cristã, mas também a do que ele chama em seu artigo de "paganismo intelectualizado", que permeava as elites intelectuais da época. Dessa forma, o artigo não só evidencia o debate sobre a moralidade dos espetáculos, como também problematiza a dicotomia entre um "nós" católico moderado e um "eles" não-católicos desordenados, contribuindo para uma compreensão mais aprofundada das relações entre prazer, identidade e poder na Antiguidade Tardia.

> (...) não se pode compreender as críticas feitas aos espetáculos de gladiadores fora de uma economia discursiva que se constitui como parte de um empenho para normatizar e forjar uma determinada identidade católica – o que, por sua vez, liga-se à defesa da ortodoxia.

> Faz-se isto estabelecendo o nós (os católicos, os quais seriam sãos e moderados) em antagonismo ao eles (não cristãos ou supostamente maus cristãos, alegadamente doentes, descontrolados e dados aos prazeres), os quais são transformados em outros em um processo social de construção de identidades que pressupõe até mesmo ser deixado de fora, não só da dinâmica política e social institucional do Império Romano, mas também das relações informais que se davam nas mais diferentes comunidades ao longo do Mediterrâneo, pois um dos pressupostos mais ínclitos dos processo de forja das identidades é a sustentação da pretensa distinção pela exclusão. (Veloso, 2016, p. 142)

Para esta pesquisa, nos valemos também da cultura material, que por sua vez, nos oferece evidências tangíveis que complementam as fontes textuais. O Mosaico de Zlitene, datado do século II, preservado na atual Líbia, pode ser contrastado com as obras de Sêneca e Agostinho de Hipona, bem como também podemos traçar paralelos com a obra de Köhne e Ewigleben (2000), por exemplo. As cenas retratadas no mosaico, como as *venationes* (caçadas ou lutas de animais), execuções e parelhas de gladiadores, não apenas ilustram a variedade dos espetáculos, mas também exemplificam valores sociais romanos. A presença de árbitros, por exemplo, indica que os combates seguiam regras específicas, desafiando a visão simplista, muito difundida em nossa sociedade, de que as arenas eram espaços de caos indiscriminado. Além disso, a representação de diferentes tipos de gladiadores – como o *murmillo*, *thraex*, *hoplomachus*, *retiarius* e o *secutor* – sendo cada um com seus equipamentos característicos, reforça a complexidade e organização técnica

desses eventos. Abordaremos novamente esse tópico e a análise do mosaico ao analisarmos a Carta Sete de Sêneca.

A historiadora Renata Garraffoni defende o uso dos vestígios materiais no meio historiográfico, e argumenta que, com isso, podemos conhecer melhor a vida daqueles que nunca escreveram ou deixaram qualquer tipo de relato para a posteridade. Esse tipo de abordagem, muito utilizado no campo da Micro-história, se mostra essencial para entendermos melhor a vida cotidiana daqueles que não foram césares, generais, senadores e nobres em geral.

> O estudo do mundo antigo centrou, por muito tempo, na tradição literária, produto de uma elite letrada, às vezes muito distante, tanto física como subjetivamente, dos homens e mulheres descritos, cujas sociabilidades podiam ser muito diversas daquelas do escritor. Os vestígios materiais, ao contrário, podem apresentar uma diversidade muito mais ampla, dados sobre o quotidiano e a vida daqueles que nunca escreveram ou deixaram qualquer relato por escrito. (Garrafoni; Funari, 2007, p. 6).

A Difusão de Ideias no Mundo Romano

Antes de aprofundarmos a comparação entre as cosmovisões, é relevante destacar a importância das cartas como veículo de difusão de ideias na Antiguidade. As cartas eram uma das principais formas de comunicação entre os intelectuais do mundo romano. No caso de Sêneca, suas *Cartas a Lucílio* não apenas refletem suas reflexões filosóficas pessoais, mas também desempenham um papel duradouro, sendo um meio de transmitir

os valores estóicos, como o próprio deixa bem claro em uma passagem:

> O trabalho que estou fazendo é para a posteridade: são eles que podem se beneficiar do que escrevo. Estou registrando algumas advertências saudáveis, como as receitas para pomadas úteis. Eu as considerei eficazes em minhas próprias feridas, que, mesmo que não estejam completamente curadas, deixaram de se espalhar. O caminho certo, que eu mesmo descobri tardiamente na vida quando estava cansado de vagar, agora indico aos outros. (SENECA, 2015, p. 1, tradução nossa).

Os tradutores da versão da obra de Sêneca em língua inglesa trabalhada em nossa pesquisa, Margaret Graver e Anthony Long, contribuem com um capítulo introdutório no início do livro. No referido segmento, eles nos apresentam uma análise sobre o estilo adotado pelo filósofo romano em sua escrita:

> No final da vida, Sêneca desenvolveu um novo formato para escrita filosófica que ele achou especialmente adequado para seus talentos. Como o filósofo Epicuro, ele comporia uma série de cartas sobre temas filosóficos, usando a intimidade da carta pessoal como veículo para uma examinação minuciosa dos valores e escolhas de vida. Ao contrário de Epicuro, porém, ele dirigiria suas cartas não a várias pessoas diferentes, mas todas a um único indivíduo, seu jovem amigo Caio Lucílio Júnior. Dessa forma, ele poderia replicar o senso de relacionamento contínuo que está fortemente presente nas cartas escritas por Cícero para seu amigo próximo Ático. A correspondência de Sêneca não incluiria nenhuma carta escrita pelo destinatário; mas qualquer pessoa que a lesse estaria constantemente ciente de Lucílio através de

> menções frequentes ao seu nome e referências às suas perguntas e preocupações. Composta ao longo de dois a três anos antes da morte de Sêneca na primavera de 65 d.C., as *Cartas a Lucílio* são a contribuição filosófica mais significativa de seu autor e, ao mesmo tempo, sua aventura mais inovadora em composição literária. (Graver; Long, 2015, p. 1, tradução nossa).

Assim como as *Cartas a Lucílio*, segundo Veloso, a obra de Agostinho de Hipona teria um caráter público:

> O início da escrita de *Confessiones* é datado em cerca de 397, fins do século IV, aproximadamente onze anos após o episódio na cidade de Milão no qual Aurélio Agostinho adota o catolicismo em confirmação da sua apostasia ao maniqueísmo. Trata-se de obra que em nossa sociedade atual enquadramos como autobiográfica, na qual o bispo narra a sua trajetória de vida desde a infância até à adoção do credo niceno. Para alguns especialistas tratar-se-ia de um reconhecimento público, de uma prestação de contas aos que constantemente o acusariam de não ter abandonado por completo os costumes de sua vida pré-catolicismo. Desta maneira, não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra Confissões, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo: "Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção" (AGOSTINHO, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII, P. 262). Agostinho coloca-se, portanto, como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinais, em especial os maniqueístas. (Veloso, 2016, p. 131)

Carta Sete: Cartas de Sêneca a Lucílio

Analisaremos aqui a Carta Sete das *Cartas a Lucílio.* Neste documento a ser analisado, Sêneca critica a exposição à violência nos espetáculos romanos, refletindo sobre os efeitos negativos para os espectadores. E esse será o foco de nossa análise.

O estilo adotado por Sêneca na escrita de suas cartas pode ser comparado ao utilizado por Epicuro. O primeiro escreveu uma série de cartas filosóficas dirigidas a um único indivíduo, Lucílio, para examinar valores e escolhas de vida. Entretanto, como colocado por Graver e Long (2015), discute-se que esse indivíduo talvez nunca tenha existido, ou seja apenas fruto de um estilo de escrita adotado pelo autor. Essas correspondências, compostas pouco antes de sua morte, representam uma de suas principais obras.

Na carta de número sete, o autor inicia dizendo algo que Lucílio deve evitar mais do que qualquer coisa: multidões. E admite que isso é uma fraqueza sua, em seguida, expressa uma reflexão sobre a influência das interações humanas em nossa mente e caráter. Ele utiliza uma metáfora ao comparar a mente humana a alguém em um estado de convalescência prolongado. Ao fazer isso, ele sugere que, assim como os inválidos convalescentes são sensíveis a estímulos externos, nossas mentes também são vulneráveis, pois estaríamos nos recuperando de uma longa doença. Diz ainda que ele nunca volta para casa com o mesmo caráter que tinha quando partiu. Sêneca adiciona: “todo indivíduo nos instiga a algum defeito, ou nos transmite um, ou nos contamina sem que percebamos” (Seneca, 2015, Carta 7, p. 35, tradução nossa). Ele sugere que mesmo as interações mais

sutis podem deixar uma marca em nossa personalidade e comportamento. Esse reconhecimento da fragilidade humana diante das influências externas revela uma preocupação com as experiências do indivíduo, um prelúdio às críticas feitas aos espetáculos públicos na mesma carta.

Sêneca então inicia sua crítica destacando o perigo de se associar a grandes grupos, enfatizando que isso é especialmente prejudicial ao caráter. Trata o ato de assistir a espetáculos na arena como algo destrutivo. O autor observa que, após assistir a tais eventos, ele retorna para casa mais cruel e desumano devido à influência dos outros espectadores. (Seneca, 2015).

> Sem dúvida, quanto maior for o grupo com o qual nos associamos, maior será o perigo. Nada, porém, é tão destrutivo para o bom caráter quanto ocupar um lugar em algum espetáculo público, pois então o prazer da visão permite que as falhas penetrem mais facilmente. O que você acha que quero dizer? Volto para casa mais ganancioso, mais sedento de poder, mais auto-indulgente? Pior que isso! Tornei-me mais cruel e desumano só porque estive entre os humanos. (Seneca, 2015, Carta 7, p. 35, tradução nossa).

Segue dizendo que, por acaso, foi parar num espetáculo do meio-dia, esperando se divertir e ver algo relaxante para descansar os olhos de tanto sangue das lutas anteriores. Mas é surpreendido com ainda mais sangue, descrevendo as lutas como uma verdadeira matança. E essas lutas são sem nenhum tipo de proteção, que ele descreve como sendo algo preferido “Isso geralmente é mais apreciado do que as parelhas usuais entre os gladiadores mais populares.” (Seneca, 2015, Carta 7, p. 35, tradução nossa). Coloca também “Por que se preocupar com

defesas? Por que se preocupar com técnica? Todas essas coisas apenas atrasam a morte. De manhã, humanos são jogados aos leões ou aos ursos; ao meio-dia, são jogados aos próprios espectadores!" (Seneca, 2015, Carta 7, p. 35, tradução nossa), esse trecho reforça a ideia de que as parelhas entre os gladiadores eram realizadas com técnica e não necessariamente até a morte, pelo fato de usarem capacetes, escudos e acessórios protetores como *ocreas e manica*, por exemplo (Köhne; Ewigleben, 2000 p. 34-47). Essa ideia é embasada por muitos outros elementos como mosaicos, grafites, relevos e lápides, nas quais é possível vermos informações sobre a carreira de gladiadores, como o número de vitórias e derrotas na arena, por exemplo. E nem todos morriam nos anfiteatros, era possível o gladiador receber o *rudis* (Köhne; Ewigleben, 2000, p. 69) e assim ficar livre da obrigação de participar dos combates. Entretanto, Sêneca utiliza-se de uma metáfora sobre o único modo de sair da arena ser a morte.

Esse mesmo trecho apontado reforça também a ideia de uma organização nos horários e na ordem das apresentações nas arenas romanas, com as caçadas ou brigas entre animais no horário da manhã, as execuções de criminosos ao meio-dia e as parelhas de gladiadores à tarde.

A organização dos horários e eventos nas arenas romanas é evidenciada tanto em fontes textuais quanto na cultura material, como exemplifica o Mosaico de Zlitene, datado do século II EC e atualmente preservado no Museu Arqueológico de Trípoli, na Líbia. Esse mosaico apresenta algumas das atividades realizadas durante os espetáculos, ilustrando diferentes aspectos que compunham os eventos nas arenas. Uma das cenas retrata a execução de um homem sobre uma estrutura com rodas, atacado por um felino de grande porte, evidenciando o uso das arenas como espaços para execuções públicas.

> Os combates de gladiadores eram o ponto culminante do programa dos *munera*, jogos originalmente organizados por cidadãos privados. No período imperial, as *venationes* (caçadas ou lutas de animais) e a execução de criminosos (*noxii*), que anteriormente não faziam parte dos *munera*, também passaram a integrar o espetáculo. As caçadas de animais ocorriam pela manhã; execuções, concursos atléticos, balés e interlúdios cômicos geralmente aconteciam no intervalo do meio-dia; e a conclusão e ponto alto do programa vinham com os combates de gladiadores à tarde. (Köhne; Ewigleben, 2000, p. 64, tradução nossa).

Além disso, o mosaico apresenta cenas de caçadas, conhecidas como *venationes*, em que os *venatores* enfrentavam animais selvagens utilizando uma variedade de armamentos. Ainda no contexto do mosaico, é possível identificarmos diferentes tipos de gladiadores a partir de seus equipamentos característicos, como os elmos, armamentos e proteções corporais específicas, como as *manicas* e *ocreas*, que seriam proteções para os braços e pernas, respectivamente. Entre os tipos representados estão o *murmillo*, com seu elmo contendo uma estrutura similar a uma crista com ângulos mais retos e seu *scutum*, um escudo grande romano; o *thraex*, com sua *sica,* uma espada curva e seu escudo pequeno; o *hoplomachus*, equipado com lança e um escudo redondo; o *retiarius*, portando sua característica rede e tridente; e o *secutor*, reconhecido pelo elmo liso, como uma crista arredonda e também por seu *scutum*. Todos esses detalhes, e muitos outros, sobre os gladiadores são conhecidos e reunidos por alguns historiadores e, principalmente, arqueólogos, como é o caso da obra *Gladiators and Caesars: The Power of Spectacles in Ancient Rome,* que detalha cada tipo de gladiador, bem como

diversas outras atividades e acontecimentos que envolvem os espetáculos.

Outro elemento que chama atenção no mosaico é a representação da presença de árbitros durante os eventos de duelo entre os gladiadores. Essa imagem sugere que as lutas entre gladiadores seguiam um conjunto de normas que regulamentavam as interações no espaço da arena. A inclusão desses árbitros indica a existência de um regramento que norteava os combates, complementando a organização que caracterizava os espetáculos como um todo. Assim, o Mosaico de Zlitene, ao ser contrastado com diversas outras fontes, tanto materiais, quanto textuais, oferece uma visão detalhada e abrangente da variedade de atividades realizadas nas arenas, bem como das práticas e estruturas que compunham os espetáculos de gladiadores no contexto do Império Romano.

Retomando a discussão da sétima carta, em seguida, Sêneca faz uma de suas críticas mais fortes: “Mas um deles cometeu um roubo! Ele matou alguém! E daí? Ele é um assassino, e portanto merece que isso seja feito com ele, mas e você? O que fez, pobre coitado, para merecer assistir?" (Seneca, 2015, Carta 7, p. 35, tradução nossa). A partir desse comentário, podemos estabelecer uma conexão com as críticas feitas por Agostinho de Hipona aos espetáculos, pois ele também aborda como o ato de testemunhar uma morte nas arenas pode ferir a alma da pessoa que assiste.

Agostinho de Hipona e a Crítica Cristã aos Espetáculos: O Caso de Alípio

No cristianismo, as críticas aos espetáculos de gladiadores adquirem uma nova dimensão, influenciadas pela preocupação com a salvação da alma. Agostinho de Hipona, um dos maiores teólogos da Antiguidade Tardia, aborda essa questão em suas *Confissões*. No oitavo capítulo do sexto livro, Agostinho narra a história de Alípio, um amigo próximo que, apesar de inicialmente resistir à tentação de assistir a uma parelha de gladiadores, acaba cedendo à pressão dos amigos. Ao assistir à violência, Alípio é tomado por um prazer que ele próprio repudia, mas ao qual sucumbe. (Veloso, 2016, p. 135)

Enquanto Sêneca via a participação nesses espetáculos como um afastamento da razão e da virtude, Agostinho enxergava o perigo moral como algo que colocava em risco a salvação eterna da alma. Assim, notamos que a crítica cristã não apenas indica uma continuidade da tradição estóica de denunciar os perigos morais da violência e da indulgência, mas também a adapta ao introduzir a preocupação com a condenação espiritual e a necessidade de evitar o pecado.

> "Mesmo que arrastem meu corpo para aquele lugar e o mantenham lá, vocês podem forçar minha alma e meus olhos a assistir a tais espetáculos? Estarei lá como se não estivesse, e assim triunfarei sobre eles e sobre vocês." Mas eles, não dando ouvidos a tais palavras, o levaram consigo, talvez querendo descobrir se ele poderia ou não cumprir o que disse. Quando chegaram e se posicionaram nos lugares disponíveis, todo o anfiteatro já fervilhava em prazeres cruéis. Mas Alípio, ao fechar os olhos, proibiu sua alma de se expor à tanta maldade. E eu queria que Deus

> também tivesse fechado seus ouvidos! Pois, durante um momento da luta, o clamor da multidão foi tão intenso que, dominado pela curiosidade e acreditando-se capaz de enfrentar e desconsiderar o que quer que visse, seja lá o que fosse, ele abriu os olhos e foi ferido na alma com uma ferida mais profunda do que aquela recebida pelo gladiador no corpo que ele tanto desejava ver. E ele caiu mais miseravelmente do que este, cuja queda havia causado aquele clamor, o qual, entrando pelos seus ouvidos, abriu seus olhos para que houvesse onde ferir e derrubar aquela alma mais presunçosa do que forte, e assim ele poderia presumir menos de si mesmo no futuro, devendo apenas confiar em ti. (Augustin, 1979, Liber VI, Caput VIII, 13, p. 245, tradução nossa).

Sêneca segue sua carta com uma lição baseada no estoicismo, porém nosso objetivo é analisar a crítica aos espetáculos.

Considerações finais

A partir dessa análise, pudemos observar a cosmovisão pagã no mundo romano antigo e, através dessa observação, comparar com a cosmovisão cristã da Antiguidade Tardia. Essa comparação revelou como diferentes concepções de moralidade e sociedade coexistiam e se transformavam durante períodos de transição cultural e religiosa. A crítica de Sêneca aos espetáculos de gladiadores, por exemplo, ressalta os efeitos negativos da exposição à violência, enfatizando não apenas os danos causados à virtude individual, mas também à coesão e à integridade moral da sociedade como um todo. Essa perspectiva nos permite traçar

paralelos com as críticas de Agostinho de Hipona, cujas reflexões ampliaram o escopo dessas condenações ao abordar a dimensão espiritual e a salvação da alma.

Nesse sentido, é possível notar certas continuidades no pensamento moral que atravessam o paganismo estóico e o cristianismo inicial, o que nos leva a refletir sobre a permanência de algumas ideias no discurso ético e filosófico. Essa continuidade pode ser interpretada como um *tópos*, ou seja, uma espécie de fórmula retórica ou tema genérico que é usado como base para lições morais. Esses temas, frequentemente articulados para persuadir e educar, eram elementos centrais na produção intelectual da época. Tanto no caso de Sêneca quanto no de Agostinho, percebemos a intenção de produzir textos que transcendem sua época, servindo como legados morais e intelectuais para gerações futuras.

Afinal, como foi apresentado ao longo dessa pesquisa e como apontado pelo próprio Sêneca, suas cartas possuíam um caráter público. Elas não eram apenas endereçadas a um interlocutor específico, mas escritas para serem lidas e apreciadas por um público mais amplo, visando influenciar a posteridade. Da mesma forma, as *Confissões* de Agostinho podem ser interpretadas como uma obra cuja audiência ultrapassa o limite de sua época e de seus contemporâneos. Agostinho, ao narrar a experiência de Alípio, busca moldar a percepção de seus leitores sobre a moralidade e o caminho para a salvação.

Essa análise, portanto, nos permitiu não apenas identificar as críticas aos espetáculos de gladiadores em ambos os autores, mas também situá-las em um contexto maior, no qual questões filosóficas, morais e religiosas estavam em constante diálogo. Esses textos se tornam, assim, testemunhos das transformações culturais da Antiguidade Tardia, nos quais podemos observar

como os antigos procuravam compreender e superar os desafios éticos de sua sociedade. Em última análise, o estudo dessas fontes demonstra a relevância de analisarmos os pensamentos de Sêneca e Agostinho, pois eles não apenas elucidam as preocupações de sua época, mas também oferecem reflexões que continuam ressoando em debates contemporâneos.

Fontes

AUGUSTIN, San. Las Confesiones. In: **Obras de San Agustin**. Texto Bilingue. Trad. Angel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Católica. Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II, 1979.

SENECA. **Letters on Ethics to Lucilius**. Trad. Margaret Graver e A. A. Long. Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

Referências

ASMIS, E; BARTSCH, S; NUSDBAUM, M. Seneca and His World. In: **Letters on Ethics to Lucilius**. Trad. Margaret Graver e A. A. Long. Chicago, The University of Chicago Press, p. ix-xxviii, 2015.

CAPANAGA,Victorino. Introducción general y primeros escritos. In: **Obras de San Agustin**. Texto Bilingue. Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

GARRAFFONI, R. S.; FUNARI, P. P., Morte e Vida na Arena Romana: A contribuição da teoria social contemporânea. **Fênix**: Revista de História e Estudos Culturais. Uberlândia, vol. 4, ano IV, n°1, 2007.

GRAVER, M; LONG, A. A. Introduction to the Letters on Ethics. In: **Letters on Ethics to Lucilius**. Trad. Margaret Graver e A. A. Long. Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

KÖHNE, E.; EWIGLEBEN, C. **Gladiators and Caesars**: The Power of Spectacles in Ancient Rome. Londres, The British Museum Press, 2000.

VELOSO, Wendell dos Reis. A crítica de Agostinho de Hipona aos espetáculos de gladiadores no Império Romano Tardo-Antigo. Reflexões sobre prazer e identidade católica na obra Confissiones. **NEARCO Revista Eletrônica de Antiguidade**, Rio de Janeiro, ano IX, n° 1, pp. 125-143, 2016.

CORPO E EMANCIPAÇÃO NA REPÚBLICA ROMANA: A LIBERDADE FEMININA EM PERSPECTIVA

Kalianna Tolentino Lenzi Soares

Thais Lopes Sobrinho

Introdução

Este trabalho desenvolve uma análise aprofundada do título "Emancipação e Liberação Sexual das Mulheres na República Romana (II e I séculos a.C.)" de Marilda Corrêa Ciribelli (2020), seus principais argumentos relacionados ao papel da mulher na sociedade romana e o casamento, além de estabelecer um diálogo da obra com outras interpretações. A começar pelas transformações sociais, econômicas e culturais que marcaram a República Romana nos séculos II e I a.C., enfatizando seus impactos sobre a posição das mulheres. É possível identificar o objetivo central da obra, que apresenta como as mudanças estruturais na sociedade romana possibilitaram maior autonomia e liberdade para algumas mulheres, destacando que a expansão territorial, o crescimento econômico e as crises internas enfraqueceram as bases do modelo patriarcal tradicional, permitindo que as mulheres alcançassem maior controle sobre suas vidas. No entanto, essa emancipação feminina enfrentou barreiras significativas, especialmente nas classes populares, desse modo abordaremos não apenas sobre os avanços conquistados, mas também sobre os limites dessa emancipação.

A metodologia adotada combina uma abordagem qualitativa baseada na análise de textos históricos com uma avaliação iconográfica das pinturas e afrescos da Antiguidade. A partir da segunda metade do século XX, o corpo passou a ser reconhecido como um objeto legítimo de investigação histórica, impulsionado pelas discussões das epistemologias de gênero. Esse novo olhar rompeu com concepções reducionistas que o viam apenas como uma entidade biológica, ressaltando seu caráter simbólico e sua centralidade nas dinâmicas sociais e políticas. A historiografia passou, então, a considerar o corpo como um espaço de significação e disputa, no qual se manifestam normas culturais, mecanismos de controle e formas de resistência.

No contexto da Antiguidade Romana, essa abordagem possibilita uma análise mais aprofundada sobre as representações do corpo feminino e suas implicações na organização das hierarquias de gênero. As imagens presentes na arte romana, especialmente nos afrescos de Pompeia, não apenas refletem padrões estéticos e comportamentais impostos às mulheres, mas também evidenciam tensões entre conformidade e agência. Dessa forma, a construção visual dos corpos femininos na Roma imperial revela muito mais do que simples convenções artísticas; ela expressa valores sociais, relações de poder e, em alguns casos, indícios de resistência ou subversão às normas vigentes.

O artigo também dialoga com teorias contemporâneas de estudos de gênero para compreender as nuances da construção da identidade feminina romana e seu impacto nas dinâmicas sociais. Por meio desse estudo, buscamos não apenas compreender melhor o papel da mulher na Roma Antiga, mas também refletir sobre as permanências e rupturas dessas estruturas ao longo do tempo. A história das mulheres, muitas vezes negligenciada, precisa ser revisitada e ressignificada para que possamos

construir uma compreensão mais completa e inclusiva do passado, bem como suas influências no presente.

A mulher na sociedade romana

É verdade que a mulher vai ser protagonista de sua emancipação na antiguidade, no entanto, de acordo com a historiografia recente, sabe-se que essa mudança não acontece de forma igual para todas, uma vez que falamos sobre grupos diferentes de mulheres. Exploraremos essas questões ao decorrer desse trabalho discutindo o papel das diferentes mulheres romanas e os caminhos da renovação de seus papeis.

O modelo patriarcal romano era sustentado por valores sociais, jurídicos e econômicos que restringiam a autonomia feminina, submetendo as mulheres à autoridade masculina, seja do pai (*patria potestas*) ou do marido (*manus*). Já que os homens eram quem escreviam as leis, enquanto as mulheres se calavam e deviam se portar como um agente de reprodução. O que se expressa nas formas de casamento dessa época, a família romana era centralizada na figura do *"pater famílias"*, que detinha poder absoluto sobre os membros da casa, como a esposa, os filhos e os escravos. O casamento, como retrata a obra principal analisada, era uma instituição que visava preservar a ordem social e garantir a transmissão patrimonial, as mulheres, ao se casarem, passavam da tutela do pai para a do marido, reforçando sua condição de dependência.

O matrimônio tinha uma função política e econômica, sendo raramente associado ao afeto, mas sim à aliança entre famílias. No entanto, algumas mudanças começaram a surgir nesse modelo tradicional, como a prática do casamento "*sine*

manus", que permitia às mulheres manterem certa autonomia jurídica, já que permaneciam sob a tutela de suas famílias de origem. Essas alterações representaram os primeiros sinais de transformações nas relações familiares, mas ainda estavam limitadas pelas normas patriarcais dominantes.

> A mulher era considerada como filha do marido pelo Casamento *Cum Manus*, e ficava sujeita a sua potesta, passando a fazer parte da família do marido. No Casamento *Sine Manus* a esposa continuava na família de seu pai e não na do marido. (Ciribelli, 2020, p. 264)

As mulheres que desafiavam esse sistema, seja por comportamentos considerados inadequados ou por busca de maior liberdade, eram vistas como uma ameaça à ordem social e, por isso, lhes era negado o "prazer sexual". O papel das mulheres era rigidamente ligado à moralidade pública e à preservação da família, o que reforçava sua subordinação e reduzia as possibilidades de independência, o casamento era visto como um negócio de família e, em consequência disso, o prazer sexual era procurado pelo homem fora do casamento**.**

> Havia na Roma Republicana uma espécie de dualidade na moral sexual. Os homens podiam frequentar as prostitutas, ter casos amorosos fora do casamento e uma vida sexual geralmente plena e variada. "Das mulheres por outro lado exigia-se fidelidade aos maridos" (MASSEY, 1988: 77). As mulheres, que tinham relações sexuais extramatrimoniais eram consideradas imorais, quer por homens, quer pelas próprias mulheres, como podemos ver nas Obras de Cícero, Tácito, Horácio e Ovídio. (Ciribelli, 2020, 267)

Mas as mulheres romanas do fim da República resistiam à opressão masculina, mesmo no espaço doméstico. Usavam estratégias como a sedução para desafiar o poder dos homens mostrando que não aceitavam sua inferioridade, por isso, podem ser vistas como precursoras do feminismo e da luta por mudanças sociais. A expansão territorial, o crescimento econômico e a crise do modelo patriarcal tradicional criaram oportunidades para que algumas mulheres, especialmente das classes altas, conquistassem maior autonomia. Essas mulheres passam a administrar suas propriedades, controlar recursos financeiros e, em alguns casos, participar da vida social de forma mais ativa. A prática do casamento "*sine manus*", que permitia às mulheres manterem independência jurídica, foi um fator relevante nesse processo.

Entre as transformações estruturais e econômicas, estão o aumento da riqueza das elites romanas e a maior circulação de recursos, que permitiram a algumas mulheres, principalmente as matronas, administrar propriedades e finanças de forma independente. Contudo essas mudanças estruturais foram limitadas pelas desigualdades de classe e gênero, beneficiando principalmente as mulheres das elites, o que não resultou em uma emancipação efetiva, mas em novas formas de exploração.

> "As "mulheres fáceis" conseguiram uma maior liberdade e passaram a gozar de um fim político capital em Roma, e as matronas ganharam em autoridade e autonomia, colocando-se, em numerosos domínios, no mesmo nível do homem." (Ciribelli, 2020, p. 273)

Importante salientar também as influências culturais estrangeiros, como da Grécia, que começou a penetrar mais profundamente em Roma, através da poesia. Essas novas

influências trouxeram consigo ideais e comportamentos que desafiaram as normas tradicionais romanas, especialmente no que diz respeito à moralidade sexual e ao comportamento feminino, as mulheres romanas das elites, influenciadas por esses novos padrões culturais, começaram a adotar comportamentos mais liberais, com mais liberdade para expressar sua sexualidade e participar da vida pública. Fazendo o diálogo com outros autores podemos observar as diferentes formas que essa questão será abordada.

> Houve ainda, para aumentar a corrupção de Roma, a influência dos gregos. As mulheres romanas receberam da Grécia, a poesia, a filosofia, o culto das bacanais, os piores cultos gregos e a literatura mais deletéria da parte corrupta da Grécia; o que havia de bom na Grécia, não foi aceito pelas romanas; elas não> adotaram os costumes das mais de família honradas da Grécia: aceitaram o que vinha de meretrizes, o que vinha dos homens perdidos. (Arruda, 1941, p. 199)

A partir da autora principal analisada podemos perceber como os costumes romanos passaram a ser modificados em decorrência do contato com outros povos, ressaltando também que as mulheres passam a receber outro tipo de tratamento como consequência dessas mudanças trazidas de olhares diferentes da figura feminina. Dessa forma, buscaremos minuciar a representação do corpo da mulher posteriormente neste trabalho de forma mais acentuada. “A pintura, a escultura das casas e dos lugares públicos mostram uma nova imagem da mulher, uma imagem mais graciosa e mais elegante.” (Ciribelli, 2020, p. 269)

Os cultos estrangeiros, que proporcionaram um novo espaço de poder e visibilidade para as mulheres, também se

popularizaram, permitindo-lhes exercer papeis religiosos que iam além das funções tradicionais da mulher romana dentro da família. Permitindo-as um grau de autonomia que não era possível em outras esferas da vida pública romana. Enquanto a visão tradicional via as mulheres como essencialmente voltadas para o espaço doméstico e submissas ao controle masculino, novas concepções começaram a surgir, que viam a mulher como um ser mais complexo e com uma identidade própria, capaz de possuir desejos, inteligência e até poder de influência. As ideias filosóficas começaram a questionar a natureza submissa da mulher, considerando-a uma figura que poderia também exercer autonomia e liberdade de expressão, inclusive na área sexual. Esse novo entendimento, no entanto, não significou uma transformação imediata nas condições reais das mulheres, pois a sociedade romana continuava dominada por um sistema patriarcal.

Representações do corpo feminino na Antiguidade

O estudo do corpo como um tema central da História ganhou força a partir da segunda metade do século XX, impulsionado pelo avanço das epistemologias de gênero. Essas abordagens permitiram uma nova compreensão sobre as formas de subjetivação dos indivíduos ao longo do tempo, evidenciando que os significados atribuídos ao corpo variam de acordo com o contexto histórico e cultural. No caso da Antiguidade, o acesso a essas concepções ocorre, sobretudo, por meio da análise de vestígios arqueológicos, que revelam não apenas aspectos físicos, mas também simbólicos da corporeidade das sociedades antigas.

Partindo dessa perspectiva, este estudo examina as representações do corpo feminino nos afrescos preservados no sítio arqueológico de Pompeia, uma das cidades romanas soterradas pela erupção do Vesúvio em 79 d.C. A pesquisa busca compreender se essas imagens refletem a imposição de padrões estéticos e comportamentais às mulheres da época ou se também podem indicar a existência de certa autonomia feminina na forma como seus corpos eram vivenciados e representados. Assim, a análise das pinturas pompeianas evidencia a complexidade das relações de poder na Roma imperial, sugerindo que, apesar das normas patriarcais, as mulheres poderiam exercer diferentes graus de agência sobre seus corpos, desafiando, em alguns contextos, os ideais tradicionais de recato e submissão.

Em Pompeia, a maioria dos afrescos retrata indivíduos das classes mais privilegiadas, o que é compreensível, já que a pintura mural era um luxo acessível apenas a poucos. Dessa forma, muitas dessas representações possuem um viés elitista, sendo comum a presença de figuras femininas matronais, associadas à nobreza e aos padrões tradicionais da época.

O conceito de *pudicitia* era central na identidade das mulheres romanas, especialmente entre as elites. Muitas pinturas mostram matronas simbolizando a modéstia e o controle do corpo, em posturas contidas e vestidas de forma discreta.

Figura 1 - Domina da Vila dos Mistérios (século I a.C., Vila dos Mistérios, Sítio Arqueológico de Pompeia)

Fonte: MAIURI, A. La peinture romaine. Suíça: Copyright, 1953, p. 52-53

A representação da Domina na Vila dos Mistérios, representada na figura 1, reforça esse ideal, destacando a dignidade feminina como um marcador de renome. A imagem revela uma mulher aristocrática, evidenciada pela riqueza de seus trajes, compostos por múltiplas camadas de tecido colorido, e pelos diversos adornos que usa, como braceletes, aneis, brincos e colares. A grandiosidade do ambiente onde está sentada, aliada

ao fato de a pintura estar localizada na Vila dos Mistérios — uma propriedade vinícola —, reforça sua posição social privilegiada. Além disso, sua postura e gestualidade parecem ter sido idealizadas para transmitir a respeitabilidade associada à figura matronal. Com a cabeça coberta, sua expressão tranquila e o gesto de levar a mão ao queixo remetem ao conceito de *pudicitia*, simbolizando modéstia e virtude.

Apesar da valorização da modéstia, Pompeia também preserva representações femininas em contextos de prazer e erotismo. Pinturas que mostram mulheres em posição ativa durante o ato sexual, como a cena do cunilíngua, exposta na figura 2.

Figura 2 - Homem pratica cunilíngua (século I, Terma Suburbana, Sítio Arqueológico de Pompeia VII, 16, a)

Fonte: Sanfelice (2017, p. 314).

A cena retratada se mostra incomum quando comparada à concepção tradicional de submissão feminina nas relações sexuais. Na pintura, a mulher, completamente nua, está deitada em uma cama enquanto um homem, ajoelhado diante dela, pratica sexo oral, invertendo a dinâmica de poder normalmente associada ao ato. Ou seja, a cena destaca a mulher como a principal beneficiária do prazer, o que vai de encontro às concepções tradicionais de gênero na Antiguidade. Nessa época, esperava-se que as mulheres tivessem um papel passivo nas relações sexuais, que eram vistas principalmente como um meio de reprodução, e não como uma fonte de satisfação pessoal feminina.

Cenas como essa sugerem uma vivência da sexualidade que desafia a rigidez dos discursos normativos , indicando espaços de autonomia e desejo.

As Figuras 3 e 4 a seguir representam outro aspecto do corpo feminino, ligado aos cuidados pessoais e à vaidade. As pinturas também revelam a importância da estética na identidade feminina. Cenas de mulheres se arrumando ou sendo adornadas indicam que a performatividade do corpo, por meio de gestos e vestimentas, era essencial para a construção do feminino, reforçando tanto padrões sociais, quanto a agência na autopreservação da imagem.

A Figura 3 provém de Herculano, cidade próxima a Pompeia que também foi destruída pela erupção do Vesúvio em 79 d.C. Embora não faça parte do sítio arqueológico pompeiano, sua localização geográfica permite incluí-la na análise, contribuindo para a compreensão da importância dos cuidados estéticos na representação do corpo feminino.

Figura 3 - Cena de toalete (século I a.C., sítio arqueológico de Herculano)

Fonte: Sítio arqueológico de Herculano

Essa cena retrata um momento de toalete feminina, com a presença de quatro mulheres. À esquerda da imagem, duas delas se destacam: uma está sentada com o tronco descoberto, enquanto a outra apoia o queixo e observa atentamente a cena à sua frente. No centro, uma terceira mulher tem seus cabelos cuidadosamente arrumados por uma companheira ou camareira. Todas estão vestidas com trajes luxuosos e coloridos, compostos por múltiplas camadas de tecido, além de exibirem diversos adornos. Assim como em outros afrescos, suas expressões serenas e posturas contidas reforçam um ideal de feminilidade e elegância característico da época.

A Figura 4 também faz parte da Vila dos Mistérios, assim como a Figura 1. Na cena, é possível ver uma jovem de vestes amarelas e cabelos soltos, sentada, enquanto outra mulher, de pé,

ajeita seu cabelo. À frente delas, um cupido segura um espelho, aparentemente refletindo a imagem da jovem sentada.

Figura 4 – Cena da parede sul da Vila dos Mistérios (Século I a.C., Vila dos Mistérios, Sítio Arqueológico de Pompeia).

Fonte: Vila dos Mistérios, Sítio Arqueológico de Pompeia.

Acredita-se que essa pintura sugere uma preparação para um cortejo ou uma celebração de casamento, etapa essencial na iniciação aos mistérios dionisíacos. Essa interpretação se baseia

na combinação do cuidado estético presente na cena e na figura de um cupido, símbolo do amor e da deusa Vênus.

Nos casos analisados, observa-se que as mulheres moldavam seus corpos com uma intenção estética, possivelmente se preparando para festas, eventos ou mesmo para os cuidados diários que deveriam ser parte de sua rotina. Assim, podemos concluir que a alteração da aparência externa do corpo, na antiga Roma, influenciava a vivência de pertencimento a um determinado gênero, ao facilitar o reconhecimento de cada um como tal. No contexto feminino, esses padrões estavam provavelmente alinhados com a ideia de pudor e com a atenção dedicada à forma de se vestir, comportar e cuidar da aparência, conforme as normas estabelecidas para as mulheres. No entanto, isso não implica que todas as romanas seguissem essas diretrizes rigidamente ou que suas experiências fossem limitadas a se conformar a esses padrões, que nem sempre eram facilmente alcançáveis.

Considerações finais

Neste trabalho buscamos retratar uma parte importante do processo de emancipação da mulher romana, evidenciando a forma como o corpo feminino era visto, restrito ao espaço doméstico e as mudanças que essa ideia veio sofrendo nessa sociedade, seja na liberdade e autonomia, na vida pública, nas relações conjugais ou na sexualidade. Alinhando assim uma análise aprofundada acerca da imagem do corpo feminino nas pinturas de Pompeia, embora as normas patriarcais desempenhassem um papel crucial na formação dos comportamentos femininos, as imagens em questão indicam que

as mulheres romanas não eram meramente figuras passivas dentro desse contexto.

Seja na reafirmação de valores tradicionais, na busca pelo prazer ou na valorização estética, os corpos femininos se destacam nesses registros visuais como arenas de disputa e negociação, refletindo a ampla gama de experiências femininas durante esse período. Além disso, essa riqueza de representações sugere que as mulheres, mesmo dentro de um sistema opressivo, encontravam formas de expressar sua individualidade e agência, desafiando as expectativas sociais impostas e contribuindo para a construção de uma identidade feminina multifacetada. Assim, as pinturas de Pompeia não apenas documentam a vida cotidiana, mas também oferecem um espaço para a reflexão sobre o papel e a voz das mulheres na sociedade romana, revelando uma dinâmica complexa que nos convida a reavaliar as narrativas históricas tradicionais.

Com isso é possível perceber que muitas foram as influências e barreiras que fizeram parte do desenvolver da emancipação da mulher romana, além de suas características e limitações. No entanto suas conquistas, mesmo que limitadas, refletem a importância de suas inquietações muito bem retratadas pela obra principal analisada e exploradas neste trabalho a fim de destacar quais caminhos as mulheres na antiguidade percorreram nos primeiros ares de liberdade alcançados, cabendo a elas o reconhecimentos das primeiras conquistas femininas que se estenderão até os dias atuais.

Referências

ARRUDA, João. Posição social da mulher na antiga Roma. **Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo**, *36*(1-2), 195-205. 1941.

CAVICCHIOLI, M. R. **As representações da sexualidade na iconografia pompeiana**. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

CIRIBELLI, Marilda Corrêa. EMANCIPAÇÃO E LIBERAÇÃO SEXUAL DAS MULHERES NA REPÚBLICA ROMANA (II E I SÉCULOS A.C.). **PHOÎNIX**, *[S. l.]*, v. 8, n. 1, p. 259–278, 2020.

ISBAES, Gabriela. O corpo feminino na Antiguidade romana: belezas e padrões representacionais nas pinturas de Pompeia. Romanitas - **Revista de Estudos Grecolatinos**, *[S. l.]*, n. 20, p. 72–90, 2023.

MAIURI, Amedeo. La Peinture Romaine. Genebra: Editions d'art Albert Skira, 1953.

SANFELICE, Pérola de Paula. Homoeroticism and performances: representations of bodies and human relationships in Ancient Rome in paintings of Pompeii. Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 2, n. 2, Dezembro, 2017. p. 332-364.

SILVA, Gilvan Ventura da. A representação da mulher na sátira romana: amor e adultério em Horácio e Juvenal. **Revista de História**. Universidade Federal do Espírito Santo, n. 4, p. 73-85. 1995.

OS ESTATUTOS DE LIMPEZA DE SANGUE IBÉRICOS (SÉCS. XV-XVIII): ENSAIO BIBLIOGRÁFICO E DE SÍNTESE

Tiago Gonçalves

Introdução

Proponho, com este capítulo de livro, realizar um estudo comparativo acerca da implementação dos estatutos de limpeza de sangue em Portugal e Castela. Dessa forma, iniciarei por fazer um esforço de síntese em relação ao tema, seguindo-se algumas considerações acerca das disputas historiográficas a ele relativas, procurando-se, no essencial, fazer um balanço historiográfico e apontar lacunas a preencher. Para efeitos de compreensão, sempre que me refiro a conversos ou cristãos-novos estou diretamente a aludir a conversos de origem judaica, excluindo desta análise os de outra origem, em especial os muçulmanos. Optei por circunscrever-me, neste texto em particular, aos impactos dos estatutos de limpeza de sangue nos judeus, entretanto cristãos-novos, e a forma como esse assunto foi abordado na historiografia do século XIX ao presente. Essa delimitação deve-se à ampla bibliografia existente sobre os cristãos-novos na Época Moderna, sendo impraticável abordar de forma exaustiva todos os aspetos relativos aos mesmos num único texto. Ademais, incluir muçulmanos, gentios e outros grupos segregados ampliaria significativamente a extensão necessária e previsível deste capítulo. Por fim, o caso aragonês foi deixado de lado devido à sua especificidade no contexto da monarquia castelhano-aragonesa e da península ibérica como um todo.

Síntese

A obrigatoriedade da realização de diligências de genere para se aceder a qualquer cargo «de estatuto» na Península Ibérica ou para se frequentar instituições como a universidade decorreu do processo de cristianização forçada de judeus que ocorreu desde meados do século XV. A presença judaica na península remontava ao período das invasões bárbaras, sendo que no período medieval as colónias judaicas eram das mais prósperas da Europa. Contudo, no século XV, realizaram-se os primeiros «pogroms» antijudaicos. O «ódio das massas empobrecidas e miseráveis» para com aqueles que eram, muitas vezes, os seus credores oficiais consubstanciou-se em perseguições que levaram a que estes se convertessem para se livrarem da morte e do confisco dos seus bens (Salazar Acha, 1991, p. 290–291).

Os judeus convertidos formavam um grupo urbano distinto, afastado do meio rural predominante. Esse grupo era constituído por médicos, notários, comerciantes e artesãos, configurando na prática uma «classe média» que os cristãos-velhos viam como competidores. O ódio que a eles se acometia esteve, no entender de Albert Sicroff, associado a três fatores. Em primeiro lugar, a grande maioria dos convertidos praticava a sua religião secretamente e desprezava, muitas vezes, as devoções populares do cristão velho. Além disso, o autor aponta o facto de existiram vários posicionamentos entre os conversos quanto à obediência a práticas cristãs e ao abandono das judaicas. Muitos escritos de cristãos-novos estavam repletos de «blasfémias espantosas», entre as quais, a descrença na chegada futura do Messias e o não arrependimento em relação à morte de Jesus. Embora hoje seja contestada pelos historiadores a relação de Judas com os judeus, desde cedo se estabeleceu essa ligação. Por

fim, e em último lugar, a hostilidade popular foi exacerbada em função da rápida ascensão destes ao topo da sociedade cristã (Sicroff, 1985, p. 48–50). Faltaria acrescentar a ligação dos conversos à atividade financeira e, como relembra Salazar Acha, a preservação de certos costumes antigos, designadamente, o não consumo de carne de porco que também contribuíram para alimentar o preconceito (Salazar Acha, 1991, p. 292).[76]

Atentemos primeiramente ao caso castelhano. No reinado dos Reis Católicos, decretou-se em 1492, por motivos estritamente religiosos, a expulsão de judeus não convertidos com vista a unificação religiosa da Espanha.[77] Antecede esse decreto um rol muito vasto de acontecimentos. O primeiro estatuto, o de Toledo (1449), obrigava o afastamento dos conversos dos cargos concelhios. Ter-se-á circunscrito inicialmente à esfera local, não tendo avalo régio. No entanto, o exemplo foi seguido. Esse estatuto teve a resposta imediata da bula papal *humani generis* de Nicolau V no mesmo ano e que defendia os conversos como iguais, para todos os efeitos, aos cristãos velhos. Sucederam-se, porém, tumultos em toda a cidade, continuados no sul da península. As perseguições intensificaram-se com os mais variados pretextos que, mesmo sendo religiosos, continham dentro destes autênticos conflitos de «classe». Apesar de existir hoje uma tendência por parte dos historiadores contemporâneos para minimizar as acusações que então se lançaram sobre os

[76] Segundo o autor, a repugnância judaica tradicional em consumir carne de porco entrou na esfera do imaginário popular com a eternização do epíteto «marrano», difundido em versos e canções populares (p. 292).

[77] Segundo Salazar Acha, apesar da expulsão dos judeus pelos Reis Católicos, estes receberam na sua corte muitos cristãos-novos e judeus não convertidos que gozavam da «mais íntima confiança e simpatia» dos mesmos (p. 291).

convertidos, na verdade a maioria delas eram baseadas em fatos reais (Salazar Acha, 1991, p. 292).

É curioso notar que a aristocracia tomou partido na defesa dos convertidos, pois não foi em vão que constituíram um grupo ao seu serviço e que gozavam da sua confiança. Tudo isto abriu caminho ao aparecimento do Tribunal do Santo Ofício em 1479, ainda no reinado dos Reis Católicos (Sicroff, 1985, p. 50–52). A origem dos estatutos de limpeza remonta a alguns colégios maiores da Universidade de Salamanca durante o século XV. O estatuto de Toledo é um antecedente imediato. Impuseram-se limitações nas igrejas de Badajoz (1511), Sevilha (1515), Granada (1526) e Córdoba (1530), mas é depois da sua imposição na catedral de Toledo pelo Cardeal Silíceo, que o estatuto de limpeza se tornou importante e começou a espalhar-se nas ordens religiosas (hieronimitas, dominicanos, agostinhos e franciscanos). A aprovação foi conseguida pelo breve de Paulo IV em 1555, sendo aceite por Filipe II no ano seguinte. Mais tarde foi imposto com o mesmo rigor em Osma, Leão, Sigoenza, Oviedo e Santiago de Compostela. Na coroa de Aragão, a sua implementação foi restringida à catedral de Valência. No século XVII, os estatutos de pureza de sangue eram já uma «instituição morta» em Castela (Salazar Acha, 1991, P. 293–94; Sicroff, 1985, p. 51–56).

No caso português, foi preciso chegar ao reinado de D. Manuel I para os judeus serem perseguidos e obrigados à conversão, a que se veio juntar mais tarde a atuação do Tribunal do Santo Ofício ao longo do século XVI e nas centúrias posteriores. D. João II, que havia sido seu antecessor, tinha adotado uma postura favorável à existência de uma importante comunidade de cristãos-novos no Porto, tendo para o efeito concedido a possibilidade de aquisição de licença de estadia e

isentando alguns de a pagar. A essa decisão reagira de forma contestatória a câmara municipal do Porto que pleiteou a expulsão da comunidade de cristãos-novos da cidade por três anos (1484-1487) (Magalhães, 2021, p. 7–8). O ódio instalado culminou, algumas vezes, em massacres, como o de Lisboa em 1506 conhecido como «Matança da Páscoa». Foi publicada legislação entre 1497 e 1499 a proibir os cristãos-novos de casarem entre si como forma de integração social e religiosa dos neófitos (recém-convertidos). A intenção seria que o cônjuge cristão-velho ajudasse o recém convertido a praticar o catolicismo romano da forma comummente aceite.

A conversão em massa de judeus à religião cristã resultava, mais uma vez, na formação de um grupo culto e rico de cristãos que podia aspirar a cargos e honras, pondo em causa os cristãos-velhos. Os estatutos de limpeza de sangue, que foram entretanto criados, serviram, grosso modo, como «uma forma de eliminar a concorrência» (Hernández Franco, 1992, P. 85–86; Magalhães, 2021, P. 13; Olival, 2004, P. 159). Uma das formas de ascensão social que os cristãos-novos tinham para além dos ofícios tradicionais era a carreira eclesiástica. Podiam, a título de exemplo, ser providos em teoria a benefícios eclesiásticos nos cabidos portugueses. É evidente que aos membros do cabido não lhes interessava essa participação, uma vez que se tinha instituído uma espécie de oligarquia hierárquica no seio destas instituições cimentada pelas relações clientelares (Xavier; Hespanha, 1998, P. 340).[78] Apesar da legislação promulgada por D. Manuel I a impedir a ocupação destes cargos pelos cristãos-novos, muitos benefícios eclesiásticos continuaram a ser atribuídos a eles por decisão da Santa Sé, a que os capitulares, os prelados e o rei não se atreviam a desrespeitar, ainda que contestassem.

[78] Leia-se também, sobre relações clientelares, Atienza Hernández (1990).

Os atos de vingança e a justiça popular foram, por vezes, as formas mais instintivas e violentas de contestação apoiadas pelas forças locais, ao não conseguirem resolver os litígios a seu favor por via jurídico-legal (Magalhães, 2021, p. 10–11). Somente em 1621 com a bula *Caelestis Patris*, as habilitações de genere tornaram-se obrigatórias para se ser provido de um benefício eclesiástico. Isso não significa, contudo, que esse procedimento já não fosse feito. Como confirma Fernanda Olival, tudo faz crer que terão sido os colégios maiores de S. Miguel e de Todos-os-Santos, em Coimbra, os primeiros a segregar indivíduos detentores de ascendência judaica, moura ou gentia, até ao 4º grau. Seguiram-se os franciscanos em 1558, os hieronimitas em 1565 e os jesuítas em 1593. Ainda assim, é difícil conhecer com precisão a data do estabelecimento efetivo dos estatutos de limpeza em Portugal. Sabe-se, todavia, que a institucionalização dos estatutos foi tardia em comparação com o caso castelhano, em que o primeiro estatuto, o de Toledo, remonta a 1449, ou seja, tratou-se de um desfasamento de cerca de um século (Bethencourt, 2000, p. 54; Magalhães, 2021, p. 12; Olival, 2004, p. 151–154). A campanha de interdição dos cristãos-novos às diversas instituições, no plano legislativo, situou-se entre as décadas de 1590 e 1620. Compreende-se, no essencial, a existência de duas diferenças entre os casos português e castelhano: em primeiro lugar, o desfasamento cronológico atrás citado e, em segundo lugar, o facto de existir num caso legislação geral relativa aos estatutos e noutro não (Bethencourt, 2000, p. 53).

Historiografia

Observemos agora a forma como este tema foi estudado ao longo dos anos e as disputas historiográficas a ele relativas. Sobre o caso castelhano, é difícil precisar quem foi o pioneiro. Em todo o caso, facilmente identifica-se os nomes de Juan Antonio Lllorente e Amador de los Ríos[79] como os mais significativos. O primeiro fora secretário da Inquisição de Madrid e o segundo intelectual. Na qualidade de estudioso da Inquisição castelhana, Llorente considerava que a criação da instituição inquisitorial se devia a um desejo de extorsão dos bens de cristãos-novos e que em nada a segregação destes esteve ligada às suas crenças religiosas. Apesar disso, não deixava de frisar que os hábitos de alimentação e salubridade suscitavam o repúdio dos cristãos-velhos. A obra de Amador de los Ríos não segue, contudo, a mesma tónica (Bethencourt, 2024, p. 40).

Apesar de ambas se situarem no contexto da construção oitocentista das identidades nacionais, Amador enfatiza de forma mais vincada a noção de que a formação da Espanha moderna estava intrinsecamente sustentada na perpetuação da cultura católica. Para ele, a expulsão dos judeus em 1492 permitira uma unificação espiritual perfeita no reinado dos Reis Católicos que impediu a desagregação e fomentou a união, ideia que hoje é amplamente contestada. Por conseguinte, não deixa de ser interessante que em nenhum momento o autor condenou a atuação da Inquisição castelhana, não obstante os círculos intelectuais oitocentistas já assumiram uma maior sensibilidade

[79] Referimo-nos a Amador de Los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 tomos, 1875.

no tocante a essa questão (Bethencourt, 2024, P. 40; Sicroff, 1985, P. 10–13).

Em nenhum dos casos podemos considerá-los historiadores profissionais nos padrões contemporâneos, e os seus textos refletiam interesses pessoais dispersos. Mesmo assim, as suas obras, em especial a de Amador, permaneceram como uma referência sobre o tema por muito tempo. Ainda no século XIX, Menéndez Pelayo confirmava a ideia de homogeneidade espiritual proposta por Amador, não acrescentando em muito o debate. Todavia, destacou o papel dos judeus na construção da Espanha moderna, antes e após 1492, aspeto que Amador se recusava a reconhecer. Já no século XX, Henry Charles Lea elegeu como objeto preferencial do seu estudo julgamentos individuais da Inquisição castelhana, reproduzindo preconceitos presentes na documentação. Não obstante concordar com Llorente em muitos aspetos, a sua abordagem não se centrou nas questões diplomáticas e macropolíticas que haviam dominado até então o discurso historiográfico. De uma outra natureza, Marcel Bataillon publica em 1937 um estudo de história intelectual sobre a receção do pensamento de Erasmo de Roterdão na monarquia hispânica, confirmando a esmagadora presença de cristãos-novos entre os intelectuais, em especial os erasmistas (Bethencourt, 2024, p. 40–41).

Entre as décadas de 1940 e 1950, surge uma nova vaga de publicações, iniciada por Américo Castro. Distanciando-se da ideia de que a cultura espanhola radicava numa base unicamente católica, advogava a tese dominante do criptojudaísmo. Teve como objeto de estudo as obras literárias deixadas pelos cristãos-novos, influenciando os recentes trabalhos de Stephen Gilman e Francisco Márquez Villanueva (Bethencourt, 2024, p. 42).

Para as décadas seguintes, diversos autores analisaram casos específicos de conversos, frequentemente com abordagens divergentes.[80] Entre os mais proeminentes estão Domínguez Ortiz e Albert Sicroff.[81] Sicroff reconhece na versão espanhola da sua *opus magnum* que, sem saberem, ele e Dominguez Ortiz tinham utilizado um corpus documental coincidente, não na sua totalidade, mas que a ambos lhes aprouvera a divergência das análises sobre os mesmos documentos (Sicroff, 1985, p. 9). Um dos pontos no qual convergem é a utilização unívoca do termo cristão novo para designar o converso de origem judaica após a expulsão de 1492 em vez de judeu. Observando os títulos dos autores que os precederam, neles referiam-se sempre a judeus na Época Moderna, o que na prática é incorreto. Por sua vez, os autores divergem na categorização ou tipologia dos conversos e na maior ou menor importância dada ao efeito segregador dos estatutos na vida quotidiana destes. Sicroff aponta como problemática a utilização da expressão *classe social dos conversos*, que intitula a obra de Domínguez Ortiz, o que suscita a atenção para o debate em torno da consciência de «classe» ou não desta minoria (Sicroff, 1985, p. 13).

O contributo destes dois autores foi de tal modo significativo que poucos foram os autores ulteriores que não seguiram as linhas mestras propostas por estes ou por eles foram influenciados. Antes deles, Cecil Roth havia explorado a ascensão social dos conversos e o seu papel político e administrativo, mas a sua análise era limitada e incompleta. Roth concentrou-se na história dos judeus na Europa, sendo os estatutos ibéricos apenas um

[80] Veja-se para o efeito, e sobre os casos de Luis de León, Arias Montano e Talavera: Asensio (1992) (edição original, 1976); Villanueva (1974), ambos citados por Sicroff, 1985, 13.

[81] Dos autores refira-se: Domínguez Ortiz (1955); Sicroff (1985)

interesse periférico, refletido em obras de síntese baseadas em estudos prévios.[82] Valerá a pena referir também o papel de Caro Baroja[83] que foi o primeiro a ensaiar um estudo comparativo que incluía julgamentos de cristãos-novos portugueses e castelhanos, tendo recorrido a considerável documentação manuscrita. É, por esse aspeto, um estudo inédito e que almejou traçar na diacronia percursos distintos mas convergentes de cristãos-novos em toda a Península Ibérica (Bethencourt, 2024, p. 42).

Mais recentemente, destaco os trabalhos de Hernández Franco sobre a importância do sangue limpo nas casas senhoriais e de Salazar Acha sobre ordens militares. Estes autores também produziram desde a década de 90 importantes estudos de síntese.[84] A monografia de Hernández Franco *Sangre limpia, sangre española* (2011) fez um balanço exaustivo da historiografia relativa aos estatutos, daí que seja indispensável a sua consulta, para além de ser o estudo publicado mais recente. A monografia de Hernández Franco em 2011 evidencia em última instância que o entusiasmo pelo tema não esmoreceu (Hernández Franco, 2011). É, pois, possível concluir que os estatutos de limpeza de sangue foi um dos temas dominantes na historiografia espanhola desde muito cedo, tendo recebido também contributos de vulto da historiografia anglo-saxónica e de outros intelectuais não-espanhóis como Cecil Roth, Albert Sicroff, David Graizbord, Enrique Soria, Ruthe Pike e Francesca Trivellato.

---

[82] Referimo-nos a Roth (1979).

[83] Referimo-nos a Baroja (1961).

[84] Entre os trabalhos de síntese, destaca-se: Hernández Franco (1992); Hernández Franco; Rodríguez Pérez (2012) (2013); Salazar Acha (1991). Estudos mais específicos, da especialidade dos autores, vejam-se os seguintes: Hernández Franco (1995); Salazar Acha (2013).

No caso português, o tema foi largamente negligenciado até a segunda metade do século XX. Diferentemente da espanhola, a historiografia portuguesa dos séculos XIX-XX mostrou pouco interesse pelo assunto, à exceção de Alexandre Herculano. Herculano havia-se centrado no estabelecimento da Inquisição em Portugal partindo de uma ótica diplomática. António José Saraiva foi, por outro lado, talvez o primeiro a abordar sistematicamente a perseguição dos judeus pelo Tribunal do Santo Ofício.[85] A sua obra *Inquisição e cristãos-novos* (1969), se bem que um tanto romantizada, ainda é frequentemente consultada no meio académico.[86] Saraiva rejeitava a dimensão religiosa na história dos cristãos-novos, o que resultou em um intenso debate com Israel Révah que não contrapôs de maneira eficaz a leitura crítica do positivismo das fontes sugerida por Saraiva. Este último, contudo, alinhava-se a Benzion Netanyahu na tese de que a Inquisição criava justificações ou pretextos para continuar as suas práticas repressivas, «fabricando» judeus, o que tornava implausível a tese do criptojudaísmo (Bethencourt, 2024, p. 42–43).

Embora a sua obra esteja hoje em grande parte ultrapassada, especialmente por interpretar a Inquisição como um instrumento de retaliação do sistema feudal contra os cristãos-novos dentro de uma perspetiva marxista, Saraiva desempenhou um papel pioneiro, inaugurando uma vasta linha de estudos em Portugal no campo das ciências sociais e humanas.[87] Seguiram-se os estudos da medievalista Maria José Pimenta Tavares sobre a presença dos

[85] É difícil precisar se o autor foi pioneiro nos estudos em relação a cristãos-novos, possivelmente não o foi, mas certamente foi o mais relevante e o primeiro na qualidade de historiador académico/ profissional.
[86] Referimo-nos a Saraiva, 2019 [edição original, 1969].
[87] Veja-se para o efeito: Guerreiro, 2019, p. 251-74.

judeus em Portugal na Baixa Idade Média e a obrigatoriedade da sua conversão em 1496-97 por D. Manuel.[88] A sua obra teve uma ampla aceitação até 2007, data em que François Soyer publicou a sua tese de doutoramento, traduzida para português somente em 2013 pela Edições 70. O ponto de desacordo tem a ver com o facto de Soyer considerar, ao contrário de Maria José Pimenta Tavares, que

> Existem poucos dados concretos para sugerir que a entrada repentina, em Portugal, de milhares de judeus expulsos de Castela em 1492 terá provocado uma súbita deterioração da situação dos judeus portugueses e criado, assim, as condições que conduziram inevitavelmente ao desastre de 1497 (Soyer, 2013, p. 29).

Considera igualmente que a expulsão dos muçulmanos de Portugal, embora seja em simultâneo com a perseguição dos judeus, decorreu de fatores próprios. O mesmo se poderia dizer em relação às comparações inevitáveis entre a ordem de expulsão dos judeus em Castela (1492) e o édito da expulsão de D. Manuel (1496). Uma das críticas que François Soyer dirige aos seus antecessores no tema é o facto de nunca terem posto em causa a imagem de D. Manuel como um rei sedento de poder que cedeu à pressão dos Reis Católicos.

Segundo a «narrativa dominante», o édito de 1496 deveu-se aos planos de D. Manuel de hegemonia sobre toda a península, tendo-se casado com a filha mais velha dos Reis Católicos com a contrapartida de ceder à exigência destes nessa matéria. O autor diz ser pouco plausível essa justificação, e remata com a conclusão de que decorreu antes de uma «diplomacia calculista e pragmática» de D. Manuel, interessada em manter a paz com a

[88] Referimo-nos a Tavares, 2000 [edição original, 1970]; Tavares, 1982.

coroa vizinha.[89] Apesar de em alguns aspetos a sua obra poder ser objeto de crítica[90], o certo é que é a mais atualizada (Soyer, 2013, p. 27–29). Acrescento somente que Soyer faz uma distinção que, apesar de ser evidente, faz sentido aqui referi-la: em Portugal, os judeus foram obrigados a converter-se e os muçulmanos expulsos, enquanto na restante península sucedeu precisamente o contrário. Ao contrário de Castela, os judeus de Portugal não foram expulsos, foram antes obrigados a converter-se, daí que muitos tenham sido perseguidos (Soyer, 2013, p. 26). Faltaria acrescentar certamente a obra de Carsten L. Wilke que traça uma síntese na longa duração da comunidade judaica medieval à sua presença no Portugal contemporâneo. É a obra cuja leitura é mais acessível ao público em geral, não constituído todavia nenhuma novidade na investigação então desenvolvida.[91]

Especificamente em relação aos estatutos de limpeza de sangue, e não às perseguições de 1496-97, os primeiros estudos couberam a Francisco Bethencourt na *História Religiosa de Portugal* e a Fernanda Olival. São estudos que completaram uma importante lacuna na historiografia portuguesa, traçando com o rigor possível a geografia e a cronologia do estabelecimento dos estatutos em Portugal, algo que nunca havia sido feito antes de forma sistemática.[92] João de Figueirôa-Rego, tendo sido orientado por Fernanda Olival, deu continuidade ao seu trabalho. A sua tese de doutoramento propôs uma «análise do impacto

[89] A crítica do autor é dirigida a Alexandre Herculano, Meyer Kayserling, Joaquim Mendes dos Remédios, Heinrich Graetz e Amador de los Ríos, citando respetivamente as obras a que se refere nas notas de rodapé da página 28.

[90] Veja-se uma das recensões críticas da sua obra de 2007 (tese de doutoramento): Paiva (2013), p. 219-223.

[91] Referimo-nos a Wilke (2009).

[92] Veja-se para o efeito: Bethencourt (2000); Olival (2004).

social e político dos estatutos de limpeza de sangue na Península Ibérica e nos respetivos espaços coloniais durante a Idade Moderna» (Figueirôa-Rego, 2009, p. iv).[93] Para o império português, apenas foram dedicadas trinta páginas, o que mostra a forma estrondosa como o autor privilegiou estudar o reino na sua configuração europeia. Tal situação justificava-se pelo facto de esse trabalho ainda não estar feito.

Recorreu a documentação muito variada, quer pertencente a arquivos portugueses quer a espanhóis, na qual se inclui chancelarias, cartórios, compromissos, códices, listas de mercês, habilitações de genere e outros documentos de instituições e órgãos de poder, designadamente a Inquisição, o Desembargo do Paço, as Cortes, a Mesa da Consciência e Ordens e as congregações religiosas e ordens militares. Pela quantidade de documentação e bibliografia consultada, este é indubitavelmente o estudo existente mais completo, o que não significa que não haja ainda muito por escrever acerca do tema. Uma das conclusões a que autor chegou, e que me compete aqui frisar, é que os estatutos ibéricos não foram em si uma singularidade peninsular como parte da historiografia dita tradicional divulgava, mas um fenómeno de exclusão que abarcou diferentes geografias e contextos culturais (Figueirôa-Rego, 2009, p. 575).[94]

Após Figueirôa-Rego, pouca coisa de substantivo tem sido escrita. Francisco Bethencourt integrou na sua obra *Racismos: Das cruzadas ao século XX* (2015) alguns apontamentos um tanto gerais sobre o assunto, não sendo do escopo da obra o seu tratamento particular.[95] Muito recentemente (novembro de 2024), a sua obra *Estranhos na sua terra…*

[93] A obra foi publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 2011.
[94] Veja-se também López-Salazar; Olival; Figueirôa-Rego (2013), p. 9-16.
[95] Referimo-nos a Bethencourt (2015).

conseguiu reunir num só volume trajetórias de muitos indivíduos, cristãos-novos diga-se, na qualidade de mercadores e sua implementação nos espaços imperiais, recriando-se as redes comerciais nas quais circulavam. Este estudo de grande envergadura agregou grande parte dos trabalhos que versaram sobre a feição comercial dos cristãos-novos, lançando conclusões no cômputo geral no final de cada parte da obra.[96] Além disso, valerá a pena salientar que, para o império português, alguns estudos têm avançado com novas abordagens, em especial os de Aldair Rodrigues e Anita Novinsky.[97]

Considerações finais

De forma a concluir este balanço historiográfico, aponto quatro áreas para as quais falta dar maior atenção ou que merecem ser revisitadas. Em primeiro lugar, faltam estudos de história comparada. Um estudo sério de comparação entre os casos português, castelhano e aragonês precisa ainda de ser feito, revisitando o único trabalho que o conseguiu fazer, ainda que com múltiplas imprecisões - *Los judíos en la España moderna y contemporânea* (1961) de Caro Baroja. Essa comparação far-nos-ia compreender melhor o porquê do desfasamento temporal de mais de um século entre Portugal e Castela no estabelecimento dos estatutos. Estudos comparados não precisam de ter esta escala macro ou circunscreverem-se à Península Ibérica. Como foi dito

[96] Referimo-nos a Bethencourt (2024) – Tradução em português de *Strangers within. The rise and fall of the new christian trading elite* (Princeton: Princeton University Press, março de 2024). Leia-se a proposta de trabalho do autor e o seu devido enquadramento na «Introdução» (p. 21-45).

[97] Veja-se para o efeito: Novinsky (2015); Rodrigues (2011).

anteriormente, existiram, no restante continente europeu, e até em espaços extra-europeus, formas de segregação idênticas aos estatutos de limpeza de sangue ibéricos e aplicáveis a judeus.

Em segundo lugar, faltam estudos para os impérios português e espanhol, sejam localizados sejam gerais e/ ou comparados. Existem em maior quantidade para a América portuguesa e espanhola[98], faltando conhecer como os estatutos de limpeza de sangue foram adotados nas possessões portuguesas em África, incluindo as ilhas atlânticas, e no Estado da Índia. Na qualidade de estudos separados, pouco ou quase nada se escreveu sobre o assunto. Faz-se referência a alguns destes aspetos quando foram abordadas as formas reais de acesso a certas instituições e em relação às elites locais. Algumas investigações sobre Cabo Verde são disso exemplo.[99] O enfoque dirige-se sempre à maior ou menor participação dos «filhos da terra» ou mestiços nas instituições e à forma como essa situação reconfigurou o espaço imperial e as possibilidades de mobilidade social, mas nunca na observância (ou falta dela) da pureza de sangue e na receção dos estatutos.

Em terceiro lugar, a Inquisição foi, desde cedo, a instituição que mais suscitou interesse na comunidade académica por ser a repressora das heresias, especialmente, das práticas judaizantes dos cristãos-novos. Cabidos, ordens militares, colégios, congregações religiosas e misericórdias não foram agraciadas com esse interesse, o que valerá a pena a essas instituições redirecionar a atenção. Em quarto e último lugar, é necessário repensar o papel dos grupos intermédios, como

[98] Para além dos estudos de Aldair Rodrigues e Anita Novinsky atrás citados, deva-se acrescentar para o caso castelhano Lira Montt (2000).

[99] Leia-se Cabral (2000), P. 49-78; Santos et al. (2001), p. 279-300; Soares (2005).

também dos grupos privilegiados, no estabelecimento destas formas de discriminação social. Para o caso português, seria interessante revisitar Albert Sicroff para efeitos de comparação com o caso castelhano, e problematizar melhor o papel de apoio tanto da nobreza como do Papado a manterem-se os cristãos-novos nas instituições, rejeitando os estatutos numa fase inicial.

Referências

ASENSIO, E. **La España imaginada de Américo Castro**. 2ª edição corrigida e aumentada (edição original, 1976). Barcelona: Crítica, 1992.

ATIENZA HERNÁNDEZ, I. Pater familias, señor y patrón: oeconomica, clientelismo y patronato en el antiguo régimen. Em: PASTOR, R. (Ed.). **Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna**. Madrid: CSIC, 1990.

BETHENCOURT, F. **Estranhos na sua terra. Ascensão e queda da elite mercantil cristã-nova (séculos XV-XVIII)**. Lisboa: Temas e Debates, 2024.

BETHENCOURT, F. **Racismos: das cruzadas ao século XX**. Lisboa: Temas e Debates, 2015.

BETHENCOURT, F. Rejeições e polémicas. Em: AZEVEDO, C. M. (Ed.). **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos em História Religiosa, 2000. v. 2, p. 49–94.

CABRAL, I. Dos povoadores aos 'filhos da terra': a dinâmica da sociedade cabo-verdiana. **Stvdi**, n. 56/57, p. 279–300, 2000.

CARO BAROJA, J. **Los judíos en la España moderna y contemporánea**. Madrid: 1961.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. **La classe social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna**. Madrid: 1955.

FIGUEIRÔA-REGO, J. DE. **A honra alheia por um fio. Os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII)**. Tese de Doutoramento—Braga: Universidade do Minho, 2009.

GUERREIRO, L. R. Antonio José Saraiva, uma insubordinação romântica como vivência e metodologia. **Ler História**, n. 75, p. 251–274, 31 dez. 2019.

HERNÁNDEZ FRANCO, J. Cultura de élites y estratificación social en la España Moderna: aproximación metodológica a través de los estatutos e informaciones de limpieza de sangre. Em: HERNÁNDEZ FRANCO, J. (Ed.). **Familia y poder: sistemas de reproducción social en España (siglos XVI-XVIII)**. Murcia: Universidad de Murcia, 1995. p. 81–99.

HERNÁNDEZ FRANCO, J. Permanencia de la ideología nobiliaria y reserva del honor a través de los estatutos de limpieza de sangre en la España Moderna. Em: ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.; CREMADES GRIÑÁN, C. M. (Eds.). **Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen**. Múrcia: AEHM/ Universidade de Múrcia, 1992. v. 2p. 73–91.

HERNÁNDEZ FRANCO, J. **Sangre limpia, sangre española: el debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)**. 1. ed ed. Madrid: Cátedra, 2011.

HERNÁNDEZ FRANCO, J.; RODRÍGUEZ PÉREZ, R. A. La limpieza de sangre en las ciudades hispánicas durante la Edad

Moderna. **Revista de historiografia (RevHisto)**, n. 16, p. 71–81, 2012.

HERNÁNDEZ FRANCO, J.; RODRÍGUEZ PÉREZ, R. A. La sangre como elemento de cohesión y diferenciación social en la España del antiguo régimen. Em: JIMÉNEZ ESTRELLA, A. et al. (Eds.). **Construyendo historia estudios en torno a Juan Luis Castellano**. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2013. p. 349–357.

LIRA MONTT, L. El estatuto de limpieza de sangre en Indias. **Hidalguía. la revista de genealogía, nobleza y armas**, n. 278, p. 177–201, 2000.

LÓPEZ-SALAZAR, A. I.; OLIVAL, F.; FIGUEIRÔA-REGO, J. Ter e fazer prova da honra. Em: LÓPEZ-SALAZAR, A. I.; OLIVAL, F.; FIGUEIRÔA-REGO, J. (Eds.). **Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: inquisição e ordens militares, séculos XVI - XIX**. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2013. p. 9–16.

LOS RÍOS, A. DE. **Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal**. Madrid: 1875.

MAGALHÃES, H. **As habilitações de genere e a seleção de membros do Cabido da Sé do Porto (1625-1780)**. Dissertação de Mestrado—Braga: Universidade do Minho, 2021.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. **Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato**. 2ªedição ed. Madrid: 1974.

NOVINSKY, A. **Os judeus que construíram o Brasil**. Barcelona: Planeta, 2015.

OLIVAL, F. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n. 4, p. 151–182, 2004.

PAIVA, J. P. [Recensão a] SOYER, François – A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa. Lisboa: Edições 70, 2013. 371 p. **Lusitania Sacra**, n. 27, p. 219–223, 2013.

RODRIGUES, A. C. **Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas colonial**. São Paulo, SP: Alameda, 2011.

ROTH, C. **Los judíos secretos. Historia de los marranos**. Madrid: [s.n.].

SALAZAR ACHA, J. DE. El requisito de la limpieza de sangre en las Ordenes Militares. **Revista de las Ordenes Militares**, n. 7, p. 41–56, 2013.

SALAZAR ACHA, J. DE. La limpieza de sangre. **Revista de la Inquisición**, n. 1, p. 289–308, 1991.

SANTOS, M. E. M. et al. Cabo Verde: uma experiência colonial acelerada (séculos XVI-XVIII). **Africana**, Porto: Universidade Portucalense. n. 6 (especial), p. 49–78, 2001.

SARAIVA, A. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Gradiva, 2019.

SICROFF, A. A. **Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII**. Newark, Del: Juan de la Cuesta, 1985.

SOARES, M. J. **"Crioulos indómitos" e vadios: identidade e crioulização em Cabo Verde – séculos XVII-XVIII**. Actas do Congresso Internacional "Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades". **Anais**...Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Centro de História de Aquém e de Além Mar, 2005.

SOYER, F. **A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal. D. Manuel e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)**. Lisboa: Edições 70, 2013.

TAVARES, M. J. P. **Os judeus em Portugal no século XIV**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

TAVARES, M. J. P. **Os judeus em Portugal no século XV**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982.

WILKE, C. L. **História dos judeus portugueses**. Lisboa: Edições 70, 2009.

XAVIER, Â. B.; HESPANHA, A. M. As redes clientelares. Em: HESPANHA, A. M. (Ed.). **História de Portugal. O Antigo Regime.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998. v. 4p. 339–349.

ENTRE A DIPLOMACIA E A DESTRUIÇÃO: UMA ANÁLISE SOBRE A RECEPÇÃO E REAÇÃO DOS POVOS DA *OIKOUMENE* À POLÍTICA TERRITORIAL DE ALEXANDRE MAGNO (336-323 A.C.)

Thiago Henrique dos Passos Felix

Introdução

Quando observamos as histórias dos feitos de Alexandre Magno, seja nas representações culturais, ou nos textos científicos literários, percebemos uma tendência em enfatizar apenas o caráter heroico da personagem e desconsiderar o impacto, na maioria nocivo, da sua política expansionista sob os povos, principalmente, do Oriente. Nesse sentido, buscando construir uma narrativa de caráter bilateral acerca da campanha de Alexandre, este trabalho objetivou discutir a recepção dos povos gregos e orientais diante da ameaça macedônica, em que se observaram reações tanto conflituosas quanto pacíficas, que demonstram uma certa organização política-militar desses grupos que buscavam proteger sua unidade identitária seja pela força ou pela diplomacia. A discussão proposta neste estudo também nos possibilitou analisar o papel das cidades na construção dos laços identitários das sociedades do mundo antigo, tendo em vista que Alexandre buscou desestabilizar seus inimigos destruindo ou se apropriando dos espaços da cidade, e os povos da *oikoumene* buscaram preservar essas estruturas como um dos elos que conectam o corpo social, o que em nossa interpretação, justifica em grande medida as diferentes recepções e reações ao avanço da Macedônia. Fora isso, também chamamos atenção para os

elementos que conectavam os cidadãos tanto as cidades, como a sua própria unidade.

A fama de Alexandre Magno remonta ao final do século IV a.C., quando o rei macedônio liderou uma das maiores campanhas militares da Antiguidade visando expandir seus domínios e unificar a *oikoumene* sob seu governo. Como destaca Silva (2009, p. 38) embora a Macedônia desde a sua formação como reino, por Arquelau, entre os séculos VIII e VII a.C., já estivesse se desenvolvendo e expandindo seu poder de influência na Grécia Continental, sua ascensão se consolidou de fato no contexto de crise entre as pólis gregas da Hélade. Gabrecht (2009, p. 11-12) fornece uma panorâmica da península balcânica no final do século V a. C., em que é possível interpretar que a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) havia abalado profundamente a dinâmica da região, resultando no enfraquecimento das cidades-Estado e na ascensão da Macedônia como potência hegemônica. Bosworth (1988, p. 34-36) aponta que esse novo equilíbrio de forças foi consolidado em grande medida por Filipe II, pai de Alexandre, ao subjugar as cidades gregas na Batalha de Queroneia (338 a.C.) e instituir a Liga de Corinto, ampliando o controle macedônico sobre a Grécia. Como destacado por Bosworth, a vitória de Filipe em Queroneia marcou a consolidação final da Macedônia como potência dominante, pondo fim às aspirações das cidades-Estado gregas de manter sua independência política.

Apesar de sua conquista sobre os gregos, Filipe II via a necessidade de fortalecer a estabilidade das *pólis* e consolidar sua supremacia, o que o levou a planejar uma grande incursão militar contra o Império Persa. Sua intenção era libertar os gregos da Ásia Menor do domínio persa e estabelecer colônias macedônias que garantiriam recursos para manter o equilíbrio da região

helênica (Finley, 1992, p. 75-80). Contudo, antes que pudesse dar início à campanha, Filipe foi assassinado em 336 a.C., durante as celebrações do casamento de sua filha. Sua morte inesperada levou Alexandre, então com 20 anos, a assumir o trono da Macedônia em meio a um cenário de instabilidade política e disputas sucessórias. Segundo Peter Green (1991, p. 54-55) a ascensão de Alexandre ao poder foi marcada por uma série de desafios que exigiram medidas rápidas e decisivas para garantir sua posição.

Diante de possíveis rivais e ameaças internas, Alexandre, com o apoio de Antípatro, um dos principais conselheiros de seu pai, tratou de consolidar sua posição eliminando os príncipes da Lincestida, acusados de envolvimento no assassinato de Filipe. Além disso, reafirmou seu domínio sobre a Grécia ao marchar contra a Tessália, onde assegurou o reconhecimento de sua autoridade pela Confederação Tessálica. Seguindo os passos de seu pai, conseguiu do conselho anfictiônico reunido nas Termópilas o título de *hegemon* dos gregos e, por meio da Liga de Corinto, recebeu o comando da expedição contra os persas, sendo reconhecido como o "libertador" dos gregos na Ásia Menor. Nesse contexto, ressalta-se a perspicácia diplomática de Alexandre que utilizou o ideal pan-helênico como justificativa para sua campanha, assegurando apoio dos gregos para a invasão do território persa (Mossé, 2004, p. 23-24).

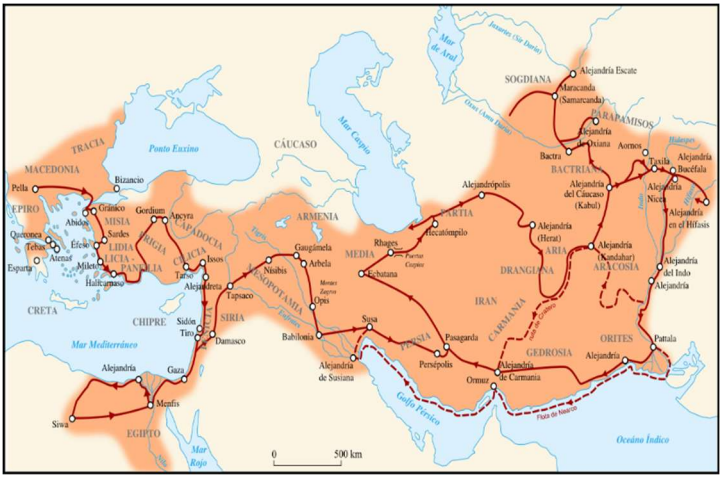
Após consolidar o controle sobre as regiões setentrionais da Macedônia e garantir a submissão das *pólis* gregas, Alexandre voltou sua atenção para o Oriente. Em 336 a.C., atravessou o Helesponto e iniciou sua campanha contra o Império Aquemênida, avançando da Ásia Menor até os confins da Índia. Seu projeto de expansão não se limitava à conquista militar, mas também incluía estratégias para integrar as culturas dos territórios

dominados. Suas ações sugerem que ele não buscava apenas ampliar sua hegemonia, mas construir um Império Universal baseado na fusão entre as tradições ocidentais e orientais. Bosworth argumenta que a administração de Alexandre não visava apenas a conquista territorial, mas a organização eficiente dos novos domínios para garantir a permanência de sua autoridade (Bosworth, 1988, p. 102-105).

Entre as medidas adotadas para consolidar seu império, Alexandre incorporou elementos da cultura persa à sua administração, como a prática da *proskynesis*, gesto de reverência utilizado na corte aquemênida. Apesar da resistência de seus oficiais macedônios, essa estratégia fortaleceu sua legitimidade entre os povos conquistados. Além disso, promoveu a miscigenação entre gregos e orientais por meio de casamentos, incentivando a união de seus soldados com mulheres persas, evidenciando sua intenção de criar um império unificado e multicultural. Pierre Briant (2002, p. 67-69) enfatiza que a política de Alexandre em relação aos persas não foi de mera dominação, mas de adaptação e incorporação, permitindo que elementos da administração aquemênida fossem preservados. Outro aspecto fundamental de seu governo foi a fundação de cidades, com destaque para Alexandria, no Egito, que se tornaram polos de difusão da cultura helenística. A criação dessas pólis não só assegurava a presença macedônia nas regiões conquistadas, mas também promovia a disseminação dos valores gregos, influenciando a formação do mundo helenístico e moldando a civilização do Mediterrâneo e do Oriente Médio nos séculos seguintes. Como ressalta Robin Lane Fox (1986, p. 89-91) a fundação de cidades por Alexandre não foi um ato aleatório, mas uma estratégia cuidadosamente planejada para consolidar seu domínio e espalhar a cultura helenística. Com isso, para compreender as reações dessas populações em relação à política

de Alexandre, iniciaremos nosso estudo de caso destacando a destruição da cidade de Tebas e de Tiro, em que o soberano utilizou a violência como instrumento de poder, e em sequência analisaremos as relações diplomáticas com alguns povos da *oikoumene*, como os egípcios, enfatizando o posicionamento dos conquistados.

Figura 1 - Mapa do Império de Alexandre Magno incluindo as rotas da conquista.



Fonte: Wikimedia Commons (2009)

A queda de Tebas: uma luta pela liberdade

O primeiro relato, se passa no Ocidente, no início da campanha de construção do Império Universal. Como discutimos anteriormente, a Hélade estava sob grande tensão diante do avanço da Macedônia. Antes do domínio macedônio, Tebas ocupava uma posição hegemônica no mundo políade,

principalmente após a Guerra do Peloponeso em que Atenas e Esparta não conseguiram retomar seus tempos de glória (Cartledge, 2019, p. 132). Nesse contexto, tendo gerado um ressentimento contra os macedônios que tomaram seu posto, é possível compreender que os tebanos não aceitariam sem resistência, o que consideravam o fim do mundo políade. Arriano (*Anábase*, I, 7, 1-4) narra que quando Alexandre estava expandindo seu domínio sobre o território da Trácia, houve uma conspiração na cidade de Tebas em que, entre as diversas figuras presentes, estava Demóstenes um orador ateniense que se declarava abertamente inimigo da Macedônia e conseguiu persuadir a população tebana a se organizar para resistir a Alexandre. Com aponta Bosworth (1988, p. 164), os tebanos desde as Guerras Médicas (500-448 a.C.) mantinham relações amistosas com os persas e consideravam os macedônios um povo tirano e opressor, de maneira que declararam apoio público a Dario III, rei dos Aquemênidas.

Ao longo do conflito contra os macedônios, os tebanos demonstraram que estavam dispostos defender sua cidade a qualquer custo. Diodoro relata que:

> [...] [Alexandre] anunciou por meio de um arauto que qualquer um dos tebanos que desejasse poderia vir até ele e desfrutar da paz que era comum a todos os gregos. Em resposta, os tebanos com igual espírito proclamaram de uma torre alta que qualquer um que desejasse se juntar ao Grande Rei e Tebas para libertar os gregos e destruir o tirano da Grécia deveria vir até eles [...] Em outros lugares da Grécia, quando as pessoas aprenderam a seriedade do perigo que pairava sobre os tebanos, ficaram angustiadas com o desastre esperado, mas não tiveram coragem de ajudá-los, sentindo que a cidade, por ação precipitada e mal considerada, havia se remetido à aniquilação evidente.

> Na própria Tebas, no entanto, os homens aceitaram de bom grado e com boa coragem [...] os espíritos dos tebanos não se intimidaram. Pelo contrário, eles estavam tão empolgados que lembravam uns aos outros da vitória em Leuctra e das outras batalhas onde suas próprias qualidades de luta haviam conquistado vitórias inesperadas para o espanto do mundo grego. Eles cederam à sua nobreza de espírito bravamente […] e mergulharam de cabeça na destruição total de seu país [...] Seus filhos e esposas recorreram aos templos e imploraram aos deuses que resgatassem a cidade de seus perigos (*Bibl*. *Hist*., XVII, 9-11, 1-3)

A partir desse relato, podemos realizar uma análise sobre os elementos destacados pelas fontes, acerca da recepção e reação dos tebanos. Observa-se que a população, ciente da relevância simbólica da cidade, priorizou sua defesa em detrimento da própria sobrevivência, demonstrando a profundidade do vínculo entre a identidade cívica e a resistência à conquista macedônica. Aplicando as reflexões sobra a construção da *identidade*, desenvolvida por Proença e Teno (2011, p. 135), este sentimento de pertencimento demonstrado pelos tebanos, é fruto das experiências compartilhadas na vida cotidiana, originadas na alteridade e na mesmidade, a partir da dinâmica entre essas duas perspectivas. Nesse sentido, ao gritarem "[...] para não esquecer as crianças, esposas e pais ameaçados com escravidão e a casa deles exposta à fúria dos macedônios [...]" (*Bibl*.*Hist*., XVII, 11, 5), notamos que, os macedônios seriam o "outro", que não compartilham essa vivência e o passado glorioso reivindicado a todo instante na batalha, e os tebanos colocavam tanto as pessoas quanto as estruturas (casas) no mesmo grau de importância,

sustentando nossa perspectiva dos espaços como construtores de identidade.

De fato, compreendemos que a destruição de Tebas, uma cidade de significativa importância política e militar desde o período micênico, exerceu uma influência determinante na estratégia militar de Alexandre, enquadrando-se no contexto mais amplo de seu projeto imperialista. Esse evento não apenas marcou um precedente, mas também se tornou uma prática recorrente ao longo de suas campanhas no Oriente, evidenciando um padrão de dominação baseado na aniquilação de centros urbanos estratégicos. A recorrência dessa tática indica que Alexandre, tal como os tebanos, percebia as cidades como elementos fundamentais na constituição da identidade cultural e política dos povos subjugados. Dessa forma, em nossa perspectiva, a destruição das estruturas físicas urbanas não se limitava a um ato de violência bélica, mas constituía um meio eficaz de desarticulação da resistência local.

A destruição de Tebas foi vista como uma mensagem para toda a Grécia: qualquer oposição a Alexandre seria severamente punida. Após a batalha, Alexandre e a Liga de Corinto decidiram demolir Tebas, escravizar mulheres e crianças e dividir o território entre os aliados. Esse ato gerou temor entre as cidades gregas, obrigando-as, como Atenas, a adotar uma postura de submissão diante do domínio macedônico (*Bibl*., *Hist*. XVII, 14, 1-4). Nesse sentido, a recepção hostil e a resistência de Tebas refletem a tentativa de seu povo em manter viva não só a identidade grega, ligada a organização política social da *pólis*, mas a própria identidade tebana.

O caso de Tiro: os deuses são amigos de Alexandre

Já no contexto do Oriente, pode-se citar a destruição da cidade fenícia de Tiro. Harl (2010, p. 35) descreve que Alexandre estava avançado rapidamente na disputa territorial contra Dario III, soberano Aquemênida, que comandava um Império Persa, conquistando os territórios Cilícia no sudeste da Ásia e avançando até chegar em Tiro. A cidade fenícia, tal como diversas outras cidades, tinha sua fundação associada a elementos místicos que justificavam a principal característica da cidade: seu domínio sobre o mar. Tiro teria sido erguida pelos irmãos Samemroumos-Hipsouranios e Ousoos, que segundo apontam as lendas fenícias, teriam se envolvido em um conflito que levou a separação dos irmãos, onde um teria utilizado uma árvore para se aventurar no mar pela primeira vez e o outro teria construído a cidade, sendo que os descendentes das divindades passaram a representá-los como duas estrelas. Essas representações estariam no templo de Hércules na cidade, que, de acordo com outra vertente da narrativa, teria influenciado a fundação da cidade (Martí-Aguilar, 2018, p. 119-120). De qualquer forma, importa saber que Hércules era uma figura privilegiada nas tradições ritualísticas dos tírios, de maneira que foi o estopim para ocorrer a invasão da cidade por Alexandre.

Segundo aponta Nir (1996, p. 235-237), em termos políticos econômicos, Tiro representava uma poderosa aliada marítima para quem quer que tivesse o comando sobre ela, pois sua estrutura de fortaleza, seus portos e sua posição no comércio do Mediterrâneo oriental, principalmente por ser ponto de refúgio para os navios durantes as tempestades, lhe conferiam destaque entre as cidades marítimas fenícias. É possível interpretar que os tírios tinham ciência da sua importância na dinâmica da região,

de maneira que mesmo sob o comando dos persas, que segundo Katzenstein (1979, p. 24-25) mantinham boas relações com os tírios desde o governo de Ciro, o Grande, no século VI a.C., não se precipitou quando Alexandre chegou a cidade, buscando garantir a estabilidade da cidade diante das incertas da disputa entre aquemênidas e macedônios. Sendo assim, ao chegar em Tiro, Alexandre foi inicialmente bem recebido com promessas de obediência, e presentes enviados pela embaixada da cidade. Contudo, ao solicitar que lhe permitissem realizar sacrifícios na tradicional cerimônia a Hércules na cidade, que reunia representantes de diversas cidades como Cartago, foi rejeitado, pois os tírios temiam comprometer sua neutralidade na guerra contra a Pérsia. Em resposta, Alexandre decidiu sitiar Tiro, percebendo sua posição estratégica para consolidar o domínio macedônico no Mediterrâneo e garantir segurança no Egito (*Arr. Anab*., II, 15, 4; 16).

O cerco, um dos mais longos da campanha, durou cerca de oito meses e envolveu inovações técnicas como a construção de um molhe e o uso de trirremes para transportar máquinas de guerra, além de diversos presságios. A resistência de Tiro foi intensa, com defesas avançadas e ataques noturnos, além de esforços desesperados para manter os macedônios fora da cidade (*Arr*., *Anab*. II, 18-20, 1-6). Diodoro narra que:

> [...] A princípio, os tírios navegaram até o molhe e zombaram do rei, perguntando se ele realmente acreditava que poderia superar Poseidon. Em seguida, ao perceberem que o trabalho avançava com uma rapidez inesperada, decidiram transportar suas crianças, mulheres e idosos para Cartago, designaram os jovens e aqueles em condições de lutar para a defesa das muralhas e se prepararam para um combate naval com suas oitenta trirremes. Eles conseguiram levar uma parte de suas

crianças e mulheres para a segurança junto aos cartagineses, mas foram superados pela grande quantidade de trabalhadores disponíveis para Alexandre. Não conseguindo deter seu avanço com seus navios, foram forçados a resistir ao cerco com quase toda a preparação deles ainda estava dentro da cidade. Eles possuíam uma grande quantidade de catapultas e outras máquinas de cerco, além de não enfrentarem dificuldades para construir mais, pois a cidade contava com engenheiros e artesãos de diversas especialidades. Dessa forma, desenvolveram inúmeros dispositivos inovadores, cobrindo todo o perímetro das muralhas com máquinas de defesa, especialmente no lado em que o molhe se aproximava da cidade. Quando a construção macedônica chegou ao alcance dos projéteis inimigos, os deuses enviaram presságios àqueles em perigo. Do mar, uma onda gigante lançou uma criatura marinha de tamanho descomunal no meio das operações dos macedônios. O monstro colidiu contra o molhe sem causar danos, permaneceu por um longo tempo apoiado sobre ele e, em seguida, retornou ao mar. Esse evento extraordinário despertou um forte sentimento de superstição em ambos os lados, pois cada facção acreditava que o presságio indicava que Poseidon viria em seu auxílio, influenciada por seus próprios interesses na batalha. Outros acontecimentos estranhos também ocorreram, espalhando confusão e terror entre as pessoas. Durante a distribuição das rações entre os macedônios, os pedaços de pão quebrados adquiriram uma aparência ensanguentada. Do lado dos tírios, um homem afirmou ter tido uma visão na qual Apolo lhe dizia que abandonaria a cidade. Suspeitando que ele houvesse inventado a história para ganhar o favor de Alexandre, alguns dos cidadãos mais jovens tentaram apedrejá-lo. No entanto, os magistrados o protegeram e ele conseguiu se refugiar no templo de Héracles, onde, como suplicante,

> escapou da fúria popular. Ainda assim, os tírios, tomados pela crença no presságio, amarraram a estátua de Apolo à sua base com cordões de ouro, na tentativa de impedir que o deus deixasse a cidade (*Bibl*. *Hist*., XVII, 41).

Mesmo diante de dificuldades, Alexandre persistiu, e após longos combates e repetidas tentativas de invasão, seus soldados romperam a muralha e entraram na cidade. Apesar da iminente derrota, os tírios continuaram a resistir encorajados por gritos de batalha, tentando bloquear os becos com barricada. Contudo, após violentas batalhas urbanas, Tiro foi finalmente conquistada, com cerca de sete mil soldados tírios mortos e trinta mil cidadãos vendidos como escravos. Alexandre então celebrou sua vitória com sacrifícios e homenagens a Hércules e libertou aqueles que haviam se refugiado no templo da divindade, incluindo o rei Azemileu. Ele nomeou um sátrapa para a cidade e transformou Tiro em um símbolo de sua determinação, solidificando seu domínio sobre a Fenícia e o Mediterrâneo. De maneira simbólica, retirou as correntes colocadas nos pés da estátua de Apolo, e o rebatizou como "Apolo amigo de Alexandre" (*Bibl*., *Hist*. XVII, 43-47; *Arr*., *Anab*. II, 24).

Figura 2 - Um ataque macedônio durante o cerco de Tiro na placa 7 de 11.

Fonte: Antonio Tempesta de Florença, 1608. Disponível em: http://www.alexanderstomb.com/main/imageslibrary/alex3/Tempesta7.jpg. Acesso em: 06 de fev. de 2025.

Identificamos como elemento central na resistência dos tírios, a conexão mística dos cidadãos representadas nos espaços da cidade. Embora do ponto de vista político, o tírios buscavam se manter neutros diante das incertezas da guerra entre os persas e os macedônios, sua recusa à participação de Alexandre no ritual religioso e a resistência militar, demonstram que os tírios compreendiam que a submissão ao soberano, por meio do ritual tradicional da cidade, não seria apenas entregar a cidade, mas as instituições espirituais, que nem sob o comando dos persas, haviam sido retirada das mãos dos tírios. Como é possível interpretar, Alexandre em diversos momentos da campanha apresenta intenções de conquistar um espaço ao lado dos heróis e das divindades que o inspiravam, como Hércules, Aquiles e Zeus,

como demonstra no ataque a fortaleza de Aornos (*Arr*., *Anáb*. IV, 28-30). De fato, quando derrotou os tírios e retirou correntes de ouro que haviam sido postas na estátua de Apolo e o deu um novo título, Alexandre, mais uma vez, feriu a identidade citadina dos conquistados, que levou a muitos renunciaram a suas vidas em prol de protegê-la. Sob a perspectiva desses conquistados, a política de Alexandre ultrapassava o plano material, e os obrigavam a reconstruir sua identidade, agora num mundo chamado por Droysen (2010) como "helenístico".

Egito: "Interesses comuns entre adversários podem converter estranhos em aliados estratégicos."

Após sair vitorioso de sua batalha contra Dario III, na região do rio Granico, obrigando o rei persa a bater em retirada, Alexandre seguiu junto a suas tropas para o Egito. Embora não estivesse no projeto formulado na Liga de Corinto, o país estava incluso nas pretensões imperialistas de Alexandre, que ao longo de sua campanha demonstrou estar muito além do que os gregos esperavam do macedônio. A maneira como Alexandre foi recebido no país, está diretamente ligada as relações conturbadas que existiam entre os egípcios e os persas. Segundo Mossé (2004, p. 30), o Egito havia sido conquistado por Cambises II no final do século VI a. C., mas os persas nunca conseguiram obter o controle completo da região, tendo um extenso histórico de revoltas ao longo do século V e IV a.C. Contudo, o elemento chave para nossa discussão, reside no fato relatado pela autora, de que diversas dessas rebeliões tiveram o auxílio tanto "não oficial" dos gregos, que atuavam como mercenários nas forças armadas do

Faraó, quanto por meio de acordos estabelecidos, principalmente, com os espartanos e atenienses.

Nesse sentido, vale retomar a discussão que Alexandre foi nomeada *hegemon* dos gregos, o que o colocava em posição favorável de negociação com os egípcios. Do ponto de vista dos macedônios, podemos considerar que Alexandre conseguia duas, principais, vantagens em estabelecer relações diplomáticas com o Egito: primeiro, ter acesso a uma abundância de recursos, já que além de ocupar uma posição estratégica no Oriente, o país era fonte de mineração, que inevitavelmente, Alexandre teria acesso para manutenção do seu exército. Por outro lado, a estadia na região, marcava também a expressão simbólica do seu projeto de construir um Império Universal, como é possível interpretar da sua visita ao oásis do deus Amon, em que Diodoro narra que foi uma peregrinação marcada por manifestações místicas e que Alexandre teve a confirmação divina de que a *oikoumene* seria conquistada por ele (*Bibl*. *Hist*. XVII, 49-51).

Da perspectiva política do Egito, receber Alexandre como aliado e representante dos gregos, cuja relação era historicamente amistosa, fornecia a vantagem de ter suas cidades e espaços públicos preservados, e consequentemente sua identidade citadina, como temos discutido nesse trabalho, e a ligação mística que Alexandre demonstrou ter com região possibilitou que fosse fundada uma cidade com a homônima ao rei macedônio, que se tornou um centro cultural de referência nos séculos seguintes. Nesse sentido, a exemplo do caso egípcio, deve se considerar que as cidades antigas possuíam uma expressiva consciência de sua individualidade, o que, no entanto, não as impediu de respeitar seus aliados e inimigos, o que deu margem ao estabelecimento de relações diplomáticas entre elas, se valendo de benefícios mútuos (Ribeiro Martins 2019).

Figura 3 - Alexandre projetando a cidade de Alexandria (reprodução)

Fonte: Andre Castaigne (1898-1899) disponível em: http://www.alexanderstomb.com/main/imageslibrary/alexander/castaignealxfound.jpg. Acesso em: 06 de fev. de 2025.

Conclusão

Os tipos de recepção e reação das sociedades em que Alexandre submeteu ao longo da sua campanha, cujos exemplos foram discutidos nesse trabalho, estão fortemente atrelados a construção da ideia de *cidade antiga*, como é possível perceber. Nesse sentido, a concepção de cidade na Antiguidade exige que realizemos, ainda que de maneira breve, uma análise que integre as dimensões temporais e espaciais, considerando as múltiplas interações entre as sociedades humanas e o meio físico que as circunda (Barros, 2017, p. 17). Nesse contexto, fica evidente que o espaço não é um elemento neutro ou meramente passivo, mas uma construção social cuja configuração é influenciada pelo ambiente e, por sua vez, impacta expressivamente os

comportamentos e dinâmicas sociais dos indivíduos (Rapoport, 1982)

Conforme argumenta Aldrovandi (2009, p. 14-15), a estrutura espacial deve ser interpretada como um meio no qual as relações sociais são geradas e continuamente reproduzidas pela coletividade. Dessa forma, o espaço não é mais concebido como um mero cenário inerte, mas como um agente ativo que influencia a organização social e reflete os processos culturais e políticos das sociedades. Nesse sentido, a partir das concepções etológicas, os espaços construídos podem ser analisados tanto como territórios delimitados, sujeitos a estratégias defensivas contra invasores, como os casos de Tebas e Tiro evidenciam, quanto como centros de significação simbólica e funcional, nos quais se expressam os valores de uma sociedade e se estruturam as condições para a satisfação das necessidades biológicas e sociais dos indivíduos, como a relação amistosa com o Egito pode ser colocada como exemplo (Tuan, 2015, p. 11). Essa dinâmica sugere que a configuração espacial das sociedades segue uma lógica adaptativa, na qual a preservação da sobrevivência coletiva está intrinsecamente vinculada ao desenvolvimento sociocultural dos grupos humanos.

Além disso, as concepções tradicionais de espaço não devem ser negligenciadas. Nesse sentido, o espaço também pode ser compreendido como um constructo material que emerge das relações sociais e que, ao incorporar elementos da realidade imaginária, adquire formas concretas de expressão no mundo físico (Barros, 2017, p. 15). Assim, os espaços revelam não apenas as experiências humanas complexas, mas também as concepções de mundo de uma determinada cultura. Dessa maneira, a cultura se manifesta de forma tangível nos diferentes

ambientes construídos, tornando-se um elemento essencial para a organização e significação do espaço (Tuan, 2015, p. 12-13).

Ao compreendermos esses significados que pode comportar a *cidade antiga*, aplicado-os aos estudos de caso que discutimos, podemos compreender melhor as nuances que cercaram o contato entre Alexandre e os povos da *oikoumene*. Embora, cada cidade se posicionou de maneira diferente, em contextos diferentes da campanha de Alexandre, todas compartilhavam o desejo de preservar sua posição no território em que pertenciam e garantir a manutenção dos elementos que garantiam a unidade identitária citadina de cada sociedade. Dessa forma, a análise da forma como Alexandre foi recebido pelos povos da *oikoumene* leva à reflexão sobre as concepções tradicionais a respeito do processo de construção do Império Universal. Desde as narrativas antigas, consolidou-se a visão de que essas populações adotaram uma postura passiva em relação ao avanço macedônico, o que reduziu a relação entre Alexandre e esses povos a uma perspectiva unilateral. Tal abordagem negligencia as motivações tanto para a resistência quanto para a aceitação de seu projeto imperial. Sendo assim, torna-se essencial revisitar essas narrativas, destacando as especificidades culturais, políticas e sociais de cada povo envolvido. Somente por meio dessa abordagem é possível compreender de maneira mais abrangente as complexidades inerentes à construção de um império, superando interpretações simplificadas e unidimensionais da expansão macedônica. Dessa forma, esse trabalho é um convite aos historiadores dos diversos campos do saber, mas, principalmente, da Antiguidade, a desconstruir as narrativas históricas unilaterais, e fomentar discussões que coloquem a História, como uma construção ativa dos diversos agentes e personagens nela envolvidos.

Referências

Documentação textual

ARRIAN. **Anabasis Alexandri**. Books I – IV. Trad. Peter Brunt. Cambridge, Massachusetts: Harvard University. The Loeb Classical Library, 1989.

ARRIAN. **Anabasis Alexandri**. Books V – VIII (Indica). Trad. Peter Brunt. Cambridge, Massachusetts: Harvard University. The Loeb Classical Library, 1989.

ARRIAN. Anabasis of Alexander. In: DELPHI, C. (ed.). **The Complete Works of Arrian**. Hastings: Delphi, 2014.

ARRIANO. **Anábasis de Alejandro Magno**: libros I – III. Introducción de Antonio Bravo García; traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Gredos, 1982.

ARRIANO. **Anábasis de Alejandro Magno**: libros IV – VIII (Índia). Traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Gredos, 1982.

DIODORO SÍCULO. **Alejandro Magno**. Introducción, traducción y edición de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Akal, 1986.

DIODORUS SICULUS. Historical Library. In: DELPHI, C. (org.). **The Complete Works of Diodorus Siculus**. Hastings: Delphi, 2014.

DIODORUS SICULUS. **Library of History**: Books 16.66-17. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Bibliografia instrumental

ALDROVANDI, C. E. V. Arqueologia do ambiente construído: uma incursão pelos fundamentos teórico-metodológicos. In: FLORENZANO, M. B.; HIRATA, E. F. V. (orgs.). **Estudos sobre a cidade antiga**. São Paulo: Edusp, 2009. p. 13-34.

BARROS, J. D'A. **Histórias, espaço e geografia**: diálogos interdisciplinares. Petrópolis: Vozes, 2017.

MARTINS, R. P**.** Modelos de anti-embaixadas: Demóstenes e Aristófanes em Paralelo. Qual o papel do embaixador na Grécia Clássica? **Alétheia, Estudos sobre Antiguidade e Medievo**, v.2, n.2, 11 jul. 2019.

PROENÇA, M. G. S; TENO, N. A. C. **Algumas aproximações**: compreendendo o conceito de identidade. Educação e Fronteiras On-line, v. 1, n. 3, p. 132-145, 2011.

RAPOPORT, A. **The Meaning of the Built Environment**: A Nonverbal Communication Approach. Tucson: University of Arizona Press, 1982.

TUAN, Y. F. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2015.

Obras de apoio

BOSWORTH, A. B. **Conquest and Empire**: The reign of Alexander the Great. Cambridge: Cambridge University, 1988.

BRIANT, P. **From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002.

CARTLEDGE, P. **Thebes**: The Forgotten City of Ancient Greece. Picador: United King, 2019.

DROYSEN, J. G. **Alexandre, O Grande**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

FINLEY, M. I. **Os gregos antigos**. Lisboa: ED.70, 1992.

FLEMING, W. B. **The History of Tyre**. New York: Columbia University Press, 1915.

FOX, R. L. **Alexander the Great**. London: Penguin, 1986.

GABRECHT, A. A Hélade em crise. In: SILVA, G. V. (org.). ***Grécia, Roma e o Oriente*: da crise da *pólis* à época helenística**. Vitória: Flor&cultura, 2009, p. 11-36.

GREEN, P. **Alexander of Macedon, 356–323 B.C**.: A Historical Biography. University of California Press, 1991.

HARL, K. W. **Alexander the Great and the Macedonian Empire**. Virginia: The Great Courses, 2010.

KATZENSTEIN, H. J. Tyre in the Early Persian Period (539-486 B.C.E.). **The Biblical Archaeologist**, v. 42, n. 1, p. 23-34, 1979.

MARTÍ-AGUILAR, M. A. The Network of Melqart: Tyre, Gadir, Carthage and the Founding Gog. In: ÑACO DEL HOYO, T; LÓPEZ SÁNCHEZ, F. (eds.). **War, Warlords, and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean**. Leinden: Brill, 2017, p. 113-150.

MOSSÉ, Claude. **Alexandre, o Grande**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

NIR, Y. The City of Tyre, Leban and Its Semi-Artificial Tombolo. **Geoarchaeology**: An International Journal, v. 11, n.3, p. 235-250, 1996.

SILVA, G. V. Filipe, Alexandre e a Formação dos Reinos Helenísticos. In: SILVA, G. V.(org.). **Grécia, Roma e o Oriente**: da crise da pólis à época helenística. Vitória: Flor&cultura, 2009, p. 37-67.

O IMPÉRIO KUSHITA: UMA HISTÓRIA POLÍTICA (PÉRIODO 770 a.C.- 657 a.C.).

Vilma Fátima Freire Caldeira

Introdução

Com as mudanças climáticas ocorridas pelo planeta, a África sofreu um processo de desertificação, devido à combinação de fatores naturais e antrópicos. A escassez de água e alimentos deslocou as populações nativas para os vales mais férteis à margem dos rios africanos. As populações Saarianas migraram para o vale do Nilo, dando origem a prática do cultivo da terra, e por conseguinte, este êxodo deu origem a sedentarização e a produção agrícola (Carita, 2016, p. 04-08).

O Egito Antigo sempre demonstrou um grande interesse sobre o território núbio (Kush). Durante o Reino Médio (2055 a.C. -1665 a. C.), o Egito atingiu grande destaque político e econômico, e por conseguinte, iniciou uma política expansionista anexando vários territórios circunvizinhos. Com a invasão do território núbio os egípcios construíram uma série de fortalezas ao norte do Sudão, aumentando o seu poder bélico, ratificando, também, o seu domínio e a exploração das ricas jazidas de ouro núbias (LEMOS, 2018, p.01-10)

O início da XVIII dinastia data do ano de 1550 a.C, começa quando os egípcios expulsaram os hicsos, um povo asiático que governou grande parte do Egito por mais de um século. A dinastia foi responsável por expandir o território

egípcio até o atual Sudão e até onde atualmente se encontra a Síria. Marca uma época de apogeu e grandeza egípcia: para além dos tributos de povos submetidos, afluem produtos da Síria, Mesopotâmia, Anatólia, Creta, Grécia, entre outros.

Entre 1580 a.C. e 1530 a.C., aproximadamente, o Egito conquistou o Reino de Kush. Durante o domínio egípcio, Vice Reino, o governo na região da Núbia era exercido por um nobre de origem Cuxita, nomeado pelo faraó. Os cuxitas durante este período eram obrigados a pagar tributos aos egípcios. Por séculos, as riquezas do Reino de Kush foram levadas para o Egito: ébano, marfim, incenso, gado, ouro, escravizados. O ouro de Kush enriqueceu o Egito.

Os filhos da nobreza Núbia recebiam instrução na corte egípcia, durante a XVIII Dinastia. Mesmo sob uma política de dominação egípcia na Núbia. O Egito buscava criar laços que permitissem um convívio mais harmonioso entre os dois grupos. A XVIII Dinastia foi pautada pela diplomacia, o que podemos observar quando analisamos as Cartas de Tel. el Amarna. Segundo Vieira o Egito buscava manter um bom convívio social com os nobres Núbios (VIEIRA, 2015, p.010).

Por volta de 1000 a.C., o Reino de Kush conseguiu se libertar do controle egípcio, embora o contato entre esses povos tenha permanecido. Pesquisas arqueológicas realizadas, por Flinders Petrie e De Morgan, demonstram que através dos vestígios encontrados, o Egito pré-histórico recebeu a cultura de um povo que vivia ao sul, atual Sudão (Núbia), e não do Oriente como atestava os acadêmicos no século XIX (Houston, 2021, p. 54-55).

O Egito perdeu a Núbia, durante a XX Dinastia. Neste período a Núbia, Kush e a Bíblica Etiópia formam um estado independente, cuja Capital era Napata (Cyril, 1966, p.156-157).

O Egito da XXIV Dinastia apresenta grave instabilidade política e econômica, que se intensifica devido às disputas internas e as invasões estrangeiras. A situação do Egito era muito delicada. Culmina com o roubo dos túmulos reais, guerra civil e greves de trabalhadores O Império Núbio conquista a cidade de Tebas e unifica o alto e o baixo Egito. Expande seu território até o Sudão e a Líbia (a.C. 1190–1069 a.C.) (Schellenger, 2010, p.91-107).

A XXV dinastia egípcia, também conhecida como Dinastia Núbia, Império Cuxita ou Faraós Negros, foi a última dinastia do Terceiro Período Intermediário do Egito (século VIII a.C.). O primeiro faraó desta Dinastia foi o Faraó Piye, que se tornou senhor de um grande império, que ia do norte do Sudão ao Mediterrâneo. A XXV dinastia, Império Núbio derrotaram os assírios e restauraram a ordem no Egito.

O Império Kushita era governado por um rei, auxiliado por uma elite administrativa e um exército forte. A religião Kushita era uma mistura de crenças egípcias e africanas, com deuses e divindades locais. A economia Kushita baseava-se no comércio, na agricultura e na exploração de recursos minerais. A sociedade Kushita era estratificada, com uma elite governante, sacerdotes e um campesinato que sustentava a economia.

Cristiano Pinto de Moraes. Narrativa, identidade e alteridade nas interações entre atenienses e etíopes macróbios nos séculos VI e V a. C. 2006. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ; CANDIDO, Maria Regina; DUARTE, Alair

Figueiredo. Será possível, na atualidade, escrever a História Antiga da África? Revista Transverso, n. 10, Rio de Janeiro: PPGH/UERJ, p. 35-46, maio-ago. 2017. Disponível em: Acesso em: 31 Julho 2024; CARITA, R. A Madeira e as Praças do Norte de África: passado, presente e futuro. Atas do XXIV Colóquio de História Militar, n. 600, 2016; DIOP, C. A. Origem dos antigos egípcios. In: História Geral da África, A África antiga, vol. II, São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, Org. G. Mokhtar, 1983 e SCHILLINGER, Sarah M. Victory Stella of Piankhy. Disponível em: A Estela da Vitória de Piankhy (725 a.C) | Sarah Schellinger - Academia.edu. Acesso em: 03 de Março de 2024, dentre outros.

O tema é de extrema relevância, pois demonstra que outras grandes civilização viveram no continente africano e mantiveram uma forte conexão com países vizinhos, inclusive praticando um amplo comércio que se estendia da África subsaariana até o Mediterrâneo. Sabe-se muito pouco deste imenso império que permaneceu durante 100 (cem) anos no continente africano. A metodologia utilizada neste artigo foi a Análise do Conteúdo (Anexo I).

Se o tema é tão relevante, por que escavações arqueológicas e pesquisas não são realizadas com a mesma importância que esta civilização merece diante do seu papel na história da antiguidade africana?

A Professora Maria Regina Cândido (2018, p.01-19), em sua obra A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista, destaca a importância da Lei nº 10.639/2003, que institui o estudo de pesquisadores e professores africanistas, no Brasil, desvendando a real História da África Antiga. A pesquisadora aponta que o ensino no Brasil se restringe ao estudo do período relacionado ao ¨Tráfico Negreiro¨. Há a ausência de pesquisas voltadas às civilizações e aos grupos étnicos que

viveram no continente, como, também, a contribuição científico-cultural deixada por eles, como exemplo, a metalurgia.

Império Kushita

A denominação ¨ Faraós Negros¨ dada aos Faraós Cuxitas da XXV Dinastia, no mínimo, é inadequada e preconceituosa, pelo fato de desforizar a cultura Cuxita, pois como sabemos não existe, nos livros acadêmicos, o termo: ¨Os Faraós Brancos do Egito ¨. Discute se se a expressão ¨ Faraós Negros¨, guarda consigo um viés político /social apoiado na Teoria Eugênica e no Racismo Científico tão propagada durante o século XIX, pelo Positivismo.

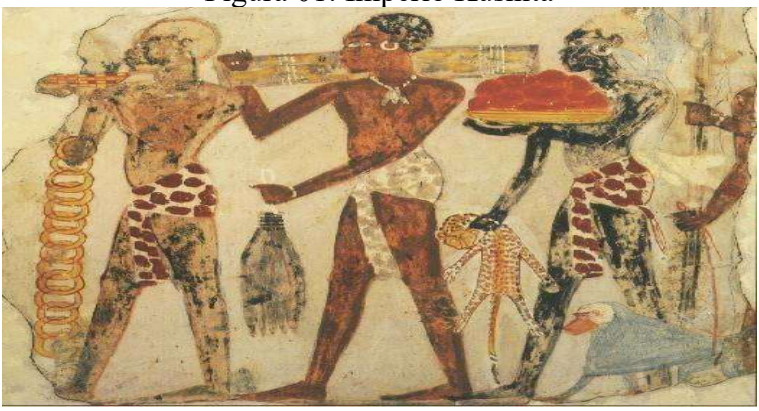
As Teorias de Gobineau e de Chamberlain semearam um olhar de cunho racista; foram responsáveis pela partilha da África no século XIX; permitindo a invasão dos territórios e a escravidão da população originária (BISPO, 2006, p.19).

Molefi Kete Asante (2016, p.01-10) em seu obra: Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia descreve a tentativa da Europa em tirar o Egito da África. Como, também, apagar o legado deixado pelos egípcios e núbios para a astronomia, geometria, direito, arquitetura, matemática, medicina e filosofia de homens de etnia negra que viviam neste continente (Asante, 2016, p.05-10).

Segundo Asante (2009, p.100-101) a Grécia tem uma dívida enorme com o continente africano. Pois filósofos como Platão, Homero, Demócrito, Sócrates, Pitágoras, Tales etc. viveram e estudaram no Egito antigo (Asante, 2009, 101-103).

Durante o período da Realeza Palaciana Minoica a imagem dos guerreiros etíopes Núbios (The Captain of the black), estampavam as paredes do Palácio de Knossos. Os afrescos sinalizam a interação sociocultural entre Creta e o Reino de Kush (CÂNDIDO, 2018, p.30).

Figura 01: Império Kushita



Fonte: Disponível em: Reino núbio de Kush - vídeo (ensinarhistoria.com.br). Acesso em: 07 de Julho de 2024.

O pai do Faraó Piiê, Kashta, foi o primeiro Faraó núbio que tentou dominar o Egito. O rei Kashta, pai do Faraó Piiê, marchou para dominar o norte do Egito, mas não obteve sucesso. O Faraó Piankhy sucedeu Kashta, e logo após iniciou a sua campanha de conquista do Egito (Schillinger, 2010, p.92).

O Faraó Piiê foi proclamado filho de Amon. O Imperador de Kush invadiu o território egípcio, e tomou a região dominada pelos assírios. O Rei Piiê é proclamado Faraó, iniciando a XXV

Dinastia do Egito, conhecida como: A Dinastia dos Faraós Negros. A cidade de Napata foi o centro religioso de Kush.

Em seu vigésimo ano de reinado, o Faraó Piankhy, volta a invadir o Egito. Nesta marcha derrota, definitivamente, os assírios, volta para Napata, na Núbia, onde manda erguer a Estela da Vitória no seu 21° ano de seu governo. Para propagar sua vitória, reafirmando sua posição como o mais importante Faraó do Egito até aquela data (Schellenger, 2010, p.92).

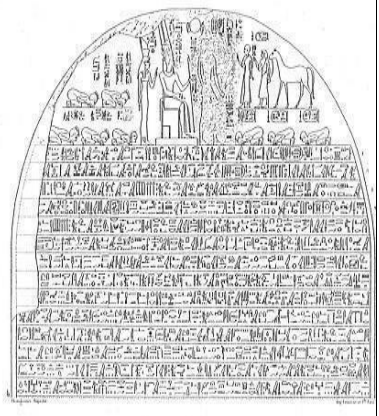
Os núbios eram soldados respeitados no mundo antigo. A Bíblia faz referência a eles como um povo guerreiro, forte e orgulhoso (Is,18.21, 2Cr 14.8-9 e 2Re. 19.89). Isaías, no século VIII a.C, aponta os Kushitas como um grupo que possuía uma conduta diplomática ilibada diante de outros grupos que viviam no continente Africano e no Mediterrâneo. Os soldados núbios (Medjai), eram conhecidos como "os destruidores de pupilas", pelo fato de acertarem os olhos dos inimigos com suas armas de guerra (Cunha; Gonçalves, 2010, p.11-12).

A Estela da Vitória de Piankhy é uma grande estela de topo arredondado de granito cinza. Foi descoberto em 1862 no templo de Amon em Napata, a capital da Núbia, precisamente no monte Gebel Barkal. A Estela da Victória é datada do ano 21, período que Tefnakht controlava o delta ocidental do Nilo até o sul de Mênfis. Nela existem 159 linhas descrevendo a rotina palaciana do Faraó Piiê e as campanhas contra os príncipes Assírios e os senhores do Delta e do Médio Egito. A estela mede 1,80 por 1,84 metros, é de 0,43 metros de espessura. Pesa cerca de 2300 quilos. Está escrita em hieróglifos. Encontra-se no Museu do Cairo (Tabela 2).

O faraó Piiê salienta a importância, na Estela da Vitória, da presença do Deus Amon nos embates bélicos ocorridos no Egito:

> ¨Não sabemos o que ele chora ao reunir tropas. Jugai os cavalos de guerra, os melhores do teu estábulo, traçar a linha de batalha. Tu sabes que Amon é o deus que nos enviou (Estela da Vitória, linhas 856-858). ¨

Tabela 2 - Documento I: A Estela da Victória do Faraó Piiê (Metodologia Imagética Martine Joly)

Estela da Vitória do Faraó Piiê, XXV Dinastia Egípcia (Período 770 a.C.-657 a.C). 	Referente:	**Título:** A Estela da Vitória da XXV Dinastia, do Egito Antigo (Baixo relevo). **Localização:** Museu Cairo. **Procedência:** Egito **Função social:** Política **Data**: XXV Dinastia Egípcia **Pintor:** - **Material:** Granito

	Signo plástico:	**Forma**: Retangular, com um dos lados angulado **Estilo:** Escultura de baixo relevo **Tamanho:** Altura: 121 cm, largura: 98 cm e 15 cm de profundidade.
	Ancoragem:	-
	Signo figurativo:	A escultura apresenta a figura de treze personagens, sendo nove homens, uma mulher, três deuses e um equino.

Referência:

1-JEANNING, Anne M. Village Women in the Midst of Change. Lynne Rienner Publishers, p. 24, 1995. 2- SIMS, Sedrick. Ancient African History. A Journey Highlighting Africa 's Past. Lulu.com, pp. 5354, 2009.

A Estela da Victória do Faraó Piiê mostra Amon entronizado à esquerda, com a Deusa Mut. Atrás de Piankhy, estão o Rei Namart (Hermópolis) com sua esposa, o rei conduz um cavalo. A presença de um cavalo ao lado de um nobre denota riqueza e poder. Abaixo estão as figuras dos reis Osorkon IV, Luput II e Peftuaubast. Na Estela, também, existem 05 governantes beijando o chão, que são: o Príncipe Pediese e quatro chefes líbios (Meshwesh, Patjenfi, Pemai, Akanosh e Djedamenefankh). Ela descreve que foram pagos aos nobres egípcios tributos, mesmo tendo o Faraó Piiê vencido o embate bélico. Sendo assim a citação relata: ¨ Levando todo o seu bom tributo: ouro, prata, sofás, postos com linho fino, mirra em jarras, como boas dívidas; cavalos de [...] (Estela da Vitoria, linhas 1181-1183).

A Estela da Vitória sua construção foi encomendada pelo Faraó Piankhy, mas segundo Schellinger (2010, p. 92), a Estela da Vitória não foi construída na Núbia, pois os traços arquitetônicos e os escritos estão descritos perfeitamente no estilo clássico egípcio.

Schellinger (2010, p.91-95) diz que o artista, provavelmente era membro do clero Tebano, pois conhecia muito bem a língua egípcia. Por outro lado, admite que o Faraó Piiê, que fora muito culto, poderia ter ditado as inscrições ao seu escriba real.

Considerações finais

As Colônias Cuxitas se localizavam ao sul da Ásia e da África, entre o Indo e o Tigre, nos tempos pré-históricos. Os Cuxitas na África se estabeleceram no Vale do Nilo, Barbara e

Caldéia, próximo ao Sudão. Os egípcios eram descendentes de Cam, indivíduos de pele negra, que viviam no nordeste da África (Houston,2021, p.24-27).

O início da XVIII dinastia data do ano de 1550 a.C começou quando os egípcios expulsaram os hicsos, um povo asiático que governou grande parte do Egito por mais de um século. A dinastia foi responsável por expandir o território egípcio até o atual Sudão e até onde atualmente se encontra a Síria. Marca uma época de apogeu e grandeza egípcia: para além dos tributos de povos submetidos, afluem produtos da Síria, Mesopotâmia, Anatólia, Creta, Grécia, entre outros.

A XVIII Dinastia foi pautada pela diplomacia, o que podemos observar quando analisamos as Cartas de Tel. el Amarna. Segundo Vieira o Egito buscava manter um bom convívio social com os nobres Núbios (Vieira, 2015, p.01).

Durante a XXV Dinastia egípcia, também conhecida como dinastia Núbia, Império Cuxita ou Faraós Negros, foi a última dinastia do Terceiro Período Intermediário do Egito, neste período, o Egito passou a fazer parte do Império Kushita. Esta dinastia foi marcada por uma série de faraós de origem Núbia, que reinaram no Egito por quase um século, durante o século VIII a.C.

Edificadas na região de Núbia, uma das mais antigas civilizações da África, as pirâmides representam o local de descanso eterno dos Faraós Negros, na antiga capital Cuxita. Mais de 200 pirâmides, agrupadas em três sítios arqueológicos, foram erguidas como túmulos para cerca de quarenta reis e rainhas que governaram o Reino Núbio de Cuxe, nas margens do Nilo, por mais de mil anos, durante o período Meroítico, até sua queda em 350 d.C. Construídas em granito e arenito as pirâmides são

marcadas por bases menores e inclinações acentuadas, entre seis e 30 metros de altura, em contraste com as colossais Pirâmides de Gizé, no Egito, a maior das quais possui 139 metros de altura.

Os Faraós Kushitas promoveram a prosperidade e o desenvolvimento do Egito, unindo o país após longos períodos de instabilidade. Deixaram um grande legado, incluindo obras arquitetônicas e arte, influenciando profundamente a cultura egípcia. Os Kushitas possuíam um artesanato de alta qualidade, incluindo joias, cerâmica e objetos de metal. O Império Kushita desempenhou um papel importante na história da África, promovendo o comércio e a troca cultural entre diferentes regiões; suas caravanas partiam da região da África subsaariana até o Mediterrâneo.

Por que, então, escavações arqueológicas e pesquisas não são realizadas com a mesma importância que esta civilização merece diante do seu papel na história da antiguidade africana? O Eurocentrismo, movimento que surgiu durante o século XIX, considerava os países da Europa superiores aos demais povos e culturas, seus indivíduos eram tratados como se fossem invisíveis (africanos e asiáticos). Devido aos interesses econômicos europeus a África foi saqueada, escravizada e desmantelada.

Os europeus diziam que era preciso "salvar" os africanos, pois nem escrita eles possuíam. O apagamento ¨histórico¨ foi uma ferramenta que a Europa utilizou para fomentar o genocídio e o tráfico de indivíduos para as culturas agricolas das Américas. Com o surgimento das Teorias Eugênicas o Eurocentrismo semeou se o subdesenvolvimento africano no pós-século XV, da escravidão e do neocolonialismo. Mesmo com movimentos afrocentristas, após 1930, que buscavam colocar os indivíduos africanos como protagonistas da sua própria cultura. Os resultados ainda são pequenos diante das guerras fomentadas pela

Europa no continente africano durante o século XIX. Acredito que o século XIX, ainda exista entre nós, mantendo assim a África no anonimato histórico, em detrimento aos interesses econômicos capitalistas.

Pesquisas arqueológicas são de pouca monta no território sudanês. O declínio do Império Kushita ocorreu por causa das invasões de povos nômades do norte e do sul, fragilizando o seu domínio, e por conseguinte, a perda de poder político. O poder do Império Kushita foi conquistado, gradativamente, pelo Reino de Axum no século IV d.C. O fim do Império Kushita marcou o fim de uma das mais importantes civilizações do continente africano

Os ritos, os cultos, as cerimônias, a língua, a função cósmica-militar do faraó, os motivos decorativos das cerâmicas, a indumentária, a mumificação, os utensílios agrícolas, os ornamentos corporais etc. são traços da cultura egípcia que se aproximam muito dos dogmas das demais comunidades negras africanas, dentre elas os Kushitas (Carlan et al., 2020, p.11).

Referência Bibliográfica

BISPO, Cristiano Pinto de Moraes. **Narrativa, identidade e alteridade nas interações entre atenienses e etíopes macróbios nos séculos VI e V a. C**. 2006. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

CANDIDO, Maria Regina; DUARTE, Alair Figueiredo. **Será possível, na atualidade, escrever a História Antiga da África? Revista Transverso**, n. 10, Rio de Janeiro: PPGH/UERJ, p. 35-46, maio-ago. 2017. Disponível em: Acesso em: 31 Julho 2024.

CARITA, R. **A Madeira e as Praças do Norte de África: passado, presente e futuro. Atas do XXIV Colóquio de História Militar**, n. 600, 2016.

CARLAN, Cláudio; FUNARI, Raquel; SILVA, Felipe. **A África e o Mediterrâneo antigo**. **Aproximações contemporâneas**. São Paulo: Novas edições acadêmicas, 2020.

CUNHA, Sônia Ortiz; GONÇALVES, José Henrique Rollo. **Cuxe: O resgate Histórico de um antigo reino núbio.** Disponível em: https://ptdocz.com/doc/371249/o-reino-de-cuxe. Acesso em: 07 de julho de 2023.

DIOP, C. A. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, G. **História Geral da África, A África antiga**, vol. II, São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, 1983

HOUSTON, Drusila Dunjee. **Grandiosos Etíopes do antigo Império Cuxita**. Editora Ananse: São Paulo, 2021.

SCHILLENGER, Sarah M. Victory Stella of Piankhy. Disponível em: (PDF) **A Estela da Vitória de Piankhy 725 a.C) |** Sarah Schellinger - Academia.edu. Acesso em: 03 de Março de 2024

ANEXO I

Análise do Conteúdo

CANDIDO, Maria Regina et al. Novas Perspectivas sobre a aplicação metodológica em História antiga .in. A Busca do Antigo. Beltrão, Claudia (orgs). Rio de Janeiro: NAU. Texto: Museu do Cairo JE 48862, 47086-47089; Procedência: Napata; Data: 725 a.C; Escrito: Hieroglífico é Traduzido por: R K Rittner.

1 - Processo de Descrição da Análise do Conteúdo

Autor / Obra / Ano	Texto: Museu do Cairo JE 48862, 47086-47089; Escrito: Hieroglífico é Traduzido por: R K Rittner
Período / Região	XXV Dinastia do Antigo Egito. Data: 725 a.C. Procedência: Napata.
Gênero do discurso Público / Privado	Público, direcionado ao grande Império Kushita (Egito e Núbia) a todos os membros da "comunidade" religiosa e cidadã.
Manifestação da Língua	A língua deste período era conhecida como Núbio antigo. Uma antiga variante das línguas núbias . A escrita é o copta. Idioma: Hieroglifo na Estela da Vitória do Faraó Piiê.

I. 2 – Análise do Texto

Propriedade da Linguagem do Texto	Linguagem descritiva e informativa. Tinha como escopo dar ciência a todo Império Kuchita a quem pertencia o antigo Egito, durante a XXV Dinastia, o Faraó Piiê.
Qualificação do Texto	Narrativa de ações relacionadas ao poder do Faraó Piiê sob o Império Kuchita
Comunicação do Texto	O texto era apresentado para todos os cidadãos, a respeito do poder do Faraó Piiê, que viviam no Império Kushita e posteridade

Processo de Interação	Promovido pelos escribas de acordo com as informações produzidas pelos guerreiros, príncipes e o Faraó Piiê durante os embates bélicos que ocorreram nas batalhas entre os Núbios e os egípcios em relação ao domínio do sul do território Egípcio.
Conceitos operacionais do Texto	Os Termos utilizados possuem uma linguagem rebuscada embora a estela fosse de domínio público. A maioria da população era analfabeta. Somente os escribas e sacerdotes sabiam ler e escrever. Os Faraós liam. Queres calar-te; ...cobrando-lhes fervorosamente; apazigua-te

I. 3 – Componentes do Texto

Polifonia/ Monofonia	Traz ações e informações de príncipes, do Faraó, dos guerreiros: Polifonia

I. 4 – Seleção do Conteúdo

Temas	Pertinência	Objetividade
	Linha 816- 821: ¨Ouçam o que eu fiz, mais do que os antepassados. Eu sou um rei, emanação divina, imagem viva de Atum, que saiu do ventre, adornado como um	Demonstrar que o Faraó Piiê era um Deus vivo, Deus Atum, protegido pelo Deus

Poder do Faraó Piiê.	governante, de quem aqueles maiores do que ele tinha medo; cujo pai sabia e cuja mãe reconhecia que ele governaria no ovo, o Bom Deus, amado dos deuses, conseguindo com suas mãos, Meriamon Piankhy ¨	Amon. Um homem poderoso.
A batalha contra o exército do Egito.	Linha 822-843: ¨Um chefe do ocidente, o grande príncipe de Neter, está no nome de..., no nome de Xois, em feliz, em Ayan, em Pernub e em Memphis. Ele tomou todo o oeste dos serões até Ithtowe, vindo para o sul com um exército numeroso, enquanto as duas terras estão unidas atras dele, e os príncipes e os governantes de cidades muradas são como cães em seus calcanhares. Nenhuma fortaleza fechou [...] eles abriram as portas por medo dele. Voltou se para o leste, abriram-lhe da mesma forma [...]. Eis que sitia Heracleópolis, investiu completamente não deixando sair e não deixando entrar frequentadores, lutando todos os dias[...]; ele coloca	Descreve como o exército Núbio foi recebido no território do Egito pelos príncipes e governantes egípcios e nos demais territórios invadidos

	cada homem dos príncipes e governantes das cidades muradas sobre sua parte. [...]. Enquanto Tefnakte avança sua conquista e não encontra ninguém para repelir seu braço. Namlot ..., príncipe derrubou o muro de Nefrus, demoliu sua própria cidade, por medo daquele que poderia tirá-la dele, a fim de sitiar outra cidade. [...]. Demora-se com ele com um dos nomes de Oxirincos e dá-lhe presentes, tanto quanto deseja de tudo o que encontrou.	
Tática de guerra Nubia no território egípcio.	Linha 846-849: ¨Apresse-se na linha de batalha, envolva-se na batalha, cerque..., capture seu povo, seu gado, seus navios sobre o rio. Que os camponeses não saiam para o campo, que os lavradores não arem, que assolam a fronteira da lebre, lutem contra ela diariamente. ¨	Impedir que os lavradores trabalhem no campo. Para que os egípcios passem fome. Objetivo: Egípcios mais vulneráveis.
Exército Líbios estavam estabelecidos	Linha 856-858: ¨Não sabemos o que ele chora ao reunir tropas. Jugai os cavalos de guerra, os melhores do teu estábulo; traçar a linha da batalha! Tu	Os Líbios estavam envolvidos na sociedade egípcia e forneciam ao exército

no Delta do Nilo	sabes que Amon é o deus que nos enviou. ¨	egípcio soldados profissionais.
Exército Núbio	Linha 867-872: ¨ É o teu nome que nos enche de poder, e o teu conselho, é o posto de amarração do teu exército; teu pão está em nossas barrigas em cada marcha, tua cerveja sacia nossa sede[...], não prevalece nenhum exército cujo comandante seja covarde. Quem é o teu igual nisso? Tu és um rei vitorioso, conseguindo com as mãos, chefe da obra da guerra. ¨	Declaração de fidelidade do exército Núbio.

Batalha do Nilo	Linha 873-881: ¨ Navegaram rio abaixo chegaram a Tebas, fizeram de acordo com tudo o que sua majestade dissera. Eles navegaram rio abaixo sobre o rio, encontraram muitos navios subindo as correntes com soldados, marinheiros e comandantes, todos homens valentes equipados com armas de guerra, para lutar contra o exército de sua majestade. Suas tropas e seus navios foram capturados, e trazidos como cativos vivos para o lugar que sua majestade estava. Então foi feita uma grande matança entre eles. Suas tropas e seus navios foram capturados e trazidos como cativos vivos para o lugar que sua majestade estava ¨	O avanço da Nubia, no início da invasão, sobre o território egípcio tinha sido feito por terra.

Lista de adversários	Linha 883-894: Rei Namlot e Rei Yewepet chefe de Mim, Shesshonk, Per-Osíris, senhor Ded. Grande chefe de MIM, Zeamomefonekh, de Per-Benebded juntamente com seu filho mais velho, que era comandante do exército de Per -Tutuprehui. O exército do príncipe hereditário juntamente com cada chefe vestindo uma pena; juntamente com o rei Osorkon, que estava em Per-Bast. Todos os príncipes, os governantes das cidades muradas no ocidente, no oriente e as ilhas no meio, estavam unidos de uma só mente como seguidores do grande chefe do oriente. ¨	Identificar na Estela da Vitória do Faraó Piiê o pagamento de tributos aos líderes do Nilo.

As batalhas perto de Heracleópolis.	Linha 895-901: ¨Seus navios foram capturados no rio. O remanescente cruzou e pousou no lado oeste antes de Per-Peg. Quando a terra clareou de madrugada, o exército de sua majestade cruzou com eles. Exército misturado com exército; mataram uma multidão de pessoas entre eles; cavalos de número desconhecido; seguiu-se uma goleada entre os remanescentes. Fugiram para a Northland, do golpe, grande e maligno além de tudo. ¨	Resistência acirrada dos egípcios contra a invasão Núbia
Pagamento de tributo	Linhas 1181-1183: ¨ Levando todo o seu bom tributo: ouro, prata, sofás, postos com linho fino, mirra em jarras, ...como boas dívidas; cavalos de ...¨	O Pagamento de tributos era uma prática comum naquele período.

Revolta do Príncipe Pediese.	Linha 1184-1190: ¨O exército o seu muro de ti; incendiou o tesouro no rio. Ele guarneceu Mesed com soldados e... Então sua majestade fez com que seus guerreiros fossem ver o que havia acontecido ali, entre a força do príncipe hereditário Pediese. Um deles veio reportar-se à sua majestade, dizendo: ¨Matamos todos os homens que encontramos lá. Sua majestade deu-o como recompensa ao príncipe Pediese. ¨	Revolta no Delta Ocidental, o pagamento de tributos aos líderes do delta do Nilo, foram à custa de muito sangue.

HAGIOGRAFIA, INTELIGIBILIDADE DE GÊNERO E PODER EPISCOPAL NO SÉCULO IV: REFLEXÕES A PARTIR DA VIDA DE MACRINA

Wendell dos Reis Veloso

Algumas Primeiras Palavras

Esse capítulo é parte das reflexões iniciais de um novo projeto de pesquisa, recém aprovado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e intitulado Viriarcado e Poder Pastoral a partir de Hagiografias de Santas Durante o Contexto de Ascenção do Episcopado Monárquico na Primeira Idade Média Oriental (Séculos IV-VI). Nesse projeto trabalhamos eu e mais quatro alunos de iniciação científica, sob a minha orientação, sendo um bolsista UERJ e os demais voluntários. A primeira das vidas com as quais eu estou trabalhando individualmente, do conjunto elencado em princípio, é a Vida de Macrina, hagiografia do século IV. O principal objetivo é concatenar reflexões sobre o gênero e o poder no contexto de fortalecimento do monopólio episcopal reservado aos homens entre os séculos IV e VI do Oriente cristão.

Esse texto é uma primeira tentativa de sistematizar em termos de conjunto os três principais eixos condutores da pesquisa, a saber, o discurso hagiográfico, a inteligibilidade de gênero proposta por esses discursos para as mulheres hagiografadas e o exercício de poder dos bispos. As referências a esse último na Vida de Macrina foram abordadas em outro texto

(Veloso, 2024) e os dados acerca do gênero foram tratados em texto ainda no prelo.

Embora todos os elementos citados no título se entrelacem, esse texto está organizado por seções, nas quais são feitas as devidas discussões teórico-metodológicas e/ou contextuais, assim como a análise das referências levantadas na documentação. Na última parte do capítulo sistematizaremos as informações e os argumentos construídos ao longo do texto.

Macrina teria vivido na Ásia Menor provavelmente entre 325/327 e 379/380 EC (Costa, Zierer, 2001, p. 345; SALISBURY, 2001, p. 201). A narrativa hagiográfica dedicada a ela a descreve como a primogênita (Gregório de Nissa, Vida de Macrina, I, 2) dos nove filhos (Gregório de Nissa, Vida de Macrina, V, 4) de uma família abastada e distinta por nascimento (Gregório de Nissa, Vida de Macrina, XX, 2; XXI, 2), cujas propriedades espalhavam-se em diversas províncias, de modo que pagavam impostos a três governadores diferentes (Gregório de Nissa, Vida de Macrina, V, 4). Além disso, sua família é caracterizada como tradicionalmente cristã e vários integrantes ligam-se à História do cristianismo católico. Para se ter uma ideia, se confiarmos na vita em questão, os avós de Macrina teriam sofrido ante as perseguições impostas aos cristãos ao ponto de seu avô materno ter sofrido o martírio (Gregório de Nissa, Vida de Macrina, XX, 2). A avó, Macrina, a Velha, é descrita como de suma importância para o desenvolvimento religioso de seus netos. Inclusive, é em homenagem a ela que Macrina é nomeada e, por isso, também conhecida como Macrina, a Jovem (Gregório de Nissa, Vida de Macrina, II, 1). Os quatro irmãos homens de Macrina destacaram-se todos como grandes religiosos. Os bispos, também conhecidos como Pais da Capadócia, Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa e Pedro de Sebasta; e o monge

Naucratius. Junto ao bispo de Cesaréia Macrina é figura fundamental do ascetismo oriental (Salisbury, 2001, p. 201). Conhecemo-la a partir do penejar de um homem, seu irmão Gregório, bispo de Nissa e autor da vida dedicada à sua irmã e redigida logo após a sua morte, entre 380 e 383 EC (Costa, Zierer, 2001, p. 346).

Hagiografia

Quanto as suas características mais gerais, o termo hagiografia, que advém das palavras gregas *hagio* (santo) e grafia (escrita), é utilizado desde o século XVII para designar o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos e também os textos que têm como temática central os próprios cultuados. Quanto à tipologia desses escritos as possibilidades são plurais, pois a narrativa hagiográfica pode, por exemplo, ser apresentada como uma paixão; um tratado de milagres; relatos de viagens espirituais; e, o que nos interessa de modo mais objetivo neste texto, uma *vita*, narrativa sobre a vida do hagiografado em que são narradas suas virtudes a servirem de *exempla* (Silva, 2008, p. 7).

Izabel Velázquez ressalta a grande pluralidade de textos do gênero hagiográfico e a dificuldade em classificá-los dentro de subgêneros. Inicialmente, as narrativas sobre os santos se aproximavam mais de um processo no qual "acontecimentos" eram narrados de modo quase sempre cronológico, e quanto mais afastados no tempo é o relatado da sua narrativa, mais literárias são as hagiografias. Esta característica se apresenta, sobretudo, nos elementos maravilhosos dos textos. (Velázquez, 2005, p. 42-45)

Acerca do abordado acima, Ronaldo Amaral (2013), a partir do conceito de imaginário, argumenta que as hagiografias cristãs compõem um gênero literário que, por seus atributos imanentes, caracteriza-se pelos estereótipos, modelos e arquétipos de santidade em detrimento do laico, do secular e da exatidão do que entendemos hodiernamente como tempo e espaço. As hagiografias, para Amaral, sublinham os aspectos heroicos, relativos à fé cristã, das personagens ao passo que às demais ações são minoradas e escamoteadas. Em suma, para Amaral, as características constituintes das hagiografias impossibilitariam uma abordagem histórica a partir dos *dados* levantados do seu conteúdo, pressuposto do qual nos afastamos frontalmente neste texto.

Como formulado por Juliana Prata da Costa (2022), a *vida vivida* da personagem que tem a sua santidade impulsionada aparece no texto, embora subordinada às necessidades e às aspirações de sua comunidade, do meio em que a hagiografia é produzida. Nessa mesma linha interpretativa, Antonio Manuel Rebelo compreende que a hagiografia, enquanto gênero literário, faz referência aos modelos clássicos daquilo que entendemos atualmente como uma biografia, do panegírico, da saudação fúnebre e da apologia. Em palavras diretas de Rebelo:

> A hagiografia visa primordialmente glorificar a Deus através da narração e enaltecimento da vida e obra do santo. A estes juntam-se outros objectivos, que podem ser morais, catequéticos, parenéticos, apologéticos, dogmáticos, eclesiásticos, pastorais, políticos... tanto numa perspectiva pessoal ou individual, como num enquadramento social ou colectivo (Rebelo, 2022).

Já propondo a associação das reflexões sobre o discurso hagiográfico àquelas que privilegiam os aspectos ligados ao gênero, evocamos as palavras de Clarissa Mattana de Oliveira:

> Assim, o hagiógrafo precisava fazer escolhas para elaborar um perfil de mulher santa que, ao mesmo tempo, estivesse de acordo com fundamentos teológicos, com o ideal de vida religiosa feminina vigente e com os objetivos de produção do texto. A narrativa também deveria ser factível frente à memória da hagiografada e aos referenciais culturais e sociais das audiências (Oliveira, 2022).

A autora (Oliveira, 2022) ainda ressalta que essas narrativas "estavam situadas historicamente em um dado contexto", logo, imersos em uma lógica cristã e, em nossa concepção, viriarcal. Oliveira argumenta que por isso é fundamental considerar de partida que as hagiografias dedicadas às mulheres foram, em sua maioria, escritas por homens e, por isso, expressam as visões e as expectativas desses homens sobre as mulheres. Esses autores, os quais pertenciam ao clero secular ou ao meio monástico, baseavam-se flagrantemente em ideias sobre o feminino procedentes das escrituras e da teologia cristã. Ainda sobre esse assunto e, em palavras diretas da medievalista:

> A questão central de nossa discussão é que esses textos são constructos literários com características específicas, e como qualquer produto cultural, são atravessados por questões de gênero. Compreender como o gênero e literatura hagiográfica estão entrelaçados nos parece essencial para que possamos interpretar as visões sobre as mulheres que são veiculadas por meio destas obras e pensar sobre as tensões que permeavam a Igreja no que concerne à presença das mulheres nas instâncias da

> religião cristã em diferentes espaços e temporalidades do Alto Medievo (Mattana, 2024, p. 29).

As reflexões de Clarissa Mattana de Oliveira apontam para observações fundamentais para o trabalho historiográfico que se apoie em análises de dados oriundos de narrativas hagiográficas dedicadas às personagens femininas. Em primeiro lugar, sendo as comunidades cristãs do final do Império Romano e de inícios da Idade Média organizadas em torno do que convencionamos denominar de *Viriarcado* e Patriarcado, entendido sumariamente como a organização da vida em torno de privilégios associados aos animais humanos machos que os distinguem como seres superiores, as narrativas hagiográficas são, portanto, atravessadas por *problemas de gênero*. Segundo, tais narrativas de santidade ficcionalizam (não confundido com mentira ou falseamento) essas mulheres hagiografadas. Terceiro, a produção hagiográfica precisa ter algum lastro na *realidade*, a existente e aquela que se deseja como projeto de poder, para que possa ser compreendida e aceita como modelo de conduta. E quarto, tais discursos nos permitem aventar a desestabilização da ordem causada pelas personagens femininas no âmbito do cristianismo institucional e, portanto, patriarcal/*viriarcal*.

Como também observado por Margaret Cotter-Lynch, ao analisar a *Vida de Leoba*, o projeto hagiográfico deve estar alinhado com as convenções literárias dessa tipologia narrativa, com os fatos conhecidos da vida da personagem, com a teologia que se pretende ortodoxa, com as instituições protocolares e com as convicções pessoais do hagiógrafo (Cotter-Lynch, 2010, p. 23).

Sistematizando, usamos hagiografia em seu sentido geral que é o de um escrito sobre algum ser considerado santo e, no caso mais específico de nossa proposição, entendemos a *Vita*

como uma narrativa sequencial e que se pretende cronológica sobre o postulante à santidade. Acerca do caráter factual do texto, aceitamos a complexidade de sua elaboração, mas compreendemos que as hagiografias precisam corresponder, ao menos em parte considerável, aos significados socialmente aceitos pelas audiências pretendidas, de modo que não podem ser reduzidas aos seus aspectos maravilhosos, e nos apontam, no mínimo, para os projetos de poder que intentam a conformação social. Além disso, faz-se mister a advertência de que as narrativas dedicadas às mulheres quase sempre são da autoria de homens ligados à hierarquia eclesiástica e, portanto, nos dão indícios de suas agendas.

Dessa forma, este capítulo propõe uma análise histórica da *Vida de Macrina*, narrativa hagiográfica do século IV, a partir das contribuições dos Estudos de Gênero. Analisamos a *Vida de Macrina* através da clássica versão crítica e bilíngue *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine: Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index* produzida por Pierre Maraval (1971). Quando houver citações diretas da documentação a tradução livre é de nossa responsabilidade.

Inteligibilidade de Gênero

Nossa proposta de análise histórica da *Vida de Macrina* parte das contribuições dos Estudos de Gênero, os quais, entendidos como um campo de estudo, podem ser caracterizados, tal como argumentado por Fernando Balieiro, como a consideração dos amplos aspectos históricos e sociais que moldam as relações afetivo-sexuais, colocando relevo na construção discursiva da sexualidade bem como de gênero

(BALIEIRO, 2015). Ou seja, os Estudos de Gênero enquadram em uma trama histórica aqueles elementos que talvez sejam os mais caros, íntimos e *naturais* em nossas sociedades contemporâneas, nossos gestos cotidianos, ligados aos nossos corpos, aos nossos desejos, aos nossos prazeres e aos nossos modos de se estar no mundo.

Quanto aos aspectos teóricos, mais especificamente nos valemos dos argumentos de Judith Butler (2017) sobre a *performatividade de gênero* em *Problemas de Gênero* e daqueles de Olívia Gazalé (2017) em *Le Mythe de la Virilité*, sobre o *viriarcado*, para evidenciar os elementos do corpo e do gênero na constituição da identidade social cristã proposta pelo discurso analisado. Metodologicamente, a nossa opção foi nos basearmos no texto seminal *Gênero: uma Categoria útil para Análise Histórica* da historiadora Joan Scott (2019).

Quanto a definição teórica do gênero seguimos a proposição de Judith Butler, para quem:

> O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser (BUTLER, 2003, p. 59).

Pensando o regime epistemológico que estrutura essa tecnologia de poder que é o gênero nas sociedades hodiernas a autora afirma ser necessário lançar luz sobre como o sistema de saber-poder-prazer cria fábulas de gêneros justificadas por meio de uma miríade de ficções - médicas, jurídicas, religiosas, acadêmicas, etc - através das quais se cristalizam as noções de mulher e de homem como um fato natural. É a Identidade resultante deste processo histórico que a teórica estadunidense chama de *gênero inteligível*. Em outras palavras, a metafísica dos

gêneros inteligíveis, esse "solo firme" no qual pisamos cotidianamente, é uma falsa realidade abstrata; é tal qual um unicórnio, um ser que de fato não existe, mas que todos nós sabemos descrever e caracterizar (VELOSO, 2019). Fica em xeque, portanto, o entendimento do gênero como a interpretação cultural de um corpo sexuado, o qual pressupõe o sexo binário estável de modo que os vocábulos homem e mulher fariam referências incontestes a corpos masculinos e a corpos femininos respectivamente. Nas palavras da própria Butler: "A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito" (BUTLER, 2017, p. 26).

A partir da concepção de poder assumidamente foucaultiana e refletindo sobre as sociedades dos séculos XX e XXI, Judith Butler argumenta que a dinâmica empreendida pela tecnologia de poder/gênero estabelece o sujeito, a referência confundida com os homens cisgêneros, e o Outro, compulsoriamente associado às mulheres cisgêneras, mas também aos despossuídos de *virilidade*, além de operar nas supostas estabilidade e coerência deste sistema binário e hierárquico que se pretende não interdependente.

Como então seria a expressão de gênero idealizada no período histórico que aqui nos interessa? Acerca deste assunto Thomas Laqueur faz instigante proposta ao argumentar que no Ocidente pré-Iluminismo o que nós denominamos de sexo e de gênero atualmente só eram possíveis em um modelo de corpo único. Extrapolamos tais reflexões, assim como aquelas sobre o *viriarcado* que desenvolveremos mais à frente, também para o Oriente. Laqueur sugere que - contrariamente ao binarismo *corpo-natureza* versus *gênero-cultura* nos quais ainda hoje há quem acredite – o *gênero* era o que se entendia como *real* e o

corpo, ou o *sexo*, era uma espécie de epifenômeno, era uma convenção. Dito de outra forma e em palavras do próprio: Ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica (LAQUEUR, 2001, p. 19).

A *inteligibilidade dos gêneros* ligada à tradição romana no período do qual estou tratando não ocorre em uma estrutura heteronormativa que pressupunha estabilidade e substancialidade, tal como a concepção de nossos dias. Cabe então refletirmos sobre em qual estrutura se dariam estes gêneros. O posicionamento social que era ser homem ocorria em uma estrutura *masculinista* e *falocêntrica* na qual o pênis seria o símbolo da perfeição alcançada no ventre materno, de modo que os *seres imperfeitos* (as mulheres) já *sairiam perdendo* na corrida pela *virilidade*. É desta justificativa que se parte para a relação entre a cidadania, o gozo do espaço público, e os corpos masculinos entendidos como perfeitos, excluindo assim as mulheres. No entanto, este corpo alegadamente perfeito não seria garantidor da virilidade, entendida como virtude, a qual deveria acompanhar os seres concluídos, os homens (VIGARELLO, 2013, p. 11), mas que não era condição destes.

Sobre a centralidade que a noção de *virilitas* tem nessa *inteligibilidade de gêneros*, não nos parece absurdo considerar a proposta da filósofa Olivia Gazalé (2017) que enquadra a cultura ocidental no que ela denomina de um *Sistema Viriarcal*, mais adequado, segundo a autora, do que conceitos como o de Patriarcado, por exemplo. Embora as sociedades ocidentais dos séculos IV sejam irrefutavelmente patriarcais, posto que se organizam em torno do poder do *pater*, assim como Gazalé,

entendemos que a ênfase na *virilidade* traz o ganho deste atributo não estar fatalmente associado à fisiologia do animal humano macho, diferentemente do exercício do poder do *pater* (GAZALÉ, 2017, p. 55). Dito de outra forma, é possível ser um *pater* e ser considerado destituído de *virilidade* em algum momento. E animais humanos fêmeas nunca puderam ser um *pater*, mas, alguns deles, puderam acessar à *virilidade* de algum modo. Sendo assim, entendemos que a proposta de Gazalé nos permite entender o exercício da *virilidade*, ou o seu reclame, como uma tecnologia do dispositivo de gênero na Primeira Idade Média.

Para a aplicação do gênero como uma categoria analítica nos baseamos na proposta da historiadora Joan Scott (2019). Scott propõe que o gênero, tomado como elemento constitutivo das relações sociais, implica em quatro aspectos relacionados entre si: 1) símbolos culturalmente disponíveis; 2) conceitos normativos, 3) aspectos políticos e 4) identidade subjetiva. O símbolo culturalmente disponível que nós elencamos é a *virilidade*. Quanto aos conceitos normativos, o texto objetiva defender determinadas concepções de *cristã* e o de *santa*, ou de *mulher santa*. O aspecto político considerado é o processo histórico de *estabelecimento do episcopado monárquico*, o qual abordaremos mais à frente. A identidade subjetiva que consideramos é aquela prescrita pelo hagiógrafo e que podemos sintetizar na ideia de *boa cristã* e de *mulher santa*.

A partir desse momento passaremos a explorar os dados na narrativa hagiográfica que associamos ao gênero. Daremos especial atenção a alguns trechos, os quais consideramos mais emblemáticos.

Como já argumentamos, compreendemos uma hagiografia como um escrito promotor de santidade, e, mais

especificamente, uma *Vita* como uma narrativa sequencial e que se pretende cronológica sobre alguém considerado santo. Desse modo, a *Vita Macrinae* tem como um dos seus principais objetivos a promoção da santidade de Macrina, personagem objetivamente descrita como uma pessoa distinta das demais desde o seu nascimento.

Ela teria superado a sua *natureza*, pois, já na introdução do texto, Gregório de Nissa afirma que a narrativa que leremos é sobre uma mulher e, embora ela de fato fosse uma mulher, talvez denominá-la assim não fosse o mais conveniente, posto que Macrina, de acordo com a narrativa, teria ultrapassado e muito o seu sexo (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, I, 1). Esse trecho é fundamental para os nossos argumentos, pois aponta para a conexão entre a *virilidade* e a santidade. O hagiógrafo já inicia o texto em que advoga pela santidade de Macrina nos informando de que ela, embora fosse uma mulher de fato, teria ultrapassado com folga essa limitação. Na intenção de estabelecê-la como uma *mulher cristã santa*, o bispo de Nissa associa nossa personagem aos elementos de *virilidade*, tal como desenvolveremos mais à frente. Neste momento nos interessa refletir sobre o que seria ser uma mulher de fato para esse eclesiástico.

Provavelmente Gregório de Nissa entendia ser mulher de fato como ser um animal humano fêmea, identificado assim pelos fenótipos associados a esses animais, sobretudo a vagina e os seios desenvolvidos. No entanto, por que interessa ao hagiógrafo ressaltar que Macrina, embora fosse uma mulher, teria triunfado ante essa condição? Sabemos que na economia discursiva sobre os corpos, os das mulheres eram considerados como sendo de qualidade inferior.

Contudo, parece-nos que as questões envolvendo os corpos e aquilo que nós associamos aos gêneros eram bem mais

complexas. Retomando os argumentos de Thomas Laqueur (2001), tomamos como pressuposto que os corpos na passagem da Antiguidade para o Medievo estariam mais relacionados às *performatividades*, ou seja, aos comportamentos, do que aos órgãos através de uma relação de fatalidade. Daí a importância de considerarmos central o elemento da *virilidade*, pois se o masculino estaria ligado aos fenótipos dos animais humanos machos, esses, embora potencialmente possibilitassem maior acesso à *virilidade*, não se ligam à *virilitas* através de uma relação de determinação inescapável.

Retomando o questionamento do porquê o bispo de Nissa insistir que Macrina, embora uma mulher cristã santa, seria uma mulher de fato, nossa hipótese é a de que a Idade Média é palco de uma tensão dramática, a cultura do corpo como um acidente fundamental, mas não determinante, organizado por uma lógica de status gradativos de perfeição expressa na *virilidade* como uma virtude, ante a inovação proposta pelo cristianismo de matriz neoplatônica[100], a saber, a organização da vida em torno de identidades que se pretendem fixas, estáveis e substanciais. Dessa forma, a literatura cristã dos primeiros séculos de nossa Era e da Idade Média nos possibilitam evidências acerca desse *sintoma mórbido*[101], a tensão entre as identidades concomitantes,

[100] Sobre a matriz neoplatônica do cristianismo, especialmente o católico, verificar artigo de nossa autoria (Veloso, 2014) e o livro de Ronaldo Amaral (2017).

[101] A expressão *sintomas mórbidos* foi cunhada pelo filósofo e teórico político italiano Antonio Gramsci em seus escritos intitulados *Cadernos do Cárcere*. Ela se refere a um conceito que descreve os sinais de crise e decadência de uma ordem social ou política em declínio, mas que ainda não foi completamente substituída por uma nova. Gramsci usa essa expressão para analisar períodos de transição histórica, em que o antigo sistema está em crise, mas o novo ainda não se consolidou. O autor argumenta que, durante esses períodos de transição, surgem *sintomas mórbidos*, ou seja, fenômenos sociais,

contextuais e contingenciais e aquelas que se pretendem metafísicas e perenes.[102]

O conceito normativo de *mulher cristã santa* que nós defendemos guiar a narrativa hagiográfica se estrutura em torno do símbolo cultural da *virilidade*. A *virilidade* romana tradicional se relaciona de modo imperioso com a posse do outro, os não cidadãos, materializada no uso do falo para a penetração. No entanto, a *vida vivida* é marcada pela leniência dos diferentes arranjos sociais que negociam as normas. Craig Williams (1999), em sua obra clássica dedicada à sexualidade romana, aponta para outros elementos que seriam compensatórios. Sem desconsiderar o *modelo penetrativo*, Williams defende que o controle e o domínio de si seriam também fundamentais para que um ser fosse considerado *viril*.

Após a morte de um de seus irmãos, o monge Naucratius, Macrina é descrita como equilibrada, resiliente, corajosa, firme e imperturbável, uma verdadeira fortaleza como indica o hagiógrafo. E teria sido através do exemplo de Macrina que, neste momento doloroso da perda de um filho, a mãe de Macrina teria,

políticos e culturais que refletem a instabilidade e a desordem do momento (Gramsci, 2022). Somos cônscios de que Antonio Gramsci é um dos principais intelectuais associados ao *materialismo histórico*, contudo, entendemos que é possível o uso instrumental de alguns aspectos teóricos sem que as análises incorram em incongruência epistemológica.

[102] Sobre as características das identidades tradicionais romanas e as tensões entre elas e o cristianismo que se pretendia ortodoxo se destaca a obra de Éric Rebillard, *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE* (2012). Acerca dos corpos e a proposta estável dos cristianismos, a título de exemplo, podemos citar o bispo Agostinho de Hipona que em seu tratado *A Cidade de Deus* (c. 413-426) no Capítulo XXII do Livro XIV afirma categoricamente que as palavras homem e mulher não poderiam indicar algo existente em uma única pessoa, posto aquilo que se veria nos corpos dos seres de diferentes sexos.

em palavras de seu filho Gregório, vencido a sua natureza para sofrer com discrição e não se comportar de modo descontrolado e feminino (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, X, 1-2). Mais uma indicação de que o pênis e a vagina não impõem um destino inexorável aos animais humanos machos e fêmeas, pois nem mesmo o ser mulher outorga o feminino aos seres de modo inescapável. A piedade cristã poderia, portanto, permitir o acesso à *virilitas*.

Ao abordar o local para onde Macrina e sua mãe teriam se mudado, provavelmente para fundar um mosteiro e experimentar a vida coletiva com outras mulheres devotas cristãs, a hagiografada é caracterizada como alguém ordenada e temente ao deus cristão de um modo que não seria possível expressar textualmente. No entanto, obviamente o hagiógrafo escolhe muitas palavras para se referir ao objeto de seu discurso. Optando por elencar o que Macrina não seria, ele afirma que ela não tinha vaidade, ira, inveja, soberba ou ódio; assim também como não almejaria coisas vãs ou glória (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 2). Na verdade, de acordo com o Pai da Capadócia, Gregório de Nissa: "Seu prazer era a continência e a sua glória era passar despercebida, sua riqueza era ser pobre e ter se livrado de toda riqueza material tal como alguém sacode a poeira de seu corpo" (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 2). Macrina estaria, portanto, regrada, regulada, pronta para imitar a *vita angelica* (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 2). O hagiógrafo torna a argumentar a dificuldade de apresentar discursivamente a *vita Macrinae* e aproveita para ressaltar a grande espiritualidade da personagem: "Quais palavras humanas poderiam colocar diante dos olhos a perspectiva desse modo de vida, se, no caso dela, a existência se encontrava no limiar da natureza humana e da natureza incorpórea?" (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 3). Macrina é associada flagrantemente a

elementos de *virilidade*, os quais a possibilitam a dignidade de ser considerada como *exempla*, um modelo de *boa cristã* e de *mulher santa*.

Outro elemento estruturante da *virilidade* é a capacidade de aprender e ensinar. Ainda que Macrina fosse capaz de ensinar sobre a piedade cristã com os seus exemplos, a narrativa hagiográfica ressalta apenas a sua tendência ao aprendizado, sem mencionar a possibilidade da irmã dos Pais da Capadócia em ensinar sobre os mistérios da fé em termos formais. Inclusive, seu processo de aprendizado não teria envolvido o sistema educacional protocolar pelo qual seus irmãos bispos certamente passaram: "Ela não utilizou, no entanto, o método mundano de educação o qual utiliza a prática do uso de poesia como meio de treinamento nos primeiros anos das crianças" (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, III, 1).

Para terminar a análise dos dados que levantamos daremos atenção as referências à Tecla. Tecla, pelo que os indícios nos permitem especular, foi uma das mais populares personagens cristãs do período antigo e medieval. Tal popularidade é atestada por diversas menções, mesmo ela não sendo uma figura canônica, em variadas fontes da Antiguidade Tardia, como, por exemplo, os textos atribuídos aos autores da Patrística (Cavalcanti, 2021), tais como, Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Jerônimo de Estridão, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, dentre outros nomes, os quais a mencionaram especialmente como modelo para as mulheres as quais endereçaram epistolas (Pesthy, 1996).

A primeira menção à Tecla da qual se tem notícia se encontra em uma narrativa denominada *Atos de Paulo e Tecla*, comumente datada como da segunda metade do século II EC (Cavalcanti, 2021). Uma intertextualidade muito objetiva, por sua

vez, é identificada em uma vasta gama de textos posteriores, dentre eles a hagiografia *Vida e Milagres de Tecla*, datada do século V EC.

> A partir de tais narrativas inferimos que Tecla de Icônio teria sido uma nobre que estaria prometida a um homem de distinção social, mas que, após entrar em contato com a pregação paulina, opta por seguir Paulo, o que teria gerado tamanho descontentamento em sua família ao ponto de Tecla ser denunciada às autoridades como alguém que se opunha ao *mos maiorum.* Ainda de acordo com a narrativa, a companheira de Paulo terminaria por ser consagrada Apóstola depois de sucessivas provações, tornando-se posteriormente uma mártir e virgem de grande importância para a tradição cristã (Veloso, Santos, 2024, p. 106).

A distinção pretendida através da associação com uma personagem de santidade consolidada entre os eclesiásticos é posicionada logo no início da vida da hagiografada. Ao tratar do parto do qual nasceu Macrina, o bispo de Nissa elaborou:

> Durante seu primeiro parto, ela se tornou mãe daquela de quem falamos. Quando chegou o momento do nascimento, que poria fim às suas dores, ela adormeceu. Pareceu-lhe então que segurava em seus braços o ser que ainda estava em suas entranhas, e uma figura, manifestando-se com uma aparência e postura mais majestosa que a de um homem, deu à criança que ela carregava o nome de 'Tecla', uma referência àquela cuja vida é famosa entre as virgens. Isso aconteceu três vezes. A aparição desapareceu de sua vista, mas não sem facilitar seu parto, de modo que, ao acordar, a mãe viu realizado o que havia sonhado. Tal era, portanto, o seu nome secreto. Acredito que a aparição não indicou esse nome para que a criança fosse chamada

> assim, mas para prever a vida da menina e mostrar, através da igualdade no nome, a identidade do tipo de vida que ela escolheria (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, II, 3).

Como apontamos, Tecla seria Apóstola e seguidora de Paulo que, de acordo com o texto extra canônico *Atos de Paulo e Tecla*, pregava e batizava (Salisbury, 2001). Salta aos olhos, portanto, que, embora referida como uma espécie de Tecla, Macrina é distanciada de elementos apostólicos e/ou episcopais e a associação entre as duas personagens centrem-se no elemento da virgindade. É nesse momento que se torna urgente atentarmos para os aspectos políticos ligados à narrativa, a saber, o processo histórico de estabelecimento do *episcopado monárquico*.

Poder Episcopal

Nossa intenção nessa seção é pensar o *estabelecimento do episcopado monárquico* como o elemento político que estrutura o dispositivo de gênero hagiográfico. Desde o século I da Era Comum que o exercício de poder episcopal, por homens e mulheres que se entendiam como cristãos é um daqueles *fatos históricos* incontestes. Contudo, desde que os filósofos da linguagem colocaram os significantes em suspensão, e privilegiaram os diferentes significados, que muitos historiadores começaram a pensar as diferentes concepções do que seria o exercício de poder do bispo ou da bispa ao longo dos séculos.

O processo histórico de estabelecimento do *episcopado monárquico* ou *mono-episcopado* é nebuloso. A confusão entre as jurisdições que seriam adequadas aos ocupantes do diaconato, do presbitério e do bispado parece-nos ser um fato. Contudo, sabemos que tais atribuições eram desprestigiadas frente às

atribuições daqueles considerados *dotados do Espírito*, a saber os profetas e os professores (Rapp, 2000, p. 380; Duarte, 2019, p. 122). José Fernández Ubina, um dos grandes especialistas no assunto, argumenta que as comunidades cristãs do final do primeiro e do início do segundo séculos da Era Comum teriam sido lideradas por bispos carismáticos cuja autoridade derivaria diretamente do divino. Nesse contexto, no qual verifica-se o processo de distanciamento gradual entre os judaísmo e os cristianismos, impõem-se dois fatos cruciais para o que estamos tratando, a saber, que por volta do século II EC a maioria das comunidades eclesiásticas espalhadas pelo Império Romano já se estruturavam hierarquicamente no tripé bispos, presbíteros e diáconos; e que não se conhece os pormenores do processo que conduziu uma organização rudimentar a uma instituição como o *episcopado monárquico* (Ubina, 2016, p. 40-41). Tal instituição, teria surgido da fusão entre aquilo que seria prerrogativa do colegiado de presbíteros e as competências do bispo em uma só pessoa (Ubina, 2016, p. 43), sem mencionar a coaptação das funções antes associadas aos chamados dotados de espírito. Ainda sobre esta questão, Ubina destaca que um *mono-episcopado*, ao que parece, teria sido a melhor alternativa não só para os anos de debates, mas também para as perseguições sofridas e empreendidas pelas comunidades, pois fortaleceria tanto as igrejas locais quanto o conjunto delas, a Igreja de pretensão universalista (Ubina, 2016, p. 46).

Embora o modo como indicamos o plural na língua portuguesa e no espanhol, idioma original do historiador, seja no masculino, e, por isso, não possamos desconsiderar que nas assertivas de Ubina estariam incluídas as mulheres, devemos reforçar que no conjunto de líderes das comunidades cristãs dos primeiros séculos encontramos diaconisas, presbíteras, bispas e até mesmo apóstolas. Acerca disso afirmou Rosa Mentxaka:

> [...], são bastantes numerosas as mulheres que se comprometeram com o cristianismo desde as suas origens, tomando parte ativa no movimento, do qual se destaca especialmente a Ásia Menor como um dos lugares onde ocorreu um maior protagonismo; algumas dessas mulheres gozaram de uma certa capacidade econômica, a qual possibilitou que desde o princípio colaborassem com a expansão da nova religião e, em algumas ocasiões, presidissem as comunidades domésticas (Mentxaka, 2016, p. 560. Tradução livre de nossa autoria).

Ao que nos parece, portanto, as mulheres tinham bastante agência no movimento de Jesus com Jesus e teriam continuado a ter nas comunidades cristãs. Temos referência da existência de presbíteras, diaconisas, bispas e até mesmo apóstolas ao longo dos séculos I e II EC especialmente. Contudo, provavelmente durante os séculos II e III EC, nos quais verificamos o fortalecimento do poder dos bispos esse cargo foi paulatinamente coaptado pelas elites romanas. Fato é que no século IV já encontramos bispos poderosos, esse cargo já é prestigioso e quase que exclusivamente masculino tal qual uma magistratura romana, embora não seja de fato uma magistratura romana. Ou seja, os bispos fazem parte do espaço público, espaço esse que tradicionalmente se confunde com o que nós denominamos de masculino, um espaço naturalizado como pertencente aos animais humanos machos.

Mas então, as mulheres deixam de ter importância no cristianismo dos séculos III e IV EC? Definitivamente não. As mulheres são fundamentais em muitos aspectos. Temos evidências de que, considerando as mulheres ricas, elas continuam a liderar grupos religiosos, ainda que de modo informal, posto que as igrejas nesse período ainda se confundem

com ambientes domésticos; elas financiam a construção de templos públicos dedicados à fé cristã, como basílicas; também financiam casas monásticas e, sobretudo, financiam e assim possibilitam a vida material da elite eclesiástica, bispos e monges. No entanto, considerando a alegada ortodoxia, elas não podem mais exercer nenhum cargo de modo formal com exceção do diaconato, cada vez mais afastado da jurisdição episcopal. Além disso, também não poderiam ser creditadas, por exemplo, em algum debate teológico.

Então há o seguinte cenário. Ao longo dos séculos da Era comum as mulheres sempre tiveram agência nas comunidades cristãs. O que os indícios nos permitem aventar é que, em um primeiro momento essa agência era mais igualitária, ou seja, mulheres e homens poderiam exercer funções semelhantes no interior dessas comunidades e, ao passo que a burocracia romana se aproximava de uma determinada facção do cristianismo, nesse caso a católica, a agência das mulheres se tornou cada vez mais informal e sub-reptícia. Em outras palavras, quando o cristianismo católico se estabeleceu no espaço público, as mulheres, que já não podiam fazer parte desse mundo público antes, também têm o seu espaço de ação diminuído, quando não são mesmo alijadas da dinâmica formal do cristianismo.

Estabelecido esse processo histórico de enfraquecimento da agência pública e formal das mulheres nas comunidades cristãs dos quatro primeiros séculos da Era Comum, também devemos apontar que partimos da compreensão de que a literatura hagiográfica, especialmente característica dos séculos IV, V e VI, é um dispositivo de domesticação de figuras femininas conhecidas e de santidade socialmente aceita.

Assim como exploramos os dados acerca de Macrina de modo não exaustivo, de mesmo modo faremos referência apenas a algumas questões envolvendo a hierarquia eclesiástica.

Basílio, bispo de Cesaréia em 370 EC, é descrito como a glória da família (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XIV, 2). Fato é que Basílio fora o filho escolhido para trilhar os passos de seu pai na vida pública como um orador e advogado, de modo que teria tido acesso ao melhor do sistema educacional formal em Cesaréia, Antioquia, Constantinopla e Atenas (Salisbury, 2001, p. 201). Logo, o tom laudatório com o qual é tratado na narrativa provavelmente não se deve apenas ao seu cargo episcopal, mas também ao seu notável intelecto, ou ainda, pode ter tido como motivação o reconhecimento de que alguém preparado para uma grande carreira na vida pública *abdicou* da mesma em favor da vida cristã, como é comum ao *tópos* literário da humildade que caracteriza narrativas hagiográficas.

O discurso hagiográfico ainda aponta que o bispo deve atender às reuniões e enfrentar heresias (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XV, 1); realizar ofícios fúnebres (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XXV, 3); além de ser sempre temperante e calmo, posto que o trecho em que o hagiógrafo afirma ter se entregado à lamentação por sua irmã é descrito como "abandono de suas funções" (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XXVI, 1). No que tange à continência verificamos que Macrina se aproxima da *virilidade* que também caracteriza o seu irmão ocupante do cargo episcopal de Nissa.

Para além dessas referências, duas passagens nos chamam especial atenção. Na primeira, quando dos últimos momentos de vida de Macrina, seu irmão, o hagiógrafo, chega para visitá-la e ela é descrita como ardendo em febre e sem forças, mas, ao ver o bispo de Nissa se esforça para prestar reverência (Gregório de

Nissa, *Vida de Macrina*, XVII, 1-2). O outro trecho narra o preparo do corpo de Macrina para o sepultamento, momento em que é reafirmada a humildade da santa, a qual não possuiria adornos com os quais ser sepultada. Neste momento a personagem Gregório diz que poderia adorná-la com elementos familiares, mas se preocupava se isso seria contra a vontade de Macrina, ao que a personagem que o ajudava diz que ela, Macrina, certamente não se oporia, já que tinha muita reverência pelo sacerdócio de Gregório (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XXIX).

A despeito de sua distinção e santidade, as quais são propostas pelo próprio texto, Macrina devia deferência a Gregório. E isso não apenas devido ao laço familiar que os unia, mas devido ao cargo que ele ocupava, tal como o texto afirma categoricamente.

Algumas Últimas Palavras

O poder para Michel Foucault (2007) é um exercício, é uma possibilidade, posto que é histórico e contextual, logo, só pode ser entendido no interior de uma trama histórica. É por isso que é necessário identificar o disparate, a tecnologia de poder específica de cada período. No caso da Primeira Idade Média, os bispos se impõem como figuras de importante autoridade pública, autoridade essa certamente disputada em diferentes esferas no interior do *sistema viriarcal*. Esse, é uma técnica artificial baseada em um emaranhado de elementos, culturais, políticos, jurídicos, religiosos, etc, cujo principal objetivo é possibilitar aos homens o exercício dos poderes institucionais. Sendo ele, o *sistema viriarcal*, um artefato produzido em sociedade, muda de

acordo com os diferentes tempos históricos, mas objetiva deixar em evidência a importância da *virilidade* na organização social.

E é essa plasticidade da *virilidade*, apontada acima, assim como dos corpos, que aponta para o seu caráter cultural e possibilita o seu reclame pelos animais humanos fêmeas. Como argumentado ao longo do texto, a *virilidade* não era um destino manifesto associado aos indivíduos com determinada fisiologia, e, embora não possamos ignorar que para os romanos a *virtu* era um valor ontológico, de existência metafísica, ninguém estaria determinado a ela.

> Espera-se que os seres masculinos, os homens, sejam viris? Sim. Mas eles podem não o ser. Espera-se que os seres femininos, as mulheres, não sejam viris? Sim. Mas elas o podem ser. Como? Só as análises dos diferentes processos históricos podem nos apontar. Nossa proposição é que essa diferenciação sublinha o caráter mitológico da *virilidade*, o seu papel estruturante nas sociedades antigas e medievais, e, sobretudo, o caráter histórico dos corpos e dos gêneros (Veloso, 2024, p. 243).

No caso da hagiografia que nós analisamos, o acesso à *virilidade* é proposto em associação aos conceitos normativos de *cristã* e o de *santa*, ou *mulher santa*, ou ainda o de *mulher cristã santa*, as quais deveriam cultivar, sobretudo, as características ligadas à continência. Esse comportamento de comedimento e de resiliência, como já ressaltamos, eram atributos que na Idade Média eram associados à *virilidade*, logo, seriam mais possíveis aos seres fisiologicamente machos, no entanto poderiam ser adquiridos pelos seres fêmeas através da fé no deus dos cristãos. Guardando a piedade correta essas mulheres associadas flagrantemente à virgindade, poderiam até mesmo aprender, contudo, não seriam capazes de ensinar e nem de oficiar atos que

já eram de monopólio episcopal, e, portanto, masculino, no século IV EC.

A proposta alternativa de aproximação das mulheres à *virilitas* que Gregório de Nissa formula, talvez, explique-se pela necessidade de maior demarcação do papel reservado às mulheres e aos homens na dinâmica formal do cristianismo católico. Lembremos que Gregório quando formulou a hagiografia aqui evocada já era bispo da cidade de Nissa e, portanto, advogava em causa própria ao distanciar as mulheres cristãs, mesmo as de santidade socialmente aceitas e, portanto, viris, das ações de ensino, apostolado e episcopado. Por isso o nosso argumento de que discursivamente era fundamental que Gregório de Nissa iniciasse a hagiografia afirmando que Macrina, embora tenha vencido à sua natureza, era de fato uma mulher.

Como podemos verificar nos dados levantados na hagiografia, a personagem Macrina é associada a elementos distintivos ao ser descrita como temperante, continente, humilde, propensa ao aprendizado, etc. No entanto, diferente das personagens femininas das narrativas cristãs dos séculos anteriores, Macrina não é associada de modo objetivo ao epistolado ou episcopado. Ao contrário, sua santidade, advogada no texto que analisamos, não a equipara ao status do bispo, de modo que a esses deveria prestar reverência.

Deste modo, nosso argumento é o de que o discurso hagiográfico foi parte fundamental no processo de afirmação do episcopado monárquico ao afastar as mulheres, mesmo as de santidade reconhecida, da possibilidade de agência formal na esfera pública ao atuar na construção e manutenção do monopólio do exercício episcopal para os homens, episcopado que a essa altura já congregava quase toda a carga semântica das diferentes jurisdições eclesiásticas antes em processo de estabilização.

Referências Bibliográficas

Fontes

GRÉGOIRE DE NYSSE. **Vie de Sainte Macrine: Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index par Pierre Maraval** (Sources Chrétiennes, nº178). Paris: Edition du Cerf, 1971.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus***: Contra os Pagãos*. 8ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). 2 v.

Bibliografia

AMARAL, Ronaldo. **As Origens Platônicas da Cosmovisão Cristã**: a Gênese do Universo e do Homem entre o Último Período Antigo e o Alvorecer da Cristandade. Mato Grosso do Sul: Life, 2017.

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. Introdução. In: _____. **A Pedagogia do Sexo em o Ateneu**: Gênero e Sexualidade no Internato da "Fina Flor da Sociedade Brasileira". São Paulo: Annablume, 2015, p. 23-34.

BUTLER, Judith P. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CAVALCANTI, Juliana. **Mulheres nos Cristianismos Paulinos**. Rio de Janeiro: Editora Kliné, 2021.

COSTA, Ricardo da; ZIERER, Adriana. "*Vida de Macrina:* santidade, virgindade e ascetismo feminino cristão na Ásia Menor do século IV". **PHOÎNIX**, 7, p. 345-359, p. 2001.

COTTER-LYNCH, Margaret. Rereading Leoba, or hagiography as compromise. **Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality**, v. 46, n. 1, p. 14-37, 2010.

DUARTE, Paulo. Bispos em ação: a ascenção do episcopado no cristianismo tardo antigo (séc. III-VI). In: BOENAVIDES, Dionathas Moreno; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). **Religiosidade, poder e sociedade no medievo**: discussões historiográficas. Porto Alegre: Polifonia, 2019, p. 111-128.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 23ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007.

GAZALÉ, Olivia. **Le Mythe de la Virilité**: um Piège pour les Deux Sexes. Paris: Éditions Robert Laffont, 2017.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere (Vol. 1)**: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo:** Corpo e Gênero dos Gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MATTANA, Clarissa. Hagiografias Femininas e Relações de Gênero no Ocidente Altomedieval: Considerações Teorico-metodológicas. In: BUENO, André da Silva; FORTES, Carolina Coelho; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). **Gênero e Sexualidade na Idade Média**. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2024, p. 29-48.

MENTXAKA, Rosa. Mínimas Consideraciones Históricas sobre Las Funciones Ministeriales Desarrolladas por Las Mujeres en el Cristianismo Primitivo. In: VILLAR, Alfonso Murillo; GONZÁLEZ, Aránzazu Calzada; PÉREZ-GÓMEZ, Santiago Castán (Coord.). **Homenaje al Profesor Armando Torrent**. Madrid: Editorial DYKINSON, 2016, p. 553-569.

OLIVEIRA, Clarissa Mattana de. É Possivel Escrever uma História das Mulheres a partir de Hagiografias Femininas Alto-Medievais (Séculos V a X)? *In*: **Sacralidades Medievais**. Goiânia, 24 jun. 2022. Disponível em: https://sacralidadesmedievais.com/textos-semanais/f/%C3%A9-possivel-escrever-uma-hist%C3%B3ria-das-mulheres. Acesso em 30 jun. 2022.

PESTHY, Monika. Thecla Among The Fathers Of The Church. *In:* BREMMER, Jan (coord.). **The Apocryphal Acts**. Kampen: Pharos Publishing House, 1996, p. 164-179.

RAPP, Claudia. The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual, and social contexts. **Arethusa**. The Johns Hopkins University Press, v. 33, n. 3, p. 379-399, 2000.

REBELO, António Manuel Ribeiro. Da Literatura Clássica à Hagiografia Medieval. *In*: **Sacralidades Medievais**. Goiânia, 10 jun. 2022. Disponível em: https://sacralidadesmedievais.com/textos-semanais/f/da-literatura-cl%C3%A1ssica-%C3%A0-hagiografia-medieval. Acesso em 30 jun. 2022.

REBILLARD, Éric. **Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 49-80.

SALISBURY, J. E. Macrina the Younger. In: _____. **Encyclopedia of Women in the Ancient World**. California: ABC-Clio, 2001, p. 201-202.

SALISBURY, J. E. Thecla. In: _____. **Encyclopedia of Women in the Ancient World**. California: ABC-Clio, 2001, p. 348-350.

SILVA, Andreia, C. L. F. Introdução. In:____. **Hagiografia e História**. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p. 7-15.

UBINA, José Fernández. Origen y Consolidación del Episcopado Monárquico. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. **El Obispo en la Antiguidad Tardía**: Homenaje A Ramón Teja. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 37-51.

VELÁZQUEZ, Isabel. **Hagiografia y culto a los santos en la Hispania visigoda**: Aproximación a sus manifestacións literárias. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

VELOSO, Wendell dos Reis; SANTOS, Cainã Lima Novaes dos. Uma Forma Alterada e um Pensamento Masculino: Perspectivas de Gênero na Vida e Milagres de Santa Tecla (Séc. V). In: BUENO, André da Silva; FORTES, Carolina Coelho; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). **Gênero e Sexualidade na Idade Média**. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2024, p. 105-118.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos Iniciais sobre Virilidade e Inteligibilidade de Gêneros na Proposta de

Identidade Cristã de Agostinho de Hipona na Primeira Idade Média (Séculos IV e V). **BRATHAIR**, v. 19, p. 220-238, 2019.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos sobre a Tradução Cultural do Neoplatonismo Operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426). **Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, v. 3, p. 110-130, 2014.

VELOSO, Wendell dos Reis. 'Mulher no Aspecto, mas Viril na Fé': Corpo e Gênero a partir da Hagiografia de Agostinho de Hipona Dedicada à Mônica (Século IV). In: BALIEIRO, Fernando de Figueiredo; SILVA, Semíramis Corsi (Orgs.). **Gênero e Regulações do Sexo entre Antigos e Modernos**. Cachoeirinha: Fi, 2024, p. 225-247.

VELOSO, Wendell dos Reis. O Poder Episcopal no Oriente Próximo da Primeira Idade Média. Debates a partir da Vida de Macrina (Séc. IV). In: André da Silva Bueno. (Org.). **Oriente 24**: Estudos em Próximo Oriente. 1ed. Rio de Janeiro: Orientalismo/UERJ, 2024, p. 9-17.

VIGARELLO, Georges. Introdução. A Virilidade, da Antiguidade à Modernidade. In: _____. **História da Virilidade**. Vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 11-16.

WILLIAMS, Craig A. **Roman Homossexuality**: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

OS LOGOI DE HERÓDOTO E DE PLUTARCO E A EMERGÊNCIA HISTORIOGRÁFICA NO IMPÉRIO ROMANO[103]

Wollemberg Felix Diniz

Introdução

O presente artigo tem como objetivo discutir os *logoi* de Heródoto e de Plutarco. A hipótese, tem como prerrogativa em analisar os proêmios das respectivas obras, cita-se*: Histórias – Livro I (Clio) e II (Euterpe)* de Heródoto e *Vidas Paralelas* de Plutarco. Onde, Heródoto de Halicarnasso, desenvolveu uma historiografia preocupada sobre o porquê *"Helenos, (..) Bárbaros; (..) entraram em guerra uns com os outros"* (Heródoto-2015.*L.I. Prólogo p.29*). Plutarco de Queroneia, desenvolveu uma historiografia, compreendida como biografia[104], que discute sobre o *caráter/Ethos*, ou seja, uma análise comparativa ou paralela que pretende evidenciar *manifestações características da alma* dos governantes[105].

[103] O artigo faz parte de um minicurso desenvolvido na XXV Semana de Iniciação Científica da Universidade Regional do Cariri-URCA/CE, entre os dias 04 a 09 de dezembro de 2023.

[104] Todo o debate sobre biografia e história, estará no último momento do artigo.

[105] Na obra de Plutarco, não são apenas governantes que aparecem nas suas obras, também temos legisladores como Cícero, o rei africano Numa, e personagens fantásticos como Hércules e o poeta Hesíodo entre outros.

Para alcançar um debate mais aprofundado sobre o pensamento político de Heródoto e Plutarco é necessário compreender os tipos de governo e o debate que eles propuseram. Por isso, será analisado o **livro III (Tália)** de Heródoto e **Moralia, Livro X** de Plutarco. A escolha dessa obra, **Moralia Livro X,** é por causa do diálogo que Plutarco realiza com Heródoto sobre as formas de governo mais comuns do seu tempo: *Monarquia, Democracia* e *Oligarquia*. A metodologia utilizada será a História Comparada, na qual, proponho discutir sobre os seus proêmios[106].

O primeiro momento será uma apresentação sobre a vida e obra de Heródoto de Halicarnasso e Plutarco Queroneia. O historiador é fruto do seu tempo, na qual, ele analisa, discute e participa da sociedade que atua. Para entendermos os historiadores ou outros pensadores é necessário também apresentar o seu contexto social e histórico. Para desenvolver esta apresentação será utilizado Momigliano (2019), Bessarlaar (1962) e Oliveira (2006-2014).

O segundo momento ocorrerá um debate metodológico sobre a escrita histórica e a História Comparada e o próprio fazer historiográfico. Uma análise comparativa sobre os proêmios de Heródoto e de Plutarco. Para o desenvolvimento do debate foram

[106] Uma introdução que o poeta assim como o historiador apresentava no início da sua obra. O poeta começa o seu ensaio com a enunciação das Musas, cita-se: Hesíodo **Teogania:** [1.10] Elevamos o nosso canto às *musas heliconíades.* **Trabalhos e Dias**: [1.10] *Musas da Piéria*, que celebrais com cantos aqui, aclamais Zeus. E o Homero: **Ilíada**: [1.10] *canta-me a Cólera – ó deusa*! **Odisseia**: [1.10] *Musa*, reconta-me os feitos do herói astucioso que muito peregrinou.

utilizados os historiadores Certeau (1982), Hartog (1999) e Barros (2014).

O último, é sobre o porquê Plutarco desenvolveu uma historiografia pensada no Caráter/*Ethos*. Para entendermos os motivos que levaram Plutarco a desenvolver esse tipo de historiografia, compreendida como biografia, será debatido a obra, **Moralia, Livro X.** Para tal empreitada o aporte teórico será utilizado, Momigliano (2019), Oliveira (2006-2014) e Wollf (2017). Estas serão as diretrizes que o artigo irá seguir e desenvolver.

Heródoto e Plutarco vida e obra: breves considerações

A ciência histórica, assim como as demais ciências que comportam o saber humano carrega no seu cerne formas de como produzir, desenvolver e realizar uma pesquisa. No labor acadêmico, compreendemos que o artigo assim como uma tese deve comportar determinados elementos estruturantes. Entender uma poesia como um texto historiográfico ou filosófico é estar atento à estrutura narrativa e a linguagem, na qual, elas estão imersas na sua historicidade.

O que os historiadores gregos produziram de diferente na antiguidade? Como discorre Momigliano (2019.p.42), "O historiador grego (..) acontecimentos passados têm relevância para o futuro. (..) o historiador não apenas relata fatos (..) estabelece ligações entre eles (..). A historiografia grega estava preocupada com a cronologia". A organização do tempo através de uma cronologia é importante pois, é partindo deste discurso sobre o tempo, pautado nas ações do homem, que os gregos

estavam elaborando um *logos/*discurso que escapasse da atmosfera épica e mítica.

Entre os precursores da historiografia podemos citar o mestre de Heródoto, Hecateu[107] de Mileto. “O Hecateu, (...) escreveu sobre geografia e as genealogias dos gregos. Para mostrar que os mitos gregos eram insustentáveis (..) contra os fatos (..) cronologia oriental” (Momigliano.2019.p.61). Heródoto, no prelúdio da sua escrita e futuramente a realização da sua pesquisa, conhecia um tipo de produção historicista[108] que advinha de outros povos[109] que viviam no mediterrâneo.

Sobre a vida de Heródoto, Bessarlaar (1962) discorre que:

> Heródoto (...) família ilustre, (..) nomes dos seus pais: Lyxes e Dryo; seu tio Panyasis foi um dos últimos poetas épicos da Grécia clássica, sendo autor de uma "Heraclêida" (...). A cidade de Halicarnasso, durante a juventude de Heródoto, era dominada pelo "tirano[110]" Lýgdamis (..) Heródoto era negociante (..) mostra-nos seu interesse por questões comerciais.(Bessarlaar. 1962.p.4-5)

---

[107] Hecateu de Mileto (550-490 a.C), autor de “Genealogias” e uma “Descrição da terra” (Bessarlaar 1962.p.10).

[108] Intitulo de *historicista* porque, a produção sacerdotal egípcia ou a produção cartográfica e comercial da fenícia não tinha o objetivo de ser histórica do sentido pleno na qual, foi construído entre os gregos.

[109] Egípcios e fenícios.

[110] O conceito tirano no mundo antigo carrega uma historicidade e uma semântica própria pois, essa ferramenta heurística não carregava um teor pejorativo nos séculos VIII e VII. É só no mundo clássico que ele irar agregar um peso negativo. A saber, o conceito de ditador, também carrega essa historicidade pois, no mundo antigo especificamente em Roma, o ditador, não era um cargo ou uma posição negativa e sim, era dado em questões emergenciais que a sociedade romana estava enfrentando.

Como apresenta Bessarlaar (1962), "*seu interesse por questões comerciais*". A sua busca por melhores mercadorias o levou a construção de uma metodologia em Ver/Όψις, ouvir/Ἀκοη e por último apresentar a sua opinião/Gnome, sobre outros povos que os gregos estavam em contato, direta ou indiretamente, no mediterrâneo. Esse interesse somando-se condição financeira o levou navegar e produzir os seus nove livros, Histórias[111].

Qual é o significado da palavra História para Heródoto? "A palavra história (..) invenção de Heródoto, (..) termo ἵστορ (híst**o**r) (..) "investigar", como expressa o verbo, (..) ἱστορίαι(historiai), "investigações" (Oliveira.2015. p.39). Para cada livro que o pai da história[112] elaborou um *logos* próprio, ou seja, um discurso sobre um determinado povo.

Heródoto escreveu **nove livros**. Por serem muitos, apresentarei apenas uma breve uma síntese dos **livros I (Clio)**, **livro II (Euterpe)** e **livro III (Tália)** pois, é neles que o presente artigo propôs investigar. Sobre **o primeiro livro**, dedicado a musa *Clio*/história, na qual, o historiador jônico discorre sobre "inimizades entre os helenos e os bárbaros (..) raptos de mulheres (..) Io, Europa e Helena e a Guerra de Tróia" (Oliveira.2015.p.42). Ademais, Heródoto também discute sobre o rei Creso.

Sobre **o segundo e terceiro livro** BESSARLAAR (1962) comenta:

---

[111] Em resumo, cada arco da obra de Heródoto pode ser resumido: "Abertura referente à natureza da região; passagem em revista dos nómoi; menção dos tbomásia; enfim, história política. (Hartog.1999. p.245)

[112] "Pelo orador romano Cícero no século I a.C., em sua obra **Das Leis, I, 1**" (OLIVEIRA.2015. p.39).

> Expedição conquistadora contra o Egito; essa expedição ocasiona uma grande, digressão de Heródoto sobre o povo, as instituições, a cultura, a religião e a história do Egito, digressão que abrange o **livro II** na sua totalidade. **Livro III**, Heródoto narra os acontecimentos principais (..) da expedição persa contra os egípcios, (..) as perturbações (..) na Pérsia (..) morte de Cambises; (..) vencedor Dario, o organizador do Império dos persas. (Bessarlaar. 1962. p.16).

Os seus livros são um produto das suas viagens por quase todo o mediterrâneo. O que faz a sua obra ser diferente do seu mestre Hecateu de Mileto? Como pontua Momigliano (2019.p.67), "o primeiro é o dever de dar prioridade a registrar, e não criticar". O caráter humanístico na sua obra aparece no seu primeiro livro, Clio.

Em suas obras, o caráter humanístico do historiador grego é realçado além da sua vontade de querer preservar os acontecimentos do seu tempo: "Heródoto um homem único (..) curiosidade, paciência e humanismo. Ele nunca regozijou diante dos inimigos tombados, (..) nunca ditou à história em curso" (Momigliano. 2019. p.71). Discutir sobre Heródoto é também observar esses elementos que envolveram aspectos da sua vida.

Com a devida apresentação de Heródoto, agora será abordado sobre a vida e obra de Plutarco de Queroneia. Plutarco, não presenciou "uma Grécia livre". Ele vivenciou uma Grécia que estava a 250 anos sobre dominação romana. Sobre a vida de Plutarco, Oliveira (2006) comenta que:

> Na Grécia Oriental, situava-se Queronéia, (..) Beócia (..) vale das musas (..) Hesíodo encontrou a sua inspiração. (..) membros da nobreza beócia, Plutarco (..) nasceu em 45

> d.C. Aos vinte anos (..) Atenas (..) os fundamentos da retórica, da física, da matemática, da medicina, das ciências naturais, da filosofia e das literaturas grega e latina. A cidade da ática, conheceu Amônio de Lamptra[113] (..). Seu mestre egípcio. (OLIVEIRA.2006.ps.25 e 26).

Plutarco, escreveu além das **Vidas Paralelas** outras obras, cita-se: **Obras Morais** e de **Costumes**, ademais ao cânone de obras Morais, será utilizado a **Moralia, livro X,** pois, é nele que é debatido sobre as formas de governo. **As Vidas Paralelas** são um conjunto de "biografias", em sua maioria, de políticos e generais. "Na sua produção historiográfica, chegou a produzir *duzentos e vinte sete títulos*, dos quais *cento e trinta* não chegaram aos nossos dias" (Oliveira. 2006.p28). Durante a sua vida, além de estudar em Atenas, ele também foi o sacerdote por vinte anos no Oráculo de Delfos, o trabalho como sacerdote teve uma forte influência sobre o tipo de escrita e a sua relação para com os romanos[114].

A família de Heródoto presenciou uma Grécia "unida" contra as invasões Persas[115], no final da sua vida, ele presenciou o prelúdio da Guerra do Peloponeso (431–404 a.C). Qual era o

---

[113] **(Nota de rodapé retirada da obra citada)**: Segundo Jones, em 67 d.C., Amônio foi apresentado a Plutarco como líder filosófico e general hoplita durante a realização de uma cerimônia pública em Atenas. Jones relata (..) prestígio intelectual no governo de Nero. Ver C. P. Jones, "The Teacher of Plutarch", in Harvard Studies in Classical Philogy, Vol.71,1967, pp.205-213.

[114] "No governo de Trajano foi procurador de Acaia, embaixador e procônsul, (..) recebido ainda as honras do Imperador [por sua] (..) Obras Morais e Costumes" (OLIVEIRA.2006. p.28)

[115] Os Persas irão realizar duas invasões à Grécia continental, começando por Dario em Maratona (490.a.C.) e terminando na segunda incursão persa em Platéia (479.a.C.) pelo o seu filho Xerxes I.

mediterrâneo que Plutarco Viveu? Como discute Guarinnello (2013):

> O final da guerra entre os romanos trouxe a paz (..) para toda a extensão do império. A tarefa do longo reinado de Otaviano, agora cognominado Augusto (..). Um aspecto importante no que se refere à construção de uma unidade do Império está vinculada à posição do imperador. (..) um cargo legalmente regulado. (GUARINNELLO. 2013.p 136-141)

Plutarco viveu toda a sua vida no império na sua *Pax Romana*. A Pax romana, é o momento do início da Antiguidade Tardia[116] que as guerras civis entre os romanos, os triunviratos[117], terminaram dando o início a hegemonia romana em todo o mediterrâneo sobre o reinado de Augusto e o início do império romano. Para os gregos, esse será um momento de crise de

[116] Compreendo o início desse período como o final dos triunviratos, o primeiro e o segundo, e o início do reinado de Augusto.

[117] Os triunviratos, marcaram os últimos momentos da República romana (60.A.C) e o início do Império Romano. **O Primeiro Triunvirato** foi a coligação dos três homens, patrícios, mais importante de Roma, Pompeu, Crasso e Júlio César "os três juntaram recursos, poder, contatos e ambições para conseguir o que queriam a curto e também a longo prazo" (BEARD.2017.p.280). Com a morte de Crasso pelos Partas e a vitória de César sobre Pompeu em 48 a.C. Júlio César, tem como objetivo em se como ditador eterno. Ele é assassinado pelos senadores nos *Idos de Março*. **O Segundo Triunvirato**, foi o conflito entre os Cesarianos, Otávio e Marco Antônio, contra o senado e pela validação do testamento de Júlio César. Com a derrota do senado sobre o comando de Brutos e aliados. Otávio irar prevalecer sobre, Marco Antônio e Cleópatra VII em, 31.a.C., assumindo o título de *César* e de Imperador, primeiro cidadão.

identidade numa reelaboração desta dentro do império. Esse momento ficou conhecido como a segunda sofística[118].

Como comenta Oliveira (2014):

> A relativa Pax Romana favoreceu o imperador Augusto (..). Esse despontar da tradição literária grega (..) Segunda Sofística, expressão cunhada por Flávio Filóstrato. O termo aparece pela primeira vez em *Vida dos Sofistas*[119], datada entre os anos de 231 e 237 d.C. (OLIVEIRA.2014. p.54)

Quando Plutarco escreveu as suas obras ele está inserido nesse momento da história grega. Nas suas obras Plutarco "elogia a paz que os romanos trouxeram aos gregos" (Oliveira.2014. p.81). Ademais, a sua obra, não remete apenas em preservar o ideal grego, e sim, em apresentar um discurso que atraísse a elite romana, sobre os seus imperadores, senadores e outros indivíduos[120].

Nas suas *Vidas Paralelas*, é apresentado para o leitor a comparação de personagens romanos e gregos. Com esse discurso, "para demonstrar que gregos e romanos se assemelhavam de tal maneira que pareciam um só povo"

---

[118] Apesar do importante debate que Oliveira (2014), traz na sua obra, e os limites desse conceito, percebe ele como um instrumento importante para compreender a crise de identidade dos gregos.

[119] (Citação retirada da obra citada, **Plutarco e Roma: O mundo grego no império**.) "[..] os antigos gregos nomeavam sofistas não apenas aqueles oradores hábeis que brilhavam por sua eloquência, mas também os filósofos desenvoltos na apresentação de suas teorias (Vida dos Sofistas,484)" (Oliveira.2014. p.60).

[120] Em nenhuma das Vidas Paralelas, Plutarco, tem como objeto de pesquisa personalidades femininas, entretanto elas aparecem nas suas obras.

(Oliveira.2014. p.83). Na **Moralia[121], livro X**, ele realiza um debate sobre os regimes de governo: *Monarquia, Democracia e Oligarquia*, parecido com o debate que Heródoto realizou no seu **terceiro livro (Tália)** num "diálogo"[122] com os governantes persas, cita-se: Otanes, Megabizo e Dario.

O próximo tópico da pesquisa será uma análise sobre os proêmios de Heródoto e de Plutarco. Para a realização do debate, serão mobilizados os aportes de Certeau (1982), Hartog (1999) e Barros (2014), a fim de apresentar o campo metodológico, discutir a História Cruzada e os discursos que permeiam tanto a historiografia contemporânea quanto a grega, bem como analisar diacronicamente o saber historiográfico.

A história comparada: uma análise sobre os logoi de Heródoto e de Plutarco

O presente tópico terá como discussão metodológica sobre *a operação historiográfica* e a *História Comparada*. Desenvolver esta análise é importante para compreender como o historiador escreve e desenvolve a sua metodologia e os respectivos questionamentos que dialogamos no fazer historiográfico. Para iniciarmos o debate, será utilizado os teóricos, Certeua (1982), Hartg (1999) e Barros (2014).

---

[121] Sobre o Tratado OLIVEIRA (2018.p.151) comenta que: "traduzido por Da monarquia, democracia e oligarquia é o tratado de número 50 na lista de Máximo Planudes, um monge bizantino dos séculos XIII e XIV".

[122] Essa estrutura narrativa de apresentar diálogos entre os governantes não é algo exclusivo de Heródoto e de Plutarco pois, a filosofia utilizou muito esse recurso com as obras platônicas e o seu principal expoente, **A República**.

"Antes de saber o que a história diz de uma sociedade, é necessário saber como funciona dentro dela" (Certeua.1982. p.76). O historiador assim como os demais pesquisadores é fruto de um lugar, ou seja, o desenvolvimento das suas pesquisas e análises remete ao seu próprio tempo e espaço histórico. Toda escrita acadêmica e o seu resultado, a pesquisa, faz parte dessa relação.

Quais seriam as características de um texto histórico contemporâneo? Como apresenta Proust (2008.p.236), "um texto pleno, (..) própria construção (..). Ele possui uma coerência própria, sua estrutura, (..) uma argumentação e indica as teses que pretende demonstrar". É na academia, onde o pesquisador irá aprender as técnicas, teorias e o trabalho que ele deve desenvolver com o seu objeto de pesquisa.

Como o processo de pesquisa é iniciado? Para Certeua (1982.p.81 e 82) "história, tudo começa (..) separar, de reunir, transformar em "documentos" (..) trabalho é "científico" (..), primordialmente (..), pelo "estabelecimento das fontes" (..) por *técnicas transformadoras"*. As "*técnicas transformadoras*" partem da relação que o pesquisador desenvolve no decorrer da sua formação.

Comparar vidas, sociedades e regimes políticos é algo presente na historiografia ocidental[123]. Entretanto, é com a revista historiográfica francesa, *os Annales*[124], e os seus fundadores,

[123] Cito como precursor desse movimento, o historiador francês, Numa Denis Fustel de Coulanges, mais conhecido como Fustel de Coulanges e a sua obra, **Cidade Antiga** (1864).

[124] Revista econômica de estudos históricos econômicos e geográficos fundada em (1929), inaugurada por Marc Bloch e Lucian Febver trouxeram importantes formas de pensar a temporalidade histórica, Bloch com seu clássico livro **Os**

Marc Bloch e Lucien Febvre, que iram propor novas metodologias para a prática historiográfica. A história problema, é a pergunta que o historiador realiza para o seu objeto e o constante diálogo com outras ciências nascendo assim olhar antropológico para os seus objetos. Continuando no debate que Barros (2014.p.137) desenvolve sobre a História Cruzada:

> A história cruzada (..) objetos e problemáticas específicas (..). Assim (..) relação entre sincronia e diacronia, regimes de historicidade. Enfim, (..) o triplo procedimento de historicização: do objeto, (..) categorias de análises (..) entre o pesquisador e o objeto. (Barros 2014 *apud* Zimmermann e Werner 2003p: 90-91)

No campo da História Comparada como pontua Barros (2014.p.90), "escapam às metodologias comparatistas", ou seja, nas fórmulas desenvolvidas nessa área epistêmica, ainda pode apresentar um discurso que leve a uma *ilusão sincrônica*[125]. Toda escolha teórica e metodológica é passível desse limite como crítica, pois, nenhum recorte é axiomático, ele já nasce como um diálogo estabelecido com o circuito teórico na qual, é construído no seu labor acadêmico.

A principal diferença entre a História Cruzada para as outras metodologias que compõem a História Comparada, é o seu formato de cruz. Onde trabalhar com ela é procurar *as intersecções*, nesse caso o proêmio. Para uma observação mais objetiva segue o conceito elaborado graficamente por Barros (2014).

Reis Taumaturgos (1924) e Lucian Febvre **Martinho Lutero, um destino (1928)**.

[125] BARROS (2014.p.168)

Imagem 1: Representação teórica da história cruzada

Imagens de cruzamentos

Fonte: Barros. 2014. p.140

Como entender o seu formato? O formato de cruz, que a História comparada apresenta é importante para sairmos da linearidade de tempo, na qual, ele pode ser utilizado como exemplo para explicarmos a dinâmica que o historiador estabelece com o seu objeto de estudo.

"A escala nunca é neutra" (Barros, 2014.p.138), ela é o resultado de inúmeras escolhas que realizamos, conscientemente ou inconscientemente, no desenvolvimento da pesquisa na busca por resultados. Primeiramente serão debatidos os proêmios de Heródoto dos **livros I (Clio)** e **livro II (Euterpe).** Segue a tabela abaixo.

Tabela I: Os proêmios de Heródoto

HERÓDOTO
Livro I: Esta é a exposição da investigação de Heródoto de Túrio para que os acontecimentos passados não sejam extintos entre os homens com o tempo, e para que os feitos grandiosos e maravilhosos, uns realizados por helenos e outros por bárbaros, não fiquem sem glória, e

expor os motivos pelos quais guerrearam uns contra os outros. (**Livro I, Prólogo p.29)**
Livro II: 99. Até esse momento, foram minha visão, meu pensamento e minha investigação que contara, todos esses acontecimentos; e, a partir de então, vou contar relatos dos egípcios, conforme eu os ouvi deles; e haverá algum acréscimo a eles mesmos também pela minha visão. (**Livro. II.p.78**)

Dentre tantas informações colocadas nos seus proêmios, o que podemos extrair deles? Sobre o proêmio do **Livro I**, podemos apresentar três pontos: **1)** primeiramente Heródoto escreve em prosa (Besselaar.1962. p.7). A escrita colocada em *prosa* e não em *verso* já é uma estratégia, que será utilizada por outros historiadores, em distanciar da produção poética/épica. **2)** Heródoto irá procurar relatar os grandes feitos dos homens, sendo estes gregos ou bárbaros. Desenvolvendo esse tipo discurso ele pretende promover, todos os gregos em suas diversas polis. **3)** Heródoto não presenciou a guerra entre os Gregos e Persas, todavia, com a vitória grega, ocorrerá uma disputa pela a hegemonia[126] entre as duas cidades estados, Atenas (*Liga de Delos)*, e Esparta (*Liga do Peloponeso)*. Como foi apresentado, Heródoto está preocupado por questões comerciais, ou seja, a guerra não é lucrativa para a manutenção do comércio e das suas viagens[127].

[126] Guerra do Peloponeso (431–404 a.C)

[127] Como discute Oliveira (2014), Plutarco também irá apresentar um discurso pacifista.

O segundo Livro (Euterpe), e o seu proêmio, é talvez o livro mais analisado academicamente. É nele que Heródoto irá: Ver Όψις, ouvir/ Àκοη, e acrescentar a sua opinião/Γνώμη, sobre os egípcios como também os outros povos que iram aparecer nas suas investigações/Ιστορία. Para HARTOG (1999.p.297) entender essa metodologia faz parte *jogo da enunciação*, na qual, o Heródoto realizou nos seus livros.

Como foi apresentado, em cada livro, o historiador jônico realiza um *logos* específico sobre um povo, pois o objetivo da sua obra é falar o motivo que levou gregos e persas a lutarem entre si. Levando ao desenvolvimento de uma análise sobre outros povos que digladiaram contra a dinastia Aquemênida. Para Hartog (1999) é possível compreender essa enunciação como:

> Existe **um primeiro narrador**, onipresente e único sujeito da enunciação. Ele intervém na primeira pessoa do singular (eu sei, eu vi, parece-me...), mas usa também a primeira pessoa do plural: "medimos nós mesmos", "vimos nós mesmos", "tanto quanto sabemos", "no nosso conhecimento". **a segunda pessoa** (tu/ vós) não é atestada, deixando o destinatário na sombra. (..) "Nós" é o mundo em que se conta, em face do mundo que se conta — nós com relação a eles. (..) Enfim, **a terceira pessoa** é todo o resto, todos os que falam e dos quais eu falo, todos os que eu faço falar — mas também as narrativas que se falam (légetai), (Hartog.1999. p.298-299).

Heródoto com a sua ἱστορίαι/História, elabora uma narrativa própria para distanciar do pensamento puramente mítico. Na sua enunciação é apresentado para o leitor e ouvinte[128]

[128] No mundo grego antigo os épicos homéricos, Ilíada e a Odisséia, assim como os livros de Heródoto, Histórias, eram para ser lidos em público.

pelas nomenclaturas: Prosthéke/digressão[129], Νόμος/Nomos[130](leis) e as Θαύματα /THÔMA[131] (Maravilhas, curiosidades). Heródoto estabelece essa relação entre ser grego e o outro, onde o grego, Heródoto, é quem fala e enuncia.

Nos épicos homéricos e hesíodicos, a digressão é um elemento assim como na obra de Heródoto[132]. "À épica arcaica era o único modelo para uma narrativa sustentável de eventos grandiosos" (Duarte. 2014. p.86 *Apud* Boedeker, op. cit, p. 107). A diferença de Heródoto para Homero ou Hesíodo, é a mudança do interlocutor, como discute Duarte (2014):

> O relato sobre a infância de Ciro, ilustra bem esse ponto. Começa com um narrador em terceira pessoa, distante, onipresente e onisciente (..). o leitor se torna testemunha de fatos não documentados e o historiador faz com que cada agente explicite sua motivação (..) assim como Homero, com seus Eumeu e Euricleia, Heródoto concede a personagens simples papel importante em seu enredo (Duarte. 2014. p.94).

Para poder rivalizar, o historiador jônico, apresenta as THÔMA (Maravilhas, curiosidades) dos povos pelos quais Heródoto conheceu. Para Hartog (1999.p.250), "Avaliar, medir, contar são operações necessárias para a tradução do thôma no mundo em que se conta." O Thôma é uma medida (recurso) utilizado por Heródoto para medir, comparar, Όψις/*ver* ou

[129] HARTOG (1999.p.248)

[130] HARTOG (1999.p.241) "comparações classificatórias, (..) **nómoi** em geral: os lídios têm mais ou menos os mesmos costumes dos gregos".

[131] HARTOG (1999.p.245)

[132] Nos épicos, a digressão, é um elemento presente e importante, na qual, Heródoto conhecendo esta estrutura narrativa, utiliza em sua obra. Em Heródoto, a digressão aparece na história do rei Creso da Líbia.

observar. Discutirei agora sobre o proêmio Plutarco de Queroneia.

Como foi apresentado no primeiro tópico da presente pesquisa, Plutarco de Queroneia, é um historiador para os fins propostos deste debate. Entretanto, quando é analisada a sua obra ele sempre foi estudado como um texto filosófico ou biográfico. Para compreender essa relação entre *história* e *biografia* na antiguidade, é necessário apresentar alguns breves apontamentos que compõem este debate.

Para compreender a obra de Plutarco é necessário primeiramente entender o que era biografia no mundo antigo. Como pontua Silva (2008):

> A palavra "biografia" (..) primeira vez no século V d. C. e "autobiografia" (..) no final do século XVIII. (..) O termo "biografia", pode-se destacar: **o bios** (ou de vita sua, em latim) (..), exibe diferenças consideráveis em relação à noção moderna de biografia; **o encomium**, forma de discurso (..). (Silva.2008. p.69)

O termo biografia, como abordamos na contemporaneidade, não era refletido por Plutarco. Como ele irar apresentar no seu proêmio: "*não escrevemos histórias, mas vidas"*. Contudo, como observa Silva (2008.p.71) parafraseando Momigliano(2019), toda narrativa biográfica faz parte do discurso historiográfico. Assim como o proêmio de Heródoto e o seu debate em propor uma análise sobre os grandes feitos dos gregos e dos bárbaros, Plutarco propõem outro debate, que evoca uma memória social e histórica, todavia, o seu texto é uma análise sobre a vida de indivíduos e do seu caráter/*ethos*.

Desenvolver uma narrativa sobre biografia é necessário desvincular do tipo de discurso da sua época[133] pois, para Plutarco, a sua obra deve ir além desse debate[134] que parta do mero elogio ou da difamação. Para uma melhor apresentação e descrição colocadas por Plutarco no seu proêmio, a seguir, a tabela a abaixo[135]:

Tabela II: O proêmio de Plutarco

Plutarco
Escrevemos, neste livro, a Vida do rei Alexandre e a Vida de César, que desafiou Pompeu. Como único preâmbulo, dado o grande número de fatos que constituem a matéria, limitamo-nos a pedir aos leitores que não o censurem, se, em lugar de expor ampla e pormenorizadamente cada acontecimento, ou algum dos atos mais memoráveis, damos, aqui, apenas um simples sumário da maior parte deles. Com efeito, não escrevemos histórias, mas Vidas. Nem sempre, aliás, são as ações mais brilhantes as que mostram melhor as virtudes ou os vícios dos homens. (..) manifestações características da alma e esboçar de acordo com esses sinais, a vida dessas duas personagens, deixando a outros os grandes acontecimentos e os combates. (p.15)

[133] Oliveira(2006.p.58), Plutarco critica Estesímbrto de Tasos, biografo do século V a.C. (..). A crítica de Plutarco traz a lume sua atenção para com manipulações históricas (..) Elogio desmedido ou à difamação de um indivíduo.

[134] "são as ações mais brilhantes as que mostram melhor as virtudes ou os vícios dos homens."

[135] O proêmio não estar por completo

Quais são as estruturas narrativas que compõem a biografia e a sua diferença para produção histórica? Primeiramente, Heródoto e Plutarco, estão distantes por séculos. Heródoto nasceu no início do século V a.C e Plutarco, nasceu em 45 d.C., na primeira metade do século I d.C. Sobre o proêmio podemos apresentar **quatro pontos**: **1)** Assim como Heródoto e outros historiadores, Plutarco escreveu em prosa. **2)** O proêmio apresenta a comparação das vidas que ele propõe em discutir, *"a Vida do rei Alexandre e a Vida de César"*. **3)** É apresentado a sua definição e compreensão entre História e Biografia, *"não escrevemos histórias, mas vidas"*. Na qual, escrever sobre vidas, biografias, é "*principalmente, nas manifestações características da alma (..) a vida dessas duas personagens". Ou seja,* escrever sobre vidas é buscar no íntimo, as características da alma, para compreender e alcançar como a virtude/*areté* e a fortuna*/tyché,* agem na vida dos seus biografados. **4)** *"os grandes acontecimentos e os combates",* é a sua crítica sobre a historiografia do seu tempo e a principal temática, a Guerra[136].

O campo metodológico proposto, a História cruzada, inserido dentro da História Comparada, para propor uma análise sobre, Heródoto e Plutarco, e como a historiografia antiga assim como a contemporânea está em constante desenvolvimento. O último tópico da pesquisa será sobre a Plutarco e a sua obra, **Moralis, Livro X** e **o Livro III (Tália)** de Heródoto. É nesses livros que os historiadores apresentam um debate sobre os regimes políticos; Monarquia, Democracia e Oligarquia.

[136] Oliveira(2006.p.67), a conceituação do que era História estava relacionada ao registro dos grandes fatos políticos, como a guerra.

Emergência historiográfica e o ethos dos governantes

O presente tópico da pesquisa terá como objetivo discernir sobre as obras de Heródoto **Livro III(Tália)** e **Moralia Livro X** de Plutarco pois, é nelas que ambos discutem sobre as formas de governo: *Monarquia, Democracia* e *Oligarquia*. Quando compreendemos o **Livro III(Tália)** de Heródoto e **Moralia Livro X** de Plutarco somando ao debate realizado nas **Vidas Paralelas,** a sua profundidade argumentativa sobre a importância de debater sobre Caráter/**ethos**, Virtude/***areté*** e a *Fortuna*[137]***/tyché*** dos governantes é de extrema importância para compreender as atitudes do futuro governo.

Primeiramente, quando é analisada a obra Plutarquiana, como discute Momigliano (2019) e Oliveira (2006), ele é compreendido como um biógrafo. Quais são os possíveis pontos que possamos compreender um texto biográfico e a sua diferença no mundo antigo para o moderno? **1)** Todo texto biográfico, na leitura moderna dialoga direta ou indiretamente com a ciência histórica. No caráter moderno sobre biografia ela é identificada como uma narrativa sobre um indivíduo[138]. **2)** "Para a Antiguidade helenística não era exatamente assim a descrição biográfica não era necessariamente considerada histórica" (SILVA.2008.p.71). Como foi apresentado conhecimento

[137] Também pode ser traduzida para *Sorte* ou *fertilidade* das mulheres.

[138] Recentemente foi publicado a obra: **Brasil: Uma biografia (2015),** pelas historiadoras Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Murgel Starling. Onde o conceito de biografia não está atrelado a vida de um indivíduo e sim, a construção de um país. Outro livro bastante recente é: **SUS: Uma biografia (2024)** de Luiz Antônio Santini, Clóvis Bulcão. Em ambos os casos o conceito de biografia não está pensado para a vida de um indivíduo.

histórico para os antigos estava preocupado com os grandes feitos e uma memória social e histórica.

Plutarco realiza uma análise típica de um historiador. "Um trabalho de historiador na coleta, seleção e registro das informações colhidas das biografias (..). As ponderações sobre a escrita de suas biografias (..) entender, então, como Plutarco pensava História" (Oliveira.2006. p.23). Construir uma narrativa de indivíduo e o seu destino ligado ao seu povo é uma diretriz presente, desde da poesia antiga, passando por historiadores e filósofos.

Heródoto e Plutarco, assim como outros historiadores e filósofos, discutiram sobre política e suas formas de governo. Em Heródoto, em seu **terceiro livro (Tália)**, apresenta um diálogo envolvendo os três governantes persas após a revolta dos magos. Heródoto[139] diz:

> **LXXIX (80-82)**– Depois de haverem matado os magos (..) **LXXX** – Cinco dias depois (..) **Otanes**, (..) "Sou de parecer que não se deve, (..), confiar a administração do Estado a um único homem, (..) monárquico não é nem suave nem bom. (..). **LXXXI** – (..) **Megabizo** opinou pela oligarquia. (..) o povo, ao contrário, não usa a inteligência nem a razão (..). Quanto a nós, (..) homens virtuosos (..) só podem dar excelentes conselhos. **LXXXII** – **Dario** (..) grau possível de perfeição, o monárquico (..) superior aos outros dois, (..) o governo de um único homem, quando este é um homem de bem. (Heródoto. p.101-102)

[139] O "diálogo" que Heródoto apresenta, utilizando os líderes Persas é mais longo, todavia, a apresentação dele é importante para localizar o debate que Plutarco realiza na sua obra, **Moralis-Livro X**, onde ele cita a passagem apresentada.

Em Plutarco, não encontramos esse tipo de debate[140] na sua obra **Vidas Paralelas,** ele está presente no seu outro conjunto de obras, **Moralia Livro X,** onde ele comenta o trecho citado de Heródoto. Sobre a **Moralia,** podemos definir "pelo caráter didático de seus escritos, (..) resultam de lições ministradas (..) aos seus alunos em Roma e no sul da Itália" (Oliveira.2018. p.150). O seu livro, **Moralia Livro X,** envolve um debate sobre as distintas formas de governo onde é descrito por serem os governos mais comuns no mediterrâneo.

Plutarco diz:

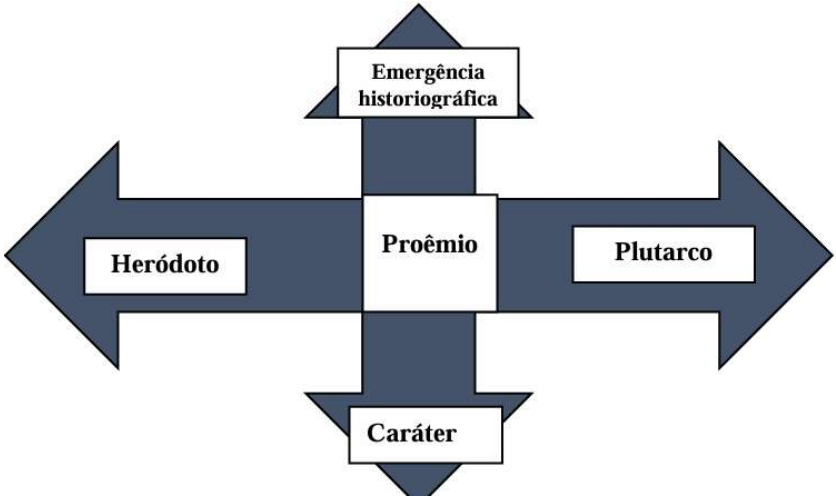
> A politeia é definida como uma ordem e constituição de um Estado, que dirige os seus negócios (..), existem três politeia (..) monarquia, oligarquia, e democracia, (..) comparação é dada **por Heródoto** (..) **terceiro livro**. Eles parecem ser as formas mais típicas. (Plutarco,**826E**. p.307)

O conceito chave para entender esse tratado é a ***Politeia***. É nela que Plutarco irá se referir como: **1)**"vida política"(826D); **2)** "preceitos políticos" (826B); **3)** "a melhor forma de governo"(826D); **4)** "cidadania"(826C.2); **5)** "a vida de um homem político" (826D); **6)** política ou atividade Política (826D).

Depois dessa apresentação sobre as ***Politeia***, Plutarco discorre sobre as formas de governo. "**Os persas** instituíram uma monarquia autocrática e isenta das prestações das contas públicas, e **os cidadãos espartanos** (..) oligarquia aristocrática rígida, e **os atenienses**, uma democracia autônoma e pura" (PLUTARCO.826F.p.308). Como foi discutido, a metodologia selecionada foi a História cruzada e do seu formato de cruz. Para uma melhor observação, segue a imagem abaixo:

[140] Assim como Heródoto também encontramos diálogos

Figura 2: História Cruzada diálogo entre Heródoto e Plutarco



Como a imagem apresenta, todo o debate partiu-se primeiramente dos historiadores e suas obras. Quando analisamos os seus proêmios percebemos que ambos dialogam e discutem com a historiografia do seu tempo. Heródoto dialoga diretamente com o seu mestre, Hecateu de Mileto, e os textos épicos da sua época. E por último, a sua hipótese, "*Gregos e Bárbaros* (..) *a razão por que Entraram Em Guerra Uns Com Os Outros*" (Heródoto.2015.Prólogo.p.29). Plutarco, inicia com os nomes das vidas dos biografados, Alexandre e Júlio César, a sua compreensão de História e a sua hipótese, "*manifestações características da alma e esboçar de acordo com esses sinais, a*

vida dessas duas personagens, deixando a outros os grandes acontecimentos e os combates" (Plutarco.2016.p.15*).* Por que, a respectiva análise desenvolvida no decorrer deste artigo, sobre a obra plutarquiana, pode ser compreendida como uma emergência historiográfica no mundo romano?

Para alcançarmos essa resposta é necessário compreender as instituições[141] romanas. Sobre o senado romano Bobbio (1998), parafraseando Mommsen[142], discute sobre o senado, os cargos e as suas respectivas funções:

> Formulada por Mommsen. Elas dividem em ordinárias e extraordinárias (...). Entre as Magistraturas ordinárias e permanentes. As Magistraturas extraordinárias (...) *A ditadura* se recorria nas horas de maior perigo para o complexo estatal, mediante uma investidura direta por parte dos cônsules e não através de eleições comiciais (Bobbio. 1998. p.1111).

Além do senado, outras instituições organizam a sociedade romana com as assembleias. "Assembleias romanas (...) competem (...) conjunto de decisões: (...) cargos públicos, por intermédio das eleições dos magistrados; em julgamentos criminais para certos delitos; na votação de leis ou plebiscitos" (Corassin.2006.p.279). Sobre as assembleias Momigliano (2011.p.23) observa que, "cada tribo incluía cúria. (..) 30 cúrias, reunidos, constituíram uma assembleia, (..) que antes da criação dos comícios (..) era a única assembleia de todo o povo

[141] Compreendo instituições como uma organização política e social que tem como diretriz, organizar um setor da sociedade.

[142] Christian Matthias Mommsen (1817-1903), foi um historiador Alemão do século XX sua obra, **História de Roma**, ganhou o prêmio Nobel de 1902.

romano[143]". A votação acontecia com a reunião das três tribos, Tizii, os Ramni e os Luceri[144], que compunha os romanos.

É nessa organização administrativa e política que Roma estava organizada. "por período republicano (...) vai de 509, data tradicional da queda da monarquia, ao principado de Augusto" (Bobbio. 1998. p.1109). Na divisão de classes, os romanos estavam distribuídos em dois grandes grupos, Patrícios e Plebeus. Anteriormente às Guerras Púnicas (264 A.c-146 a.C), a plebe enfrentou disputas com a classe patrícia como *Revolta do Monte Sagrado* (494.a.C.), na qual levou a criação do tribuno da plebe. Com o tribuno, a plebe, adquiriu outros direitos e o mandato de cônsul[145] foi dividido[146].

Sobre a figura do imperador e o seu cargo, Guarinello (2013) comenta que:

> Um aspecto importante (..) à construção (..) unidade do Império está vinculada à posição do imperador. Nunca (..) cargo legalmente regulado (..). A plebe de Roma, (..), perdeu seu poder legislativo e foi acolhido pela clientela de Augusto, (..) abastecimento de trigo, gratuito ou mais barato. (Guarinello. 2013. p.141)

---

[143] (**texto original, em italiano**) "Ogni tribù comprendeva lO curie. Le 30 curie, radunandosi insieme, costituivano un'assemblea, i comizi cur-iati. che prima della creazione dei comizi centuriati (v.oltre) era l'unica assemblea dell'intero popolo romano" (Momigliano. 2011. p.23).

[144] (**texto original, em italiano**) "Patrizi e plebei erano però ugualmente compresi nelle tre tribù, in cui la popolazione di Roma era divisa: i Tizii, i Ramni e i Luceri" (Momigliano. 2011. p.23).

[145] Sobre as funções do Côsul "O (..) cônsul tinha o direito de convocar o serviço da juventude romana e de punir uma desobediência obstinada ou covarde com as penalidades mais severas (..), confiscando-lhe as propriedades e convertendo-o em escravo vendável" (Gibbon. 2005. p.79).

[146] A lei que obrigava os dois cônsules foi a Lei **Licínia Sêxtia.**

O primeiro imperador romano, foi Otaviano que mudara o seu nome para Augusto. O seu reinado nasceu após guerras civis, os triunviratos. No segundo triunvirato, Otávio agora Augusto César, iniciou o seu principado. Como comenta Woolf (2017.p.216), "O primeiro Império de principado, (..) o termo *princips*, primeiro cidadão". O novo imperador, iniciou os seus projetos para consolidar a sua autoridade e carisma junto a sociedade romana.

Para Gibbon(2005.p.77) é pontuado que, "todas as barreiras da Constituição romana haviam sido arrasadas pela vasta ambição do ditador, todos os obstáculos extirpados pela mão cruel do triunvirato". Augusto irá transformar a sociedade romana, através da violência política, onde cada opositor político enfrentado, foi assassinado ou exilado[147] e a plebe colocada na sua clientela. É com o império que as instituições romanas começam a perder a sua autonomia e força política.

Sobre a progressiva perda de funções e o prestígio que o Senado detinha, Woolf (2017.p.227) aponta que, "O Senado (..), perdeu progressivamente as suas funções: raramente (..) embaixadas no Senado após o século I d.C. e, (..) II, as leis (..) autoridade do imperador, não de decretos senatoriais". Plutarco, como foi discutido, viveu num mediterrâneo governado por Roma e os seus imperadores.

Discutir sobre a vida de pessoas públicas sobre o caráter/**ethos**, virtude/***areté*** e a eventual fortuna***/tyché,*** apresenta o "limite" do conhecimento e do debate histórico e político da sua época. Considero que o discurso de Plutarco, sobre o saber

[147] A título de citação, temos o poeta romano, Ovídio, que no exilio produziu a sua obra: Tristezas.

historiográfico do seu tempo, não proporciona espaço para o enfrentamento de novas questões. Onde discutir apenas sobre os grandes feitos ou a mera difamação, não é suficiente para entender a nova dinâmica política e social.

Considerações finais

O presente artigo teve como prerrogativa discutir os historiadores Heródoto de Halicarnasso e Plutarco de Queroneia. Para desenvolvermos esta análise, foi debatido aspectos das suas vidas e obras ademais, o debate historiográfico que ambos estavam envolvidos.

O debate percorreu em discutir questões que participam do fazer historiográfico na contemporaneidade, assim como Heródoto e Plutarco, elaborar uma pesquisa histórica carrega questões como; *escrita*, *metodologia* e *hipótese*. Para compreender os historiadores gregos e as suas respectivas obras, foi analisado o proêmio pois, é nele que aquele que dialoga com a Clio, discute e organiza o seu método de investigação.

Os *sinais de espírito,* assim como o *Ethos/caráter* não é a sua metodologia e sim, a sua pergunta (hipótese) que Plutarco elabora na construção do seu *Logos/discurso*. Assim como Heródoto, *razão por que entraram em guerra uns com os outros.* **As vidas paralelas** de Plutarco, parte então dessa prerrogativa, entender o caráter do governante para compreender o futuro governo.

Para Levitsky E Ziblatt (2018.p.150 e 151), no debate sobre a democracia estadunidense nos seus últimos anos. É apontado que a ascensão do Trumpismo começou antes, “o

problema não começou com Trump (..) começou décadas atrás (..). Nas eleições legislativas de 1978 (..) Geórgia, um jovem Newt Gingrich (..) Ele descrevia o Congresso "corrupto" e "doente". Questionava o patriotismo de seus rivais democratas". Assim como no mundo antigo, a funcionalidade das instituições depende do caráter/***Ethos*** e da vontade de quem as governa. Plutarco, não queria criar uma nova tradição historiográfica, e sim, ele compreendia que o discurso dos grandes feitos, guerras e construções como discutia Heródoto não é mais o suficiente para entender a sociedade e o atual momento histórico, o império romano.

Referências

BARROS, José D` Assunção. **História comparada** Edt. Vozes. 2014.

BESSELAAR, Jose' Van Den. Heródoto, o pai da história. **Revista de história**. Vol. XXIV. 1962.

BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga.** Trad. Luis Reyes Gil – 1. ed. – São Paulo: Planeta, 2017.

BOBBIO. Norberto, **Dicionário de política I** Trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. Trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. - Edit. Universidade de Brasília, 1 ed., 1998.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história.** Trad. Maria de Lourdes Menezes Revisão Técnica: Arno Vogel - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

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

DUARTE, Adriane da Silva. A digressão como recurso narrativo em Homero e Heródoto. **Gêneros poéticos na Grécia antiga.** 2014

GIBBON Edward, **Declínio e queda do império romano.** Trad. José paulo paes. Edt. Companhia de Bolso. 2005

GUARRINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga** – São Paulo: Contexto, 2013.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro.** Trad. Jacyntho Lins Brandão**.** Edt. UFMG – Belo Horizonte. 1999.

LEVITSKY, Steven e ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem.** Trad: Renato Aguiar. Prefacio: Jairo Nicolau Edt. Zahar 2018.

MOMIGLIANO, Arnaldo **As raízes clássicas da historiografia Moderna.** Trad**.** Maria Beatriz Borsa Florenzano, Edt. Unesp, São Paulo, 2019

MOMIGLIANO, Arnaldo **Manuale di storia romana**. Attilio Mastrocinque. Edt. Universita UETET. 2011.

OLIVEIRA**.** Maria Aparecida Silva. **Plutarco e Roma: O mundo grego no império.** Pref. Fábio Vegara Cerqueira. São Paulo, Edt. Universidade de São Paulo, 2014.

OLIVEIRA**.** Maria Aparecida Silva. **Plutarco Historiador: Análise das biografias espartanas**. São Paulo, Edt. Universidade de São Paulo, 2006.

OLIVEIRA**.** Maria Aparecida Silva. Heródoto e suas histórias**. Revista de Teoria da História** Ano 7, Número 13, Junho/2015. Universidade Federal de Goiás ISSN: 2175-5892.

OLIVEIRA**.** Maria Aparecida Silva. Plutarco**:** Da monarquia, democracia e oligarquia. **MYTHOS – Revista de História Antiga e Medieval** 2018, Ano II, Número II – ISSN 2527-0621.

PROST, Antoine, **Doze lições sobre a história** Trad**.** Guilherme João de Freitas Teixeira Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

SILVA**,** Uiran Gebara. A escrita biográfica na antiguidade: Uma tradição incerta. **Politeia: Hist. e Soc.,** Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.

WOOLF Greg, **Roma: A História de um império.** Trad**.** Mario Molina Edt. Cultrix. 2017

Fontes:

HERÓDOTO, **Histórias. Livro I – Clio**. Trad. Introdução e Notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

HERÓDOTO, **Histórias. Livro II –Euterpe** Trad. Introdução e Notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

HERÓDOTO, **Histórias. Livro III –Tália** Trad. Pierre Henri Larcher. Versão para Ebook- ebooksBrasil, 2006. <https://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html#larcher > (Acessado em Agosto. 2024)

PLUTARCO **Alexandre e César: As vidas comparadas dos maiores guerreiros da Antiguidade**; prefácio de Mário da Gama Kury; tradução de Hélio Vega. - [4. ed.] - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016

PLUTARCO **On Monarchy, Democracy, and Oligarchy. Moralia**. Vol. X. Translated by Harold North Fowler. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1969.

INDICE REMISSIVO

A

Alexandre Magno, 5, 11, 130, 135, 289, 290, 293
Antiguidade Tardia, 5, 10, 15, 235, 236, 237, 247, 248, 249, 349, 363, 371, 400
Ari Þorgilsson, 5, 10, 187, 192, 202

C

cinema, 5
Coluccio Salutati, 4, 9, 58, 59, 65, 87, 88, 89, 91
conquista, 23, 30, 48, 223, 290, 291, 293, 295, 313, 316, 327
Conquista, 393
continuidade, 7, 45, 121, 128, 247, 249, 280

D

diplomacia, 5, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 225, 229, 279, 289, 312, 321
Diplomacia, 11, 49, 56

E

Egito Antigo, 311, 318
emancipação feminina, 252
Ensino de História, 404

F

Florença, 59, 60, 62, 65, 66, 68, 78, 85, 301
Fórum de Augusto, 9, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 138, 140

G

gênero, 6, 8, 11, 18, 80, 152, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 187, 188, 190, 253, 256, 258, 262, 265, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 351
Gênero, 11, 325, 340, 341, 359, 360, 362, 363
Gladiadores, 10

H

hagiografia, 10, 25, 189, 194, 334, 336, 337, 339, 344, 350, 357, 358, 361
Hagiografia, 6, 11, 187, 188, 336, 361, 362, 363

Heródoto, 6, 11, 267, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 390, 391, 392, 393
historiografia, 10, 155, 159, 161, 167, 179, 181, 184, 188, 189, 197, 235, 253, 254, 268, 277, 278, 280, 281, 286, 364, 366, 367, 373, 374, 382, 386, 392
Historiografia, 235, 274, 401

I

Império Kushita, 5, 11, 313, 315, 316, 321, 322, 323, 325
Império Romano, 12, 13, 15, 31, 234, 237, 238, 246, 251, 339, 352, 371, 400, 402, 403
inquisição, 286
Inquisição, 274, 275, 278, 281, 283, 287
Islândia Medieval, 5, 10, 190, 194

L

limpeza de sangue, 5, 268, 272, 277, 280, 283, 285, 286

M

Maghreb, 5, 10, 212, 215, 223, 229
Medievo, 4, 166, 171, 172, 308, 339, 346, 363
memória, 4, 8, 9, 12, 111, 112, 121, 124, 125, 135, 136, 139, 140, 338, 380, 384
Monacato, 13
Moral Cristã, 10
mulheres romanas, 254, 256, 257, 259, 266
Mundo Islâmico, 10

N

nestorianismo, 94, 107
Nestorianismo, 94, 107, 108

P

Palestina, 4, 8, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 96, 212
Península Ibérica, 4, 8, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 218, 224, 226, 269, 277, 281, 282
Plutarco, 6, 11, 364, 365, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 377, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 389, 390, 391, 392, 393
poder episcopal, 6, 11, 351
Poder Episcopal, 11, 351, 363
poder simbólico, 4, 8, 145, 146, 151, 162, 164
Poder Simbólico, 9, 145

R

Rabban Bar Sawma, 4, 9, 95, 96, 100, 103, 104, 108
reinos cristãos, 4, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 54, 55
Reinos Cristãos, 8
República Romana, 5, 10, 145, 252
ruptura, 7, 89

S

Salústio, 4, 9, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163

T

tradição judaica, 5, 169, 172, 178
Tradição Judaica, 9

V

viagens, 4, 5, 9, 10, 12, 92, 96, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 211, 223, 229, 336, 369, 377
Viagens, 10
virtude cívica, 4, 8, 9

X

XXV Dinastia, 11, 315, 317, 318, 321, 325

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

Kalianna Tolentino Lenzi Soares

Graduanda do curso de História da Ufes (Universidade Federal do Espírito Santo).

Larissa Rodrigues Sathler

Doutoranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Atualmente desenvolve a pesquisa Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc. V), sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e com o auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes).

E-mail: *lary.sath@gmail.com.*

Lívia Maria Albuquerque Couto

Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (PROHIS/UFS). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (PPGHistória/ UFPE). Integrante dos Grupos de Pesquisas *Dominium*: Estudos sobre Sociedades Senhoriais (CNPq/UFS) e LEME: Laboratório de Estudos Medievais (UFPE). Bolsista CAPES.

E-mail: *couto.livia@gmail.com*

Lucas Barbosa Gomes

Licenciado em História (UFF) e Mestrando em História Social (PPGH-UFF). Integrante do Laboratório de Estudos Republicanos (LER).

E-mail: *lucasbarbosagomes@id.uff.br*

Lunna Sant' Anna Souza

Graduanda em História (UFES) Aluna de Iniciação científica.

E-mail: *souzalunnasantanna@gmail.com*

Luiz Felipe de Souza Santos

Graduando em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: *luizfelipesantos1702@gmail.com*

Luiza Santana Locatel Araújo

Mestranda em História Social e graduada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia (LETHIS / UFES)

E-mail: *luizalocatel.hist@gmail.com*

Macsuelber de Cássio Barros da Cunha

. Doutor pelo Universidade Federal de Goiás – UFG. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-GO). ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9448-8734.

E-mail*: macsuelber@hotmail.com*

Maicon Eduardo de Oliveira Pimentel

Mestrando em História Social na Universidade Estadual de Londrina (UEL), sob a supervisão do Prof. Dr. Lukas Gabriel Grzybowski.

E-mail: *m.eduardo.pimentel@uel.br*

Manuela Aguiar Damião de Araújo

Doutora em Literatura e Interculturalidade, Universidade Federal da Paraíba

E-mail: *aguiarmanuela4@gmail.com*

Maria Laura de Azevedo Lopes

Graduanda em História Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: *maria.azevedo.702@ufrn.edu.br*

Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho

Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Orientado pelo Profº Drº Lukas Gabriel Grzybowski. Bolsista CAPES. Lattes: 4887484007598453. ORCID: https://orcid.org/0009-0005-3762-5869.

E-mail: *pedrobuzzobotelho@gmail.com*

Thais Lopes Sobrinho

Graduanda do curso de História da Ufes (Universidade Federal do Espírito Santo).

Tiago Gonçalves

Licenciado em História pela Universidade do Minho e, atualmente, mestrando em História Moderna na Universidade de Coimbra, Portugal.

E-mail*: tiagogoncalves024@gmail.com*

Thiago Henrique dos Passos Felix

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), na linha de pesquisa Estado e Políticas Política sob a orientação do professor Dr. Gilvan Ventura da Silva e bolsista Capes/Cnpq. Graduado em Licenciatura em História (2023) pela UFES, é vinculado ao Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/ES)

E-mail: *thiagopassos12.26@gmail.com*

Vilma Fátima Freire Caldeira

Graduada em Arqueologia pela UERJ-RJ. Especialista em História Antiga e Medieval pelo NEA-UERJ-RJ. Especialista em Arqueologia e Patrimônio pela FAVENI-SP e MBA em Museologia pela Universidade Estácio de Sá-RJ.

E-mail: *caldeiravilma019@gmail.com.br*

Sérgio Vinícius Lyrio Ganda

Graduando em História (UFES) Aluno de Iniciação Científica. Membro do Laboratório de História Regional do Espírito Santo e Conexões Atlânticas (LACES)

E-mail: *lyrioganda1@gmail.com*

Wendell dos Reis Veloso

Doutor em História. Professor Adjunto de História Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador associado ao PEM-UERJ/UFRJ; ao ATRIVM-UFMS; ao LabQueer-UFRRJ; e ao Agios-UFF.

E-mail: *wendell.veloso@uerj.br*

Wollemberg Felix Diniz

Graduação em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA), membro dos grupos *Studium* PUC-MG, *Disdasko*, Grupo de Estudo em Ensino de História Antiga da UERJ e do *GELIC*, Grupo de estudos de Literatura Clássica, vinculada a URCA. Professor da Rede Estadual de Pernambuco-PE

E-mail: *wollembergfelix@gmail.com*