Revista Diálogos Mediterrânicos



Dossiê
"A Antiguidade Tardia: o alvorecer de um conceito historiográfico"

NEMED - UFPR

Número 5
Novembro/2013
ISSN 2237-6585

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
EQUIPE EDITORIAL

EDITOR GERENTE

Profa. Dra. Marcella Lopes Guimarães, Universidade Federal do Paraná, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Dennison de Oliveira, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Profa. Dra. Marcella Lopes Guimarães, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Profa. Dra. Fátima Regina Fernandes, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná, Brasil

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Hans-Werner Goetz, Universität Hamburg, Alemanha
Prof. Dr. Saul António Gomes, Universidade de Coimbra, Portugal
Profa. Dra. Aline Dias da Silveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Prof. Dr. Stéphane Boissellier, Université de Poitiers, França
Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás, Brasil
Profa. Dra. Renata Cristina Nascimento, Universidade Federal de Goiás, Brasil
Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil
Prof. Dr. Gerardo Fabián Rodríguez, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina
Profa. Dra. Ana Paula Magalhães, Universidade de São Paulo, Brasil
Profa. Dra. Maria Filomena Pinto Da Costa Coelho, Universidade de Brasília, Brasil
Profa. Dra. Maria Cecilia Barreto Amorim Pilla, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil
Prof. Dr. José Carlos Gimenez, Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Prof. Dr. Cássio da Silva Fernandes, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil
Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Prof. Dr. Leandro Duarte Rust, Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil
Prof. Dr. Marcos Luis Ehrhardt, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Profa. Dra. Armênia Maria de Souza, Universidade Federal de Goiás, Brasil

EQUIPE TÉCNICA

Prof. Doutorando André Luiz Leme, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Profa. Mestre Fernanda Maria Matos da Costa, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

FOCO E ESCOPO DA REVISTA

A **Revista Diálogos Mediterrânicos**, vinculada ao **Núcleo de Estudos Mediterrânicos** da Universidade Federal do Paraná, tem como principal missão à difusão do conhecimento historiográfico relativo a realidade do mundo mediterrânico na diacronia histórica, desde a Antiguidade até a contemporaneidade. Tal iniciativa é amparada por objetivos definidos, como o de incentivar a produção acadêmica – científica qualificada e, conseqüentemente, incrementar o debate e o intercâmbio entre especialistas nas áreas das Ciências Humanas que tenham como motor de suas investigações a História do mundo mediterrânico. Trata-se duma publicação vocacionada ao espaço científico, sendo destinada à divulgação de artigos e resenhas de mestrandos, mestres, doutorandos e doutores que devem ter como tema central a História na realidade mediterrânica.

Todos os trabalhos deverão ser encaminhados pela página web http://www.dialogosmediterranicos.com.br, através do sistema Open Journal Systems que favorece a ocorrência duma avaliação criteriosa e séria por parte dos pareceristas e dos autores de artigos e resenhas. Para tanto é essencial que cada autor realize seu cadastro no sistema, seguindo os passos informados. Os trabalhos serão enviados para sessões específicas – Dossiê; Artigos Isolados; Resenhas; Entrevistas – e sua publicação será realizada conforme a avaliação dos pareceristas.

CONTATO PRINCIPAL

Núcleo de Estudos Mediterrânicos
Universidade Federal do Paraná

Endereço: Rua Gal. Carneiro, 460.
Prédio D. Pedro I, 7º andar, sala 715.
Centro - Curitiba - Paraná – Brasil
CEP 80060-150

Telefone: 55 (41) 3360-5416 / 3360-5417

E-mail:
revistadialogosmediterranicos@hotmail.com
nemedufpr@hotmail.com

SUMÁRIO

EDITORIAL

Editorial da Revista *Diálogos Mediterrânicos 5* **8**
Marcella Lopes Guimarães

DOSSIÊ

"A ANTIGUIDADE TARDIA: O ALVORECER DE UM CONCEITO HISTORIOGRÁFICO"

Apresentação ao Dossiê **11**
Renan Frighetto

A morte do mártir cristão como uma morte heróica: Repensando algumas Homilias de Basílio de Cesaréia **14**
Ana Teresa Marques Gonçalves

Um homem renegado pelo pecado. A penitência de Milão e as relações entre a Igreja e o Império no final do IV século. **33**
Marcus Cruz

Estátuas e vida cívica: o caso da *Tuscia et Umbria* na Antiguidade Tardia **48**
Carlos Augusto Ribeiro Machado

Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: Uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia **64**
Gilvan Ventura da Silva

ARTIGOS

Las mujeres griegas y su proceso de integración política **82**
Arminda Lozano

Quando o pregador ensina a governar: a literatura política dos frades Mendicantes nos reinos ibéricos (séc. XIII) **94**
André Luis Pereira Miatello Correio

A recriação de Florença por Giovanni Boccaccio através do *Decameron* (1349-1351) **118**
Ana Carolina Lima Almeida

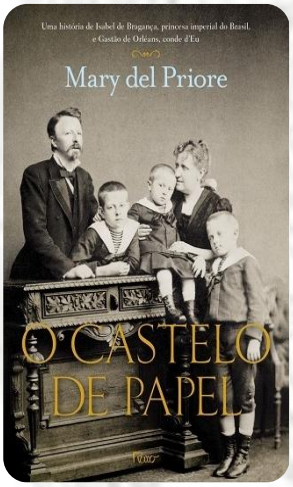
D. Afonso IV e o gládio espiritual: a coroa portuguesa e as imunidades episcopais (Séc. XIV) **132**
Armênia Maria de Souza

A educação feminina e seus conflitos: a atuação de religiosas francesas em contraste com os programas pedagógicos do século XVII **153**
Beatriz Polidori Zechlinski

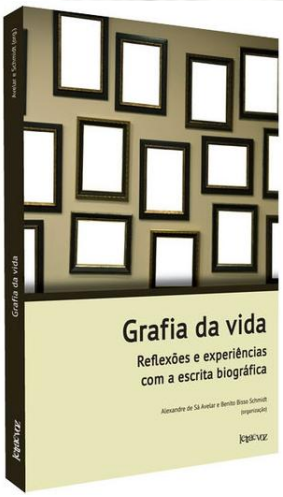
HOMENAGEM

Novos ramos de velho tronco. Relações de poder na Península Ibérica e no norte de África a partir da escrita cronística e chancelar (Séc. XV). **177**
Daniel Augusto Arpelau Orta

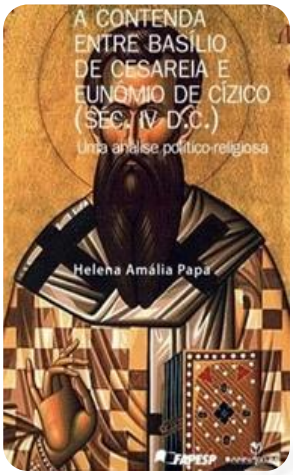
RESENHAS



DEL PRIORE, Mary. *O Castelo de Papel: uma história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d'Eu*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, 320p. **195**
Carmem Silvia da Fonseca Kummer Liblik



AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (Org.). *Grafia da Vida: Reflexões e Experiências com a escrita biográfica*. São Paulo: Letra e Voz, 2012, 248p. **201**
Natasha Santos Correio



PAPA, Helena Amália. *A contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV D.C.): uma análise político-religiosa*. São Paulo: Annablume, 2013, 218p. **207**

Cynthia Maria Valente

NORMAS DE PUBLICAÇÃO **212**

EDITORIAL

Editorial da Revista *Diálogos Mediterrânicos 5*

Marcella Lopes Guimarães
Universidade Federal do Paraná
NEMED - Núcleo de Estudos Mediterrânicos

A forma como os estudos da Antiguidade Tardia encontram legitimidade e pujança entre os grupos de pesquisa brasileiros em História revela-se na escolha realizada para o dossiê, organizado pelo Prof. Dr. Renan Frighetto. Responderam ao chamado da revista especialistas que cobriram a realidade mediterrânica da Península Itálica, bem como a de seu oriente, entre a Síria e a Turquia. Os textos focalizam práticas culturais, sociabilidades e poderes que provam a complexidade desse contexto de transformações e permanências culturais e políticas.

Seguem o dossiê: um artigo dedicado à Antiguidade e à revisão do papel da mulher no mundo clássico e helenístico, escrito pela Profa. Dra. Arminda Lozano, Catedrática da Universidade Complutense, e três artigos de medievalistas brasileiros, Prof. Dr. André Miatello e Profas. Dras. Ana Carolina Almeida e Armênia de Souza, que se dedicaram ao contexto ibérico e italiano, seja nas relações entre igreja e monarquia, seja nas relações entre os mendicantes ou ainda na sociabilidade urbana, através da representação literária de Giovanni Boccaccio. O texto da Profa. Dra. Beatriz Zechlinski lembra a leitores e colaboradores que, ainda que a revista *Diálogos Mediterrânicos* tenha sido fundada por especialistas do mundo tardo-antigo e medieval, recebe contribuições que independem da diacronia, irmanadas na discussão da cultura multifacetada de homens e mulheres que trocaram/trocam experiências e transportaram/transportam a si mesmos, haveres, sonhos e armas no Mediterrâneo. Nesse sentido, sugiro o retorno a *Diálogos 3*, voltada ao mundo contemporâneo.

Esta *Diálogos Mediterrânicos 5* organiza também uma justa homenagem. No editorial 4, o Professor Renan Frighetto se referiu à perda irreparável de dois colegas pesquisadores da UFPR, um deles era membro discente do NEMED, Daniel Augusto Arpelau Orta. Neste número, publicamos um de seus últimos artigos, que foi apresentado em Portugal, no importante evento *Portugal medieval visto do Brasil. Diálogos entre medievalistas lusófonos*, organizado pelo IEM (Instituto de Estudos Medievais) e realizado em Lisboa, Coimbra e Santa Maria da Feira. Ressalto que o Programa de Pós-Graduação em História da UFPR outorgou a Daniel o título de Doutor *post-mortem*, neste segundo semestre de 2013.

A diversidade das obras resenhadas evidencia a saúde da pesquisa histórica brasileira, com dois textos dedicados à biografia: tanto no que se refere à apresentação da pesquisa histórica, com a recente obra de Mary Del Priore, *Castelo de Papel*, quanto no que toca à reflexão sobre o gênero de composição, com *Grafia da vida*, e um resultante da dissertação de Mestrado da pesquisadora Helena Amália Papas.

Com honra e entusiasmo assumo o papel de editora da revista *Diálogos Mediterrânicos* depois do trabalho desbravador do Prof. Renan Frighetto, a quem também agradeço a confiança. Ressalto a felicidade de poder continuar a contar com o apoio do Prof. Me. André Luiz Leme, fiel escudeiro da publicação desde o primeiro número, e saúdo a chegada da Profa. Ma. Fernanda Mattos para nossa navegação. Que tenhamos bons ventos e boa leituras!

Curitiba, 16 de dezembro de 2013.

DOSSIÊ

"A ANTIGUIDADE TARDIA:
O ALVORECER DE UM CONCEITO HISTORIOGRÁFICO"

Apresentação ao Dossiê "A Antiguidade Tardia: o alvorecer de um conceito historiográfico"

Renan Frighetto
Universidade Federal do Paraná
NEMED - Núcleo de Estudos Mediterrânicos

O dossiê que vem à luz nesse número da *Revista Diálogos Mediterrânicos* foi idealizado a partir de um questionamento que intriga e, ao mesmo tempo, fascina o ambiente historiográfico desde o final do século XX e os começos deste século XXI: como nós, os Historiadores do terceiro milênio, podemos oferecer uma nova subdivisão, tanto didática como lógica, do tempo histórico relativo à História Antiga e a História Medieval e que agregue novas perspectivas àquelas antigas divisões ainda existentes e hoje um tanto questionadas e superadas? Devemos acentuar que é pouco aconselhável simplesmente recusarmos e destruirmos todo o conhecimento gerado a partir das tradicionais divisões do tempo histórico para os períodos mais recuados, a Antiguidade e a Idade Média, como também é nada lúcido que esqueçamos os avanços realizados nos últimos 60, 70 anos e que apontam as novas possibilidades de divisão dessa cronologia histórica. Vale recordarmos aqui que nos referimos ao ambiente do mundo greco-romano, que tinha como centro vital o espaço mediterrânico e que se expandia para além deste, balizado cronologicamente entre os séculos II e VIII da era cristã e que aparece referenciado sob diversos epítetos e com múltiplas variações cronológicas: *Alto Império Romano* (até o século II); *Baixo Império Romano* (séculos III ao V, em alguns casos extensivo até o VI); Império Romano Tardio (séculos IV – VI); *Alta Idade Média* (séculos V ao X); *Primeira Idade Média* (séculos V ao VIII); *Antiguidade Tardia* (séculos II ao VIII). Renovamos nossa intenção ao afirmarmos que todas as divisões têm sua lógica e encontram-se ancoradas em pressupostos como o da *ruptura*, da *continuidade*, ou de ambas ao mesmo tempo, porém as investigações mais recentes apontam na direção de que a última denominação, *Antiguidade Tardia*, oferece maiores possibilidades de compreendermos os fenômenos políticos, ideológicos, econômicos, sociais, culturais e religiosos em uma dinâmica onde podemos analisar, com atenção e cuidado, as *transformações*, as *mutações* e as *readequações* que caracterizaram aquela época de passagem entre o passado clássico-helenístico (séculos VI a.C. ao século II d.C.) e o período que denominamos como a *Idade Média* (séculos V ao XV ou, segundo nossa interpretação, dos séculos IX ao XV).

Antiguidade Tardia que é um conceito historiográfico forjado ao longo da segunda metade do século XIX e no começo do XX, como todos os demais que, igualmente, são frutos do pensamento historiográfico da modernidade, que ganhou uma projeção positiva ao longo do último século sem que seja absolutamente intocado ou conclusivo! Ou seja, no momento historiográfico em que vivemos cremos que apresentarmos o lapso cronológico e estrutural balizado entre os séculos II e VIII como sendo o da *Antiguidade Tardia* representa a melhor forma de apresentarmos esse tempo histórico como um tempo de mudanças amparadas e pautadas em uma tradição anterior, *transformada* e *readequada* para *novas* realidades administrativas, políticas, sociais, culturais e religiosas.

Todos os artigos que compõem o dossiê *A Antiguidade Tardia: o alvorecer de um conceito historiográfico*, aprovados e avalizados pelos pareceristas que fazem parte do conselho científico da *Revista Diálogos Mediterrânicos*, apresentam argumentos que apontam a validade do conceito de *Antiguidade Tardia* para seus respectivos trabalhos.

O texto de Ana Teresa Marques Gonçalves trata da *transformação* e da *readequação* do discurso cristão, amparado na tradicional formulação retórica helenística, que associava a figura dos mártires cristãos, no caso específico das homilias de Basílio de Cesarea a Julita, Górdio e Mamante, aos heróis numa evidente aproximação a toda uma tradição clássico-helenística reconfigurada na segunda metade do século IV.

O destaque da figura episcopal, como forjadora de um discurso que favorecia o Cristianismo perante as antigas tradições neoplatônicas e pagãs, aparece com destaque no texto apresentado por Marcus Cruz no qual a figura de Ambrósio de Milão colocava-se num patamar superior ao do próprio *princeps christianus sacratissimus* Teodósio. A famosa penitência imposta pelo bispo milanês ao *imperator* deve ser entendida no escopo das *transformações* políticas e religiosas características do século IV e que terão continuidade e *readequações* na relação entre as hierarquias eclesiásticas e os futuros monarcas romano-bárbaros instalados nos territórios romanos ocidentais entre os séculos V e VIII.

Apesar do destaque político, social e religioso que o Cristianismo começava a ter desde o século IV, os signos da vida cívica tradicional greco-romana, fundamentada na instituição da *polis/civitas* clássico-helenística, continuavam existindo e esse é o tema escolhido por Carlos Augusto Machado para desenvolver seu trabalho. Apoiado nos exemplos existentes nos primórdios do século IV nas províncias itálicas da *Tuscia* e *Umbria*, o estudo apresenta a perspectiva da existência de uma *identidade cívica* e provincial com base nas inscrições existentes na base das estátuas erigidas naquele momento, revelando, por sua vez,

transformações no hábito de *monumentalização* que estabelecia a relação entre o ambiente político das *ciuitates* itálicas e ocidentais com o poder imperial.

Imagens que revelavam discursos e concepções ideológicas que tinham sua extensão aos mosaicos, analisados no estudo apresentado por Gilvan Ventura da Silva. Para tanto, o trabalho apresenta-nos os mosaicos confeccionados em uma das cidades mais importantes do Oriente romano, Antioquia de Orontes, que mostram a manutenção de elementos tradicionais da formação cívica helenística grega, baseada na *Paideia* e na mitologia greco-romana, que problematizam a questão da *vitória* total e irrestrita do Cristianismo nos territórios romanos orientais ao longo do século IV d.C.

Trabalhos de uma qualidade ímpar e que tratam de temas importantes para os estudos sobre a *Antiguidade Tardia* no ambiente acadêmico e científico nacional e internacional. Como apontamento final, um detalhe deve ser realçado: todos são pesquisadores e professores brasileiros que atuam em importantes Programas de Pós-Graduação nacionais, aspecto que revela que o futuro das investigações sobre a *Antiguidade Tardia* no Brasil tende a crescer, tanto em qualidade quanto em quantidade, nos próximos anos. A eles, colegas e amigos, nosso muito obrigado por responderem ao chamado para escreverem e transmitirem seus conhecimentos neste dossiê.

A morte do mártir cristão como uma morte heróica: Repensando algumas Homilias de Basílio de Cesaréia

Christian martyr's death as a heroic death: Rethinking some Basil of Caesarea´s Homilies

Ana Teresa Marques Gonçalves[1]
Universidade Federal de Goiás

Resumo

Neste artigo, pretendemos analisar três Homilias produzidas por Basílio de Cesaréia no IV século d.C., dedicadas a serem apresentadas nas festas em honra dos mártires Julita, Górdio e Mamante. Nestas cerimônias, era comum o oficializante ressaltar em seu discurso os principais aspectos da vida e da morte do supliciado, tornando-o um herói da cristandade. Para serem melhor compreendidos pela audiência, os sacerdotes e bispos costumavam utilizar todo o arsenal retórico vindo da retórica clássica e pagã, utilizando-o de forma ressignificada para garantir o proselitismo cristão, como demonstramos neste texto.

Palavras-chave: Martírio; Morte; Cristianismo; Herói; Retórica.

Abstract

In this article, we review three Homilies produced by Basil of Caesarea in the fourth century AD, dedicated to be presented in the festivities in honor of the martyrs Julita, Gordius and Mamante. In these ceremonies, was common the priest emphasize in his speech the main aspects of the life and death of tortured, making him a hero of Christendom. To be better understood by the audience, the priests and bishops used the entire arsenal coming from classical and pagan rhetoric, using the form to ensure Christian proselytizing, as we demonstrate in this paper.

Keywords: Martyrdom; Death; Christianity; Hero; Rhetoric.

- **Enviado em: 30/10/2013**
- **Aprovado em: 10/12/2013**

[1] Doutora em História pela USP. Professora Associada II de História Antiga e Medieval na UFG. Bolsista Produtividade II do CNPq. anateresamarquesgoncalves@gmail.com

Em 1991, quando lançou a obra *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Developmente of Christian Discourse*[2], Averil Cameron enfatizou o processo de reapropriação dos cânones da retórica antiga e pagã realizada pelos escritores cristãos, na tentativa de desenvolver seu proselitismo, ou seja, com a intenção de cooptar a população ainda não convertida e de manter na fé os já conversos ao Cristianismo. Buscando o auxílio de um arsenal de *topoi* e de imagens reconhecíveis pelas audiências a serem tocadas pela nova fé, vários autores cristãos lançaram mão de instrumentos de persuasão disponíveis e reconhecíveis como advindos dos cânones clássicos. Indubitavelmente, era mais fácil levar a mensagem cristã por meio de expressões, símbolos, imagens e ideias que já circulavam e que poderiam ser mais facilmente compreendidos por aqueles cuja atenção se buscava captar. A comunicação era um meio poderoso de conversão[3], principalmente no seio de sociedades orais, como eram as da Antiguidade.

Não é à toa que mencionamos tanto o poder do discurso nos estudos religiosos, visto que, como o Cristianismo era encarado como uma nova filosofia de vida, isto é, a conversão deveria levar os homens a mudarem suas rotinas e seus modos de vida e não apenas as suas crenças, comunicar a fé de forma persuasiva convertia-se em fundamental meio de alterar a vida dos homens antigos. A cristianização do Império Romano foi, antes de tudo, a criação de "novas representações"[4], a partir de cânones já estabelecidos na retórica clássica, ou seja, no imaginário dos romanos e dos povos por eles conquistados e transculturados. Lembremos que o domínio do imaginário é constituído pelo conjunto de representações geradas no interior de uma determinada cultura[5]. Como o Império Romano foi marcadamente constituído por um território multicultural, no qual identificamos a formação de "tradições" lingüísticas e imagéticas distintas, como indica John Marincola, na obra *Authotity abd Tradition in Ancient Historiography*[6], mas reconhecíveis como frutos da presença romana, devemos estar preparados para lidar com reapropriações diversificadas, que atendiam a necessidades prementes, postas pela própria dinâmica das zonas de conversão ao Cristianismo.

G. W. Bowersock, no livro *Hellenism in Late Antiquity*[7], foi bastante perspicaz ao identificar como, em locais diferentes do Império, a cultura grega foi relida e adaptada às necessidades prementes dos pregadores, citando exemplos ocorridos na Ásia Menor, na Síria,

2 CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse.* Berkeley: University of California Press, 1994.
3 Ibidem, p.02.
4 Ibidem, p. 189.
5 PATLAGEAN, Evelyne. "A História do Imaginário". In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova.* São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 391.
6 MARINCOLA, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography.* Cambridge: University Press, 1997.
7 BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008.

na Arábia, na Palestina e no Egito, para demonstrar como "a Helenização em seu sentido pleno foi superficial [...], mas o Helenismo, por contraste, sobreviveu"[8], isto é, revela como a tradição patrística foi construída sobre pilares pagãos. Neste mesmo sentido, Erich S. Gruen, na obra *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*[9], demonstra como o Helenismo foi fundamental para a "reinvenção de uma tradição judaica"[10], que contribuiu para a formação de seitas, que, por sua vez, permitiram a formulação de um ideário cristão.

Mesmo autores, como Bryan Ward-Perkins, no livro *A Queda de Roma e o Fim da Civilização*[11], e Michael Grant, na obra *Roma: A Queda do Império*[12], em sua busca de ressaltarem que o Império Romano do Ocidente sofreu profundas modificações a partir do III século d.C., não deixam de indicar que tal período foi marcado também por "um vibrante debate religioso e cultural"[13], na sequência das obras de Peter Brown. É no interior deste debate que se insere a apropriação dos cânones clássicos gentios pela retórica cristã, que servia de suporte para a disseminação e a divulgação do ideário cristão, por meio, por exemplo, das Homilias, como tratamos neste artigo.

A utilização do conceito de Antiguidade Tardia, para indicar marcos cronológicos distintos, que se estendem do final do segundo século ao oitavo século de nossa era, que limitam a criação de sociedades, tanto a Ocidente quanto a Oriente, que apresentam aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais diversos dos percebidos no Principado Romano e na chamada época medieval, muito tem contribuído para que os pesquisadores percebam as peculiaridades inerentes a este período histórico. Como aponta Renan Frighetto, no livro *Antiguidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações*[14], trata-se de "um conceito histórico forjado pela historiografia alemã na primeira metade do século XX [...]"[15], que ganhou força com os estudos filológicos nos quais se defendia a perspectiva das permanências históricas, da força de uma tradição clássica que englobava uma Antiguidade mais tardia. Nesta mesma linha, Norberto Luiz Guarinello, no livro *História Antiga*[16], apresenta o conceito de Antiguidade Tardia como capaz de ampliar as balizas cronológicas tradicionais do "mundo antigo", bem como permitir mudanças de

8 BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008, p. 11.
9 GRUEN, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition.* Berkeley: University of California Press, 1998.
10 Ibidem, p. 14.
11 WARD-PERKINS, Bryan. *A Queda de Roma e o Fim da Civilização.* Lisboa: Alétheia, 2006.
12 GRANT, Michael. *Roma: a Queda do Império.* Lisboa: Presença, 2009.
13 WARD-PERKINS, Bryan, op. cit., p. 14.
14 FRIGHETTO, Renan. *Antiguidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações (Séculos II-VIII).* Curitiba: Juruá, 2012.
15 Ibidem, p. 20.
16 GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga.* São Paulo: Contexto, 2013.

perspectiva, pois "as formas de integração culturais, sobremaneira aquelas religiosas, passaram a receber uma ênfase maior"[17] nos estudos clássicos. Por isso, tal conceito parece-nos adequado para abarcar nosso estudo sobre alguns dos discursos proferidos por Basílio em honra dos mártires.

As Homilias basilianas integram o grande *corpus* documental produzido por autores cristãos que buscaram, por intermédio de seus escritos, nortear a vida dos conversos, indicando-lhes as melhores ações a serem tomadas por aqueles que optaram por seguir os ensinamentos de Cristo. Viver como cristão em meio de outros cristãos e de não–cristãos seria, assim, uma arte, uma realização que dependeria de conhecimento acumulado, de habilidade a ser exercida, de noções práticas de sobrevivência num novo mundo a ser implementado. A fé cristã deveria antes de tudo ser expressa por atos e omissões, por realizações e desvios, por implementações e recusas. Tornar-se cristão era abraçar uma filosofia no sentido grego do termo: um modo de vida, como afirma Pierre Hadot, na obra *O Que é a Filosofia Antiga ?*[18]. Converter-se era aprimorar-se em posturas morais condizentes com uma nova forma de interagir com os membros de uma comunidade.

Homilia, do grego *omilía*, pode significar trato, comunicação, reunião, companhia, sociedade, instrução e até intimidade, pois se vincula diretamente às noções latinas de *expositio, explanatio, commentarius, tractatus* e *sermo*, e aos termos gregos *didaskalia* e *logos,* sendo desta forma uma palavra em si vinculada à ação de argumentar, de persuadir, de pensar em voz alta. Na ordem do discurso, proceder a uma Homilia é buscar envolver os ouvintes/leitores numa rede argumentativa capaz de induzi-los a ações de acordo com os princípios propostos. Expressar o *logos* no seu sentido mais antigo: o de gerar ações, indicar comportamentos. Não seria apenas um comentário sobre algo, mas, ao contrário, designaria um discurso solene, escrito seguindo-se regras retóricas rígidas, capazes de provocar atos.

Como nos lembra Jeanne Marie Gagnebin, no livro *Lembrar, Escrever, Esquecer*[19]*,* no mundo antigo escrevia-se para lembrar, para inserir um feito na memória social, enquanto no mundo contemporâneo exerce-se a escrita para se esquecer; o ato da escrita possibilita hoje que se possa passar a outro assunto, que se possa arquivar um pensamento para mais tarde. Na Antiguidade, a escrita desejava:

> Perpetuar o vivo, mantendo sua lembrança para as gerações futuras, mas só pode salvá-lo quando o codifica e o fixa, transformando sua plasticidade em rigidez, afirmando e confirmando sua ausência [...]. A memória dos homens se

17 GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga.* São Paulo: Contexto, 2013, p. 162.
18 HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga ?* São Paulo: Loyola, 2010.
19 GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar, Escrever, Esquecer.* São Paulo: Trinta e Quatro, 2006.

> constrói entre dois pólos: o da transmissão oral viva, mas frágil e efêmera, e o da conservação pela escrita, inscrição que talvez perdure por mais tempo, mas que desenha o vulto da ausência. [...] O apelo do presente, da vida no presente, também exige que o pensamento saiba esquecer[20].

Escrever Homilias era, deste modo, usar a memória e a seleção. Saber escolher os melhores exemplos retirados do livro que deveria nortear os caminhos a serem trilhados pelos convertidos: a Bíblia. Escolher as melhores passagens, burilar o texto até exercer o convencimento, colocar os argumentos numa cadeia de idéias, arrumar os assuntos para atrair, captar e manter a atenção dos leitores/ouvintes no intuito de persuadir. Era função do homiliasta apontar as ações adequadas aos conversos e/ou aqueles em vias de conversão, usando seu potencial retórico e sua imaginação.

Nas palavras de Maurice Sachot, "a alocução que o pregador faz do alto da cátedra e, particularmente, a alocução que segue, à maneira da prática sinagogal, a leitura de textos tirados das Escrituras" seria a melhor definição de Homilia[21]. Trata-se antes de tudo de uma reflexão sobre os textos sagrados e sua aplicação na vida do fiel. É uma tradução, uma vivificação que deveria incentivar o movimento em direção a uma vida de acordo com os parâmetros definidos pelos ideólogos da Igreja.

Recordemos que Basílio integra o círculo dos chamados Pais Capadócios, junto com seu irmão mais novo, Gregório de Nissa, e seu amigo, Gregório Nazianzeno, no estabelecimento de um credo niceno. Seu Epistolário, formado por mais de 300 cartas escritas entre 357 e 378 d.C., e os dois panegíricos realizados em sua honra (o primeiro pronunciado por seu irmão dois anos depois de sua morte e o segundo, por seu amigo em ocasião dos três anos de sua morte) nos permitem deter várias informações sobre sua vida. Nasceu por volta de 329 d.C. na cidade de Cesaréia, na Capadócia, proveniente de família cristã. Seu pai, também chamado Basílio, era professor de retórica, do qual recebeu uma educação básica que mais tarde aperfeiçoou em Atenas, lá permanecendo por sete anos, de 350 a 357 d.C., onde conheceu Gregório Nazianzeno. Educação esta que usou na produção de suas Homilias.

Voltou à pátria e foi batizado em 358 d.C., onde começou carreira como professor de retórica. Com a morte do pai, abraçou a vida ascética levado por monges do Egito, da Palestina, da Síria e da Mesopotâmia, por meio do qual conheceu outras culturas, formas diversas de expressão do Cristianismo e a vida em comunidade formada só por conversos. Passou um tempo como anacoreta na região do Ponto. Depois voltou a viver entre gentios, ao aceitar o posto de *lector* durante o bispado de Diânio. Neste cargo, assistiu ao Concílio de

20 GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar, Escrever, Esquecer.* São Paulo: Trinta e Quatro, 2006, p. 11-12.
21 SACHOT, Maurice. *A Invenção do Cristo: Gênese de uma Religião.* São Paulo: Loyola, 2004, p. 30.

Constantinopla em 360 d.C. Com a morte de Diânio, quem assumiu a sede do bispado de Cesaréia foi Eusébio, que em 364 d.C. ordenou Basílio como presbítero, para tê-lo por perto como colaborador.

Durante a preparação do Sínodo de Lampsaco, escreveu sua obra mais célebre, *Contra Eunômio,* com a finalidade de refutar o cisma ariano, que defendia a inferioridade da natureza do filho em comparação com a natureza do pai. Ainda como presbítero, escreveu inúmeras Homilias, usando seu conhecimento da retórica grega antiga. Foi consagrado bispo da diocese da Capadócia por Eusébio em 370 d.C., cargo que ocupou até sua morte em 379 d.C. Este período de episcopado coincide com o governo de Valente (364 a 378 d.C.), de tendência ariana, o que tornava sua posição extremamente importante enquanto condutor de almas. Uma de suas mais importantes ações enquanto evangelizador foi a construção em 374 d.C., às suas expensas, de uma vila dedicada à assistência de peregrinos, indigentes e enfermos, que acabou recebendo o nome de Basiliada em sua homenagem[22].

Na biografia de Basílio, percebemos duas características que marcaram para sempre o seu trabalho enquanto pregador: seu conhecimento da arte de persuasão dos gentios, a chamada arte retórica, que aplicou no proselitismo cristão, e sua vivência da vida anacorética, da vida em comunidade monacal e da vida como fiel inserido num mundo pagão. Três situações diversas que lhe garantiram amplo espectro de inclusões sociais. Do silêncio do Ponto ao púlpito de diocese. Da vida cercada de exemplos dos monges mais velhos ao trabalho de pastor de novas ovelhas enquanto bispo, em momento no qual a reestruturação das cidades reformulava o papel do bispo enquanto apascentador de almas cristãs e figura administrativa e política de relevo.

Era um momento de definição de crenças e estruturas episcopais, frente principalmente ao avanço do arianismo. O estabelecimento dos cânones eclesiásticos forçava os pregadores a se posicionarem e a indicarem posturas aos seus seguidores. Definir o que era lícito, o que era correto, era afastar o pecado pela ignorância. Pior do que não agir, era agir mal por desconhecer o certo. Separar o joio do trigo nas manifestações humanas a partir da definição de critérios cristãos era função primordial no IV século d.C., tanto no Oriente quanto no Ocidente, para os que tinham o dom da palavra e da escrita. Basílio havia sido ensinado desde tenra idade na arte da oratória e da retórica e soube usá-las com maestria em prol do Cristianismo.

22 VALDÉS GARCÍA, Maria Alejandra. "Introducción". In: BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 10-14.

Ruth Webb, em sua obra *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical: Theory and Practice*[23], demonstra como se criou uma cultura retórica no período romano bastante rica e diversificada, pelo interesse crescente pela estética e pela prática constante da persuasão. A primazia do visual geraria nos autores a necessidade de criarem relatos ricos em imagens, utilizando, portanto, todos os aspectos viáveis do imaginário e do emocional. O bom relato deveria possuir *enargeia,* vivacidade, qualidade da linguagem usada que apelava antes de tudo para a imaginação da audiência[24], para captar e manter a atenção e o interesse do público consumidor das idéias expostas. A *diegesis,* descrição, tinha que inspirar o ouvinte/leitor, tinha que gerar efeitos em qualquer gênero escolhido para mediar a elaboração da narrativa[25].

Assim, a retórica era uma arte, um conjunto de técnicas de disposição de conteúdo e de reformulação de memórias. O discurso construído buscava invadir e se estabelecer no campo do compreensível e do memorável, incluindo detalhes e movendo o expectador. Cabia ao escritor realizar a mediação entre a realidade material e factual e a linguagem disponível. Mais que a beleza ornamental, dever-se-ia optar pela acuidade dos ditos, dentre o que poderia ser retomado pelos contemporâneos e pelos pósteros. Retomemos, mais uma vez, o trabalho de Averil Cameron. Em dois textos diversos, no capítulo "History and the Individuality of the Historian: The Interpretation of Late Antiquity" do livro *The Past Before Us: The Challenge of Historiographies of Late Antiquity*[26], editado por Carole Straw e Richard Lim, e na coletânea *History as Text: The Writing of Ancient History*[27], por ela editada em 1990, aventa as intenções autorais que modelam os gêneros a partir da relação estabelecida entre história e retórica, questionando-se sobre a aplicação dos termos obras literárias e obras historiográficas no estudo dos relatos antigos. Apoiando-se no conceito de textualidade, Cameron ressalta o aspecto de convicção religiosa como seminal para a compreensão das obras da Antiguidade Tardia, mas destaca que elementos individuais marcam os relatos de forma mais constante que cânones instituídos, que podem ser asseverados de forma bem mais indelével na produção literária. Os historiadores antigos partem dos fatos, mas usam sua imaginação e sua

23 WEBB, Ruth. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical: Theory and Practice*. Surrey: Ashgate, 2009.
24 Ibidem, p. 88.
25 Ibidem, p. 37.
26 CAMERON, Averil. "History and the Individuality of the Historian: The Interpretation of Late Antiquity". In: STRAW, C.; LIM, R. *The Past Before Us: The Challenge of Historiographies of Late Antiquity.* Belgium: Brepols, 2004. p.69-77.
27 Idem. *History as Text: The Writing of Ancient History.* London: The University of North Carolina Press, 1990.

inquirição para relatá-los. Mesclam imaginação, emoção e memória na produção de suas narrativas.

George A. Kennedy nos legou uma obra já clássica sobre a redisposição e a reapropriação das regras da retórica antiga pagã elaborada pelos autores cristãos. Trata-se de *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*[28], uma obra de 1998. Nela, Kennedy disserta sobre a *Progymmasmata,* ou seja, os exercícios preliminares que marcariam a educação grega e romana. Desta maneira, a retórica seria filha e devedora da *paideia.* Os autores aplicariam as regras retóricas a partir do que aprenderiam com seus professores e retores. Mais do que um exercício criativo, as obras da Antiguidade Tardia seriam o efeito e a consequência de anos de estudos elaborados pelos filhos da elite helenófila e latina. Eles comporiam suas obras a partir do que conheciam, do que haviam aprendido com seus mestres.

Ampla é a historiografia que busca identificar a descrição da prática do martírio entre os autores cristãos com as aventuras dos heróis, como narradas pelos autores não cristãos. A figura do mártir preencheria a lacuna deixada pelo abandono e/ou reelaboração de sustentáculos retóricos clássicos, como exemplo de coragem, virilidade e lealdade dos relatos gentios. O mártir, como indica a raiz grega de seu nome, é antes de tudo uma testemunha da fé cristã, capaz de superar o medo inerente ao gênero humano para realizar a façanha de se sacrificar em prol de uma crença e de uma comunidade de culto. Por exemplo, Daniel Rops, no livro *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*[29], defende que o mártir apresentaria "uma coragem tão sublime, que mesmo considerada apenas no plano humano, colocaria estes milhares de sacrificados voluntários na primeira fila dos heróis"[30]. Já para Dominic Crossan, na obra *O Nascimento do Cristianismo*[31], a atitude do mártir de morrer por sua fé "é testemunho público, no qual a autoridade oficial desencadeia seu pleno poder destruidor sobre uma consciência individual"[32].

A prática do sacrifício na busca de uma ascese já havia sido delineada no Judaísmo, como demonstra Daniel Boyarin, no livro *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*[33], e foi ressignificada pelos autores e crentes cristãos no contexto da aplicação da lei de *lesa majestade* pelos magistrados romanos, quando estes se negavam a

28 KENNEDY, George A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times.* London: The University of North Carolina Press, 1998.
29 ROPS, Daniel. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires.* São Paulo: Quadrante, 1998.
30 Ibidem, p. 186.
31 CROSSAN, Dominic. *O Nascimento do Cristianismo.* São Paulo: Paulinas, 2004.
32 Ibidem, p. 324.
33 BOYARIN, Daniel. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism.* Califórnia: Stanford University Press, 1999.

prestar culto às divindades mais antigas, quebrando a *pax deorum,* bem como ao *genius* do Imperador, ferindo a unidade administrativa imperial.

O martírio se sustentava na interpretação das próprias palavras de Cristo, que segundo Mateus havia estipulado que "bem-aventurados serão vocês quando, por minha causa, os insultarem, os perseguirem e levantarem todo tipo de calúnia. Alegrem-se e regozijem-se porque grande será a recompensa nos céus, pois da mesma forma perseguiram os profetas que viveram antes de vocês"[34]. Keith Hopkins, na obra *A World Full of Gods: the Strange Triumph of Christianity*[35], demonstra como o próprio Jesus teria sido construído como um herói sagrado, misturando uma origem divina e humana, tendo um nascimento especial e uma vida repleta de fatos miraculosos[36]. A necessidade humana de exemplos de boas condutas sociais permanecia premente e os heróis antigos precisavam ser substituídos por novos modelos de interação comunitária, e os mártires acabaram ocupando este espaço no imaginário cristão.

Enquanto no pensamento grego e romano pagão a conduta heróica estava restrita a poucos seres que apresentavam um comportamento distinto, por isso mesmo exemplar e digno de nota, desde as epopeias mais antigas, no imaginário cristão todo crente que expressasse sua fé publicamente num período em que o Cristianismo era indicado como *religio ilicita,* portanto impedida de ser exercida livremente em ambientes públicos, poder-se-ia converter num herói da fé cristã, bastando para isso enfrentar o mando dos magistrados públicos romanos. Todo cristão era um mártir em potencial, esperando a oportunidade de receber o suplício. Converter-se era, deste modo, uma porta para a heroificação ao estilo cristão.

Enquanto entre os pagãos, heróis seriam os seres detentores de dons excepcionais, quiçá sobrenaturais, e por isso mesmo capazes de realizar feitos de maior relevância, ou seja, o homem certo na hora da necessidade[37], para os cristãos, os mártires heroificados se converteriam em exemplos do poder da crença. O herói clássico nasceria herói, predestinado a grandes feitos por seu caráter ambíguo, meio divino, meio humano, sendo um ser quase sempre atormentado; o mártir cristão realizaria ações heróicas ao abraçar uma concepção de vida contrária ao modelo estabelecido, rompendo barreiras e instituindo novas práticas institucionais ainda não identificadas com a maioria dos cidadãos. Ao invés de atormentado,

34 BÍBLIA Sagrada. Nova Versão Internacional. N.T. *Evangelho Segundo Mateus*, V.11-12. São Paulo: Vida, 2003.
35 HOPKINS, Keith. *A World Full of Gods: The strange Triumph of Christianity.* New York: Plume, 2001
36 Ibidem, p. 287.
37 HUGHES – HALLETT, Lucy. *Heróis: Salvadores, Traidores e Super-homens.* Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 14-15.

seria um ser decidido a enfrentar os parâmetros estabelecidos e auxiliar na tarefa de gerar novas tradições. Desta forma, a própria heroificação do mártir estabelece-se na literatura cristã como uma adequação dos cânones clássicos às necessidades do Cristianismo, visto que todo converso poderia tornar-se um herói paladino da fé cristã ao se manter firme na ortodoxia de não cultuar outros deuses que não o cristão.

É exatamente este tipo de postura retórica que podemos encontrar nas três Homilias de Basílio de Cesaréia, que nos propomos a analisar, dedicadas aos mártires Julita, Górdio e Mamante. Integrantes do *corpus* grego basiliano, as Homilias foram dedicadas a mártires da Ásia Menor, portanto que sofreram os suplícios em territórios próximos daquele onde os discursos foram proferidos. Todos foram pronunciados durante o episcopado de Basílio, entre 370 e 378 d.C. Defendendo o culto aos mártires e às suas relíquias, o bispo insere nos discursos exemplos de figuras bíblicas, o exemplo maior que é a vida e a paixão de Cristo, a importância da vida eterna, a necessidade da firmeza na manutenção da fé, o discurso de despedida do mártir e o relato do suplício em si. São todas ideias-força inseridas no discurso, que permitem heroificar o mártir, pois ele não demonstra dúvidas ao ir ao encontro da morte violenta.

Para os gentios, como nos lembra Valerie M. Hope, no livro *Roman Death*[38], a morte ideal seria aquela realizada no espaço da casa, cercada dos seres amados pelo defunto, de forma calma e resignada, com tempo para proferir as últimas palavras e tendo seu último sopro de vida recolhido por uma mulher, ser em si já poluído pela menstruação, normalmente a mãe ou a esposa, que lhe dava um beijo, fechava-lhe os olhos e chamava seu nome em voz alta (*conclamatio*). A morte doméstica era a morte idealizada[39], com o testemunho de familiares, amigos, clientes, libertos e escravos. A morte poluía todos que dela participavam, nas palavras de Hugh Lindsay, no capitulo "Death-Pollution and Funerals in the City of Rome", do livro *Death and Disease in the Ancient City*[40], editado pela própria Valerie M. Hope e por Eireann Marshall em 2000, gerando impactos sociais em vários níveis: familiar e comunitário, requerendo que se procedessem a rituais de transição para o cadáver e de purificação para os contaminados[41].

Morte envolve memória, luto e expectativas culturais compartilhadas coletivamente. No capítulo "Bad Deaths, Better Memories", do livro *Memory and Mourning: Studies on Roman*

38 HOPE, Valerie M. *Roman Death: the Dying and the Dead in Ancient Rome.* New York: Continuum, 2009.
39 Ibidem, p. 50-51.
40 LINDSAY, Hugh. Death-Pollution and Funerals in the City of Rome. In: HOPE, Valerie M.; MARSHALL, Eireann (eds.). *Death and Disease in the Ancient City.* London: Routledge, 2000.
41 Ibidem, p. 153.

Death[42]*,* editado por Valerie M. Hope e Janet Huskinson em 2011, esta última autora defende que a epigrafia funerária latina foi um campo amplamente utilizado pelos romanos para transformar mortes violentas em memórias boas. Aventa vários casos em que o epitáfio ressalta as virtudes dos mortos em detrimento de seu passamento considerado ruim, não desejável, violento. As imagens postas nas lápides, altares, estelas e demais monumentos funerários sempre retratam o morto com feições tranqüilas[43], mesmo quando a morte havia ocorrido por afogamento, pestilências, ou demais desastres naturais e/ou artificiais, enfatizando-se, mais uma vez, a tranqüilidade idealizada que deveria cercar o momento da morte.

Deste modo, as mortes descritas por Basílio são antes de tudo contrárias à idealização dos gentios, visto que advêm de penas capitais imputadas aos que se recusam a manter a *pax deorum*, pela realização dos cultos aos deuses antigos, e a estabilidade imperial, pela manutenção do culto ao *genius* do Imperador. Com isso, o homiliasta deve utilizar o arcabouço retórico pagão para reelaborar as noções existentes sobre a morte, transformar a concepção de boa morte latina em uma morte que, mesmo violenta, garante uma espécie de vida continuada na esfera celeste junto com Cristo. As execuções eram rituais e exemplares. As punições (*summa supplicia*) eram públicas e deveriam ser assistidas pelo maior número possível de pessoas, o que explica, por exemplo, a escolha do local do Circo para a efetivação destas penas capitais e o momento de certas festividades (os *ludi)*, que atraíam grande público, nas quais normalmente se dividia o dia em três partes: pela manhã realizavam-se as caçadas e/ou lutas com feras e bestas (*venationes),* ao meio do dia, as execuções e à tarde, os combates gladiatoriais (*munera*)[44], para sua realização.

Basílio, nas três Homilias analisadas, sempre destaca a variedade social dos supliciados, demonstrando que a fé cristã estava atingindo membros de diversos estratos sociais, que eram perseguidos de igual maneira. Julita foi uma nobre, de excelente e rica família, da cidade de Cesaréia, condenada à fogueira; Górdio foi um centurião romano condenado à degola; e Mamante foi um pastor cujo suplício não foi relatado.

Celebrava-se e, desta forma, recordava-se e se usava como exemplo, a morte de Julita em 30 de julho, de acordo com nosso calendário. Seu suplício servia de mote para que o homiliasta proferisse um discurso a respeito da posição feminina entre os cristãos. Basílio

---

42 HUSKINSON, Janet. "Bad Deaths, Better Memories". In: _____; HOPE, Valerie M. (eds.). *Memory and Mourning: Studies on Roman Death.* Oxford: Oxbow, 2011. p.113-125.

43 HUSKINSON, Janet. "Bad Deaths, Better Memories". In: _____; HOPE, Valerie M. (eds.). *Memory and Mourning: Studies on Roman Death.* Oxford: Oxbow, 2011, p.117.

44 KYLE, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome.* London: Routledge, 1998, p. 52-53.

emitiu sua Homilia entre os anos de 370 e 372 d.C.[45] e por ela podemos perceber a dicotomia que o autor revela existir entre o corpo e o espírito femininos. Atesta Basílio:

> O motivo desta assembleia é o anúncio feito a propósito de nossa feliz mártir, já que havíamos indicado o dia de hoje como o que guarda a recordação do grande feito exercido por Julita, a mais virtuosa das mulheres. Combate esforçadíssimo, que produziu um completo estupor entre os que estavam presentes ao espetáculo e entre os que depois tiveram notícia do relato do padecido por um corpo feminino, se é apropriado chamar de mulher aquela que ocultou a debilidade de sua natureza feminina com a magnitude de sua alma. Por ela, julgo necessário vencer ante todos o nosso inimigo comum, que não tolera a vitória das mulheres[46].

O corpo feminino é apresentado como débil e como mais propício a ser enganado pela força do demônio, mas Julita, pela prática das virtudes cristãs, fortaleceu seu caráter, seu espírito, sua alma, tornando-a inquebrantável aos suplícios terrenos. A morte era um espetáculo, por ser implementada de forma pública, e o momento do martírio é descrito como um combate no qual o supliciado deveria se comportar como um soldado de Cristo, ao exercitar seu valor, sua coragem, sua *virtus*. O martírio seria um espaço de guerra em que se digladiavam no espírito humano as forças do bem, identificadas com Cristo, e as forças do mal, identificadas com o Diabo. O mártir não se entregava à dor, mas a combatia; não se lamentava, mas se lançava à morte com um soldado se lançava sobre um inimigo em campo de batalha. Então, o suplício se convertia numa porta de entrada para a eternidade e a principal virtude feminina seria, assim, comportar-se de forma masculina frente ao martírio:

> [Julita] exortava as mulheres que estavam presentes a não fraquejarem frente às penas impostas por sua fé nem a se desculparem pela debilidade de sua natureza. Assim dizia: 'Somos da mesma argila que fez os homens. Fomos também feitas à imagem de Deus, como eles. O gênero feminino foi feito pelo criador capaz de virtudes iguais aos do gênero masculino. E por que somos semelhantes aos varões ? Porque não somente foi tomada carne para a constituição da mulher, mas também osso de seus ossos. De maneira que a constância, o vigor e a paciência devemos ao Senhor de igual maneira que os varões'. Dito isto, saltou para o interior da pira [...][47].

Julita se jogou na pira antes mesmo de ser lançada. Chamou para si a decisão de morrer por sua fé. Compartilhou com os homens a constância, o vigor e a paciência, virtudes que deveriam ser exercidas por um convertido, de indiferente gênero, no seu dia a dia. As chamas

45 VALDÉS GARCÍA, Maria Alejandra. "Introducción". In: BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 19.

46 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre a Mártir Julita*, I. 01-12.

47 Ibidem, *Homilia sobre a Mártir Julita,* II. 35-44.

a teriam rodeado como se ela estivesse num tálamo resplandecente e serviram de porta de entrada para que sua alma ingressasse "na região celeste e no descanso merecido[48].

Basílio nos dá informações sobre a forma de culto aos deuses pagãos e ao *genius* do Imperador nas províncias:

> Não era lícito que, quem não honrava aos deuses dos Imperadores e não abjurava a sua fé em Cristo, participasse dos bens comuns. Parecia ao Pretor que ele dizia coisas justas e que propunha coisas legais. Imediatamente apresentaram incenso, um braseiro e uma oferenda aos que estavam sendo julgados. Os que negassem a Cristo poderiam desfrutar das leis e de sua vantagem; ao contrário, os que persistissem em sua fé cristã não poderiam gozar dos tribunais e das leis nem das demais garantias do Estado, mas seriam desonrados, conforme a lei dos que, então, governavam[49]

Os convertidos passavam, desta maneira, à abrangência de um outro tipo de lei: a legislação dada por Cristo por meio de seu exemplo. Era o Pretor quem julgava e condenava os que se recusavam a fazer o culto oficial, evitando os incensos, os braseiros e as oferendas. Acusados frente aos tribunais terrenos e considerados culpados, os mártires eram absolvidos pelos tribunais celestes e:

> Recebiam a posse dos bens celestes. Era despojada a terra para obter o paraíso; condenada a desonra para ser julgada digna de coroas de glória; atormentada fisicamente e privada da vida temporal para obter as esperanças dos bem-aventurados, para encontrar-se com todos os santos na alegria do reino[50].

E o Deus dos cristãos protegia os seus fiéis. O corpo de Julita se manteve intacto, mesmo com a ação das chamas, para que fosse enterrado por seus parentes. "Foi depositado no mais bonito átrio da cidade, onde santifica o lugar e santifica os que nele se reúnem"[51]. Assim, Basílio instiga a população a visitar o túmulo dos mártires, pois a proximidade com as relíquias garantia sacralidade e proteção aos que as tocavam:

> [...] A mártir, fazendo às vezes de mãe, alimenta os habitantes da cidade [...]. Também é salvaguarda para os que estão saudáveis, dispensadora de bens para os que vivem sobriamente e consolo para os enfermos. [...] A água salgada, que é característica da natureza comum neste lugar, foi convertida por sua benção em água doce, delicada e de agradável sensação para todos[52].

48 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre a Mártir Julita*, II. 48-52.
49 Ibidem, I. 62-75.
50 Ibidem, II. 8-17.
51 Ibidem, II. 60-62.
52 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre a Mártir Julita*, II.75-79.

A presença do corpo do mártir confere ao lugar uma aura sagrada. Seu culto, fruto da recordação constante e da afluência de conversos à sua tumba, permite a efetivação de vários milagres. Basílio finaliza esta Homilia lembrando que os homens deveriam também ter como exemplo a fidelidade de Julita ao Evangelho, pois até uma mulher com sua constituição corporal delicada poderia pela força das virtudes cristãs ser um combatente de Cristo e enfrentar a morte de peito aberto:

> Varões, não se mostreis inferiores às mulheres ao observarem a piedade. Mulheres, não falteis ao exemplo, ao contrário, busqueis a consagração à piedade sem pretexto, experimentando de fato que a debilidade da natureza nenhum bem as impede[53].

Para Basílio, nem a decantada fragilidade feminina impediria o bom martírio. Já a Homilia dedicada ao centurião Górdio foi pronunciada em 3 de janeiro de 373 d.C., segundo nosso calendário, data da festa dedicada a este mártir. Foi supliciado e morto supostamente sob o governo de Diocleciano, como Mamante, pois Basílio assegura no discurso que ainda viviam pessoas que foram testemunhas do martírio: "gritou com voz firme uma frase que alguns que, todavia, ainda vivem escutaram"[54]. Ele era natural de Cesaréia[55] e também foi condenado pelo Pretor[56].

Interessante notar que enquanto Julita seria um soldado de Cristo, o centurião Górdio é comparado a um atleta como argumento retórico adotado pelo homiliasta. Basílio chama seu túmulo e/ou a capela erigida em sua honra no local de seu suplício, em torno do qual os cristãos se reúnem para ouvir a Homilia, de "estádio", onde os atletas competiam[57]. Afirma Basílio:

> [Górdio] era como um atleta que se dá conta de que se preparou o suficiente e que se ungiu para o combate, usando as vigílias, as orações e a atenção contínua e constante às Sagradas Escrituras; como um atleta que aguarda esse dia em que toda a cidade se encontra reunida no Circo, observando uma corrida de cavalos, para celebrar uma festa em honra da divindade amante da guerra [Ares ou Marte]. Quando todo o povo estava reunido na parte mais alta, não faltando nem judeus nem gregos, e com eles se mesclando não pouca multidão de cristãos, que viviam despreocupadamente e se sentavam com os falsos sem evitar as reuniões dos malvados, que também estavam presenciando as corridas de cavalos e a habilidade dos aurigas, [o mártir se apresentou como cristão][58].

53 Ibidem, II.80-84.
54 Ibidem, *Homilia sobre o Mártir Górdio,* III.56.
55 Ibidem, II.71.
56 Ibidem, V.1.
57 Ibidem, I.8.
58 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre o Mártir Górdio*, III.20-32.

Górdio havia se sobressaído no exército a ponto de confiarem-lhe o mando de cem soldados, "distinguindo-se nos alistamentos militares pelo vigor de seu corpo e pelo valor de sua alma"[59]. Quando foi instituído um edito de perseguição às práticas cristãs pelos Imperadores, Górdio fugiu para as montanhas. Nesta Homilia, temos acesso a informações preciosas de como o edito imperial era implementado nas províncias:

> Quando o Imperador daquele tempo [Licínio] levou a crueldade e a selvageria de sua alma a declarar guerra à Igreja e levantar sua mão irresponsável contra a piedade, por todas as partes havia editos e decretos expostos em cada praça e em cada lugar público para que não se adorasse a Cristo ou que fossem condenados à morte os que se arriscavam a adorá-lo. Havia ordem para que todos se inclinassem ante os ídolos e que fossem considerados deuses as pedras e as madeiras de tipo artístico, ou que padecessem suplícios os que não obedecessem. Havia uma grande confusão e desordem por toda a cidade [de Cesaréia] e pilhagem contra os fiéis. Seus bens eram roubados, os corpos dos seguidores de Cristo eram lacerados, as mulheres eram arrastadas no meio da cidade, a juventude não era digna de compaixão nem a velhice era respeitada e os que em nada haviam sido injustos suportavam coisas próprias de malfeitores. Os cárceres estavam repletos, os que prosperavam eram privados de suas casas e os desertos estavam cheios de desterrados. [...] Os templos eram derrubados por mãos ímpias, os altares eram destruídos e não havia sacrifícios nem incenso nem lugar para oferecê-los, mas uma terrível consternação que como uma nuvem envolvia a tudo. [...] Os servos de Deus eram expulsos, toda associação piedosa estava dispersa pelo medo, enquanto os demônios bailavam em triunfo, profanando todo o odor e o sangue dos sacrifícios. Então, Górdio [...] fugiu para os desertos mais longínquos[60].

Desta forma, o edito imperial trazia o caos e a desordem para o seio das comunidades cristãs e o ambiente da desorganização era visto como o meio de ação do diabo, pois para os cristãos a ordenação e o equilíbrio eram os principais paradigmas que marcavam a vida de um converso. A fuga de Górdio é descrita por Basílio não como um ato de covardia, mas de fé, pois ele procurou uma vida ascética no deserto para manter viva a sua fé cristã:

> Ele [Górdio] fugiu dos ruídos da cidade, da multidão na praça, das vaidades do governo, dos tribunais dos delatores, dos vendedores, dos compradores, dos que juram em falso, dos mentirosos, da conversão obscena, da pilhéria e de outras coisas semelhantes, como tudo o que era encontrado em cidades muito populosas. Chegou a ser santo pela purificação de seus ouvidos, de seus olhos e principalmente de seu coração [...]. Via por revelações e foi instruído nos mistérios [...] tendo como grande mestre o espírito da verdade [Espírito Santo][61].

59 Ibidem, II.90-92.
60 Ibidem, II.80-102.
61 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre o Mártir Górdio,* III.1-8.

Antepassados de Basílio haviam se refugiado nas montanhas para escaparem das perseguições implementadas a mando de Maximino Daia[62]. Então, tal ato não era visto como indigno, mas como uma saída honrada em busca de outro espaço para exercer a santidade. Tanto que, repleto do Espírito Santo, ao saber de rumores de que as perseguições se avolumavam, Górdio se apresentou no Circo e declarou sua fé. Segundo Basílio, gritou Górdio:

> 'Acharam-me os que não me buscavam; apresentei-me aos que não procuravam por mim', dando a entender que não foi conduzido aos perigos por obrigação, mas que se entregou voluntariamente para o combate [...]. Todo o Circo dirigiu sua atenção para o extraordinário espetáculo. Um homem de aspecto tosco, por sua prolongada permanência nos montes, com a cabeça suja, abundante barba, roupas manchadas, todo o corpo ferido, levando um bastão e portando um alforje; assim mesmo demonstrava certa graça, que, vinda do Senhor, brilhava à sua volta. Quando se soube quem era, um clamor de confusão escapou da boca de todos. Enquanto os irmãos na fé aplaudiam pela grande alegria de reencontrá-lo, os inimigos da verdade incitavam o Pretor a decretar seu martírio e o condenavam à morte de antemão[63].

Foi arrastado para perto do Pretor e condenado à morte, por não abjurar de sua fé cristã[64]. Antes de ser degolado, visto que se ofereceu em holocausto, evitando um suplício mais demorado, Górdio proferiu algumas palavras, que são longamente expostas por Basílio, que aproveita o mote para pregar alguns dos princípios básicos dos cristãos primitivos relativos à importância do martírio:

> [...] Mortais são todos os homens, mas mártires, poucos. Não esperemos estar mortos, mas passar de uma vida para outra. Por que aceitais a morte natural ? É infrutífera, inútil, comum às bestas e aos homens [...]. Já que é absolutamente necessário morrer, procuremos a verdadeira vida mediante a morte[65].

Como Julita, Górdio é descrito como alguém disposto a morrer pela fé, ao crer numa outra forma de vida após o suplício. Ele não é conduzido ao verdugo; ele se lança ao castigo de forma valorosa e corajosa. Enquanto na Homilia dedicada a Julita, Basílio insere informações sobre as diferenças de natureza entre os gêneros masculinos e femininos, na Homilia dedicada a Górdio, ele explana a diferença entre os encômios pagãos e os cristãos, demonstrando que os dois se apropriam da mesma retórica, mas que buscam discriminar valores diversos e conduzir os ouvintes a ações diferenciadas:

> Os povos desfrutam quando um retor ou compositor hábil prepara um discurso apenas para fascínio dos ouvintes com um som agradável aos ouvidos, e que acolhem com gosto as escolha dos pensamentos, a cuidadosa

62 VALDÉS GARCÍA, Maria Alejandra. "Introducción". In: BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 68.
63 BASILIO DE CESAREA, op. cit., *Homilia sobre o Mártir Górdio,* IV.1-28.
64 Ibidem, VI.1-2.
65 Ibidem, VII.65-73.

> disposição dos argumentos, a expressão solene e harmonia desejada. Seguramente não diriam isso aqueles que têm usado tal gênero de discurso, nem nos exortariam a celebrar solenemente os elogios dos santos, pois nós preferimos sempre a rigidez e a utilidade do discurso e a modéstia do vocabulário. [...] Para os outros homens [os não cristãos], os encômios são compostos para amplificação dos discursos, mas para os justos é suficiente a explanação da verdade dos fatos que demonstram a superioridade da virtude. Por isso, quando relatamos as vidas dos que se distinguiram por sua piedade, honramos principalmente o Senhor através de seus servos [...], pois uma exortação à prudência seria o relato da vida de José e um chamado à valentia a estória de Sansão. [...] A norma dos encômios profanos consiste em indagar a pátria, investigar a linhagem expor sua educação, enquanto que nossa norma, recolhendo a palavra de nossos próximos, consta de relatar os méritos próprios de cada um[66].

Para Basílio, o encômio cristão deveria ser útil no trabalho proselitista, incentivando o cristão a permanecer na fé e permitindo que os exemplos destacados pelo elogio inspirem os gentios a se converterem ao Cristianismo. Como todos são vistos como filhos de Deus, não importaria ressaltar num encômio cristão a pátria e a família dos enfocados, mas sim ressaltar suas ações após a conversão. Pois a principal função de um encômio cristão seria servir de fonte de exemplos para os fiéis:

> Que os povos gozem de alegria espiritual pela simples recordação das boas obras realizadas pelos justos e [...] pela emulação dos bons. [...] A recordação é suficiente para um permanente proveito. [...] Não é fácil averiguar com exatidão a verdade dos fatos que ocorreram no passado, pois um rumor obscuro nos foi transmitido conservando o valor deste homem nos combates. [...] Nós somos como pintores, que quando copiam imagens de outras imagens se afastam muito dos originais, como é lógico. Inclusive não é pequeno o perigo de que alteremos a verdade, quando os fatos ocorreram tão longe da vista. Mas já que se fixou o dia para celebrarmos a memória do mártir, [...] diremos tudo o que sabemos sobre ele. [...] De igual maneira que sempre que contemplamos o sol o admiramos, assim sempre temos uma recordação recente daquele homem. Em memória eterna permanece o justo entre os que estão sobre a terra[67].

A constituição de uma memória cristã, construída a partir de um repertório de eventos e de personagens dignos de serem recordados, era fundamental para a efetivação de uma comunidade cristã no seio do Império. Para gerar um sentimento de pertencimento a uma nova ordem social, era imprescindível que os conversos tivessem a possibilidade de mimetizar, de emular, os que agiram segundo os paradigmas ditados pelos líderes da comunidade, como os bispos. Por isso, essas Homilias eram tão importantes para guiar as ações dos fiéis, ajudando na criação de uma nova *paidéia* cristã forjada a partir de novas

66 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre o Mártir Górdio,* I. 33-47 e II.5-14.

67 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre o Mártir Górdio,* I.40-67; II.42-56; VIII.57-61.

festividades, novos heróis, novos comportamentos, novos líderes. Enquanto na Homilia dedicada a Górdio, usa-se a imagem do atleta de Cristo, pronto para vencer qualquer prova em nome do Senhor, e se divaga sobre a construção de um encômio especificamente cristão, a partir do que se conhecia do gênero como praticado pelos gentios, na Homilia em honra de Mamante, é a importância da figura do pastor que é ressaltada. Vinte e seis vezes a palavra pastor aparece no sucinto texto do discurso, que não indica o suplício sofrido pelo mártir. O homiliasta prefere se dedicar a ressaltar novamente a diferença existente entre as fórmulas retóricas, que deveriam basear a construção de um encômio cristão, em detrimento das que eram utilizadas na constituição de um encômio pagão:

> Não desconheço a importância dos encômios par esta solenidade [...]. Hoje celebramos a memória dos mártires. [...] Também os filhos generosos demandam grandes elogios de seus pais e não admitiriam que a grandeza dos encomiados corresse perigo devido à pequenez do orador, de maneira que quanto maior é a expectativa, tanto maior é o risco. [...] Estes são os principais elogios aos mártires: abundância de dons espirituais. Não podemos relembrá-los seguindo as normas dos encômios profanos. Não podemos fazer um discurso somente ressaltando pais e antepassados célebres, porque seria desonroso adornar o que é evidente de uma virtude própria com qualidades alheias. [...] Mas a lei da verdade exige os elogios próprios a cada um, já que nem a sorte do pai nem carreira seguida faz de um cavalo mais veloz, nem é um elogio a um cachorro haver nascido dos mais velozes, mas como a qualidade dos outros animais é considerada particular a cada um deles, assim também a virtude própria de um homem é testemunhada pelas ações virtuosas que lhe pertencem. [...] Tampouco o mártir adquiriu de outro o que lhe é notável, mas ele mesmo acendeu a tocha da boa fama ao largo de sua vida. [...] Não nos envergonhemos da verdade, não imitemos os fabulistas pagãos, não ocultemos a verdade com ornatos de palavras[68].

Os cânones retóricos deveriam ficar, assim, à mercê da relevância do relato. Contrário às genealogias das honras, comuns aos elogios gentios, Basílio defende que a *kleos,* a fama, a honra advenha das ações do homem elogiado. Sua virtude não seria herdada, mas conquistada. Sua inserção na memória social não dependia de seus antepassados, ma de seus empreendimentos no presente. Um humilde pastor, como Mamante, mereceria a festa que lhe era celebrada dia 2 de setembro, de nosso calendário, pelo simples fato de ter se convertido e, a partir disso, ter se disposto a realizar boas ações. Basílio proferiu este discurso em 376 d.C. e, como na Homilia sobre Górdio, apela ao testemunho da audiência, visto que, possivelmente, o pastor foi supliciado sob o governo de Aureliano[69]:

---

68 BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, *Homilia sobre o Mártir Mamante,* I.1-48; II.1-36; III.30-32.

69 VALDÉS GARCÍA, Maria Alejandra. "Introducción". In: BASILIO DE CESAREA. *Homilias Contra las Pasiones.* Trad. Maria Alejandra Valdés García. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 24.

> Recordem do mártir quantos gozem de sua presença em sonhos; quantos o tiveram como intercessor na oração a acudir este lugar; quantos apresentaram a ele suas dificuldades ao invocarem seu nome; quantos caminhantes ele permitiu regressar; quantos restabeleceu de sua enfermidade; quantos devolveu a vida a seus filhos já defuntos; quantos alargou seus dias de vida[70].

Basílio reforça a concepção de que, pelo culto aos mártires, Deus implementaria maravilhas, milagres, entre os homens convertidos, como também havia atentado na Homilia sobre Julita. Pela recordação constante do nome e dos feitos dos supliciados, os conversos em geral garantiriam uma vida terrena melhor para eles e para seus parentes. Interessante também é destacar nesta Homilia a aproximação que Basílio faz entre as artes de pastorear e de reinar: "Davi passou do pastoreio a ser rei, pois a arte (*techné)* de pastorear e de reinar são irmãs, pois enquanto que ao pastor foi dado o governo dos seres irracionais, ao outro foi confiado o governo dos seres racionais"[71]. Cristo seria um pastor de almas; o rei seria um pastor de corpos; o pastor deveria apascentar os rebanhos dos seres irracionais. Cada um na sua esfera de governança, mas contribuindo para a formação de um reino cristão na Terra.

Portanto, nestas três Homilias, a vida do mártir é elogiada em tripla temporalidade: o suplício do passado, a tumba que é demonstração de fé no presente e a possibilidade de milagres no futuro, pela recordação constante de seu nome nas preces dos fiéis. Nem o gênero, nem a profissão, nem a posição social deveriam impedir que o convertido se mantivesse firme em sua fé, mesmo com os editos impostos pelos governantes. A promessa de uma outra vida junto a Cristo deveria conduzir as ações dos cristãos na passagem terrena. O homiliasta utiliza todo seu conhecimento dos cânones da retórica clássica, para garantir a atenção da audiência e para persuadir o auditório, usando-o em prol do proselitismo cristão, adequando os parâmetros narrativos, escolhendo os exemplos, coordenando a lógica do discurso, encadeando os argumentos de modo a estabelecer as normas que deveriam reger o comportamento cristão. Assim, ressignificando técnicas de produção de encômios, Basílio nos legou importantes informações concernentes aos cultos provinciais, aos editos de perseguição e à forma como uma nobre mulher, um centurião e um pastor serviram de mote para repensarmos as alegrias, as dificuldades e os conflitos que indicavam ser cristão na Antiguidade Tardia.

---

70 BASILIO DE CESAREA, op. cit., *Homilia sobre o Mártir Mamante,* I.30-35.
71 Ibidem, III. 54-56.

Um homem renegado pelo pecado. A penitência de Milão e as relações entre a Igreja e o Império no final do IV século.

A man disowned by the sin. The penitence of Milan and the relations between Church and Empire in the late fourth century

Marcus Cruz[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo

A denominada "Penitencia de Milão" imposta pelo bispo desta cidade Ambrósio ao imperador Teodósio não parece, à primeira vista, oferecer muitos problemas para os historiadores. O entendimento é claro. O imperador cristão se submeteu aos ditames do bispo. A autoridade temporal se submeteu a autoridade espiritual. Estamos diante de um episódio que marca uma inflexão na relação entre Império e Igreja, pela primeira vez um imperador coloca sua condição de cristão acima da sua condição de soberano. além de ser um marco primordial da progressiva supremacia eclesiástica sobre as instituições estatais. No entanto, a tarefa primordial dos historiadores é problematizar, pelo menos desde a "revolução" historiográfica dos Annales e a sua concepção de história-problema. Especificamente neste texto pretendemos discutir, fundamentalmente, a interpretação corrente acerca da "penitência" de Teodosio.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Relação Igreja/Estado; Ambrósio; Teodósio.

Abstract

The so-called "Milan's Penance " imposed by the bishop of this city Ambrose to the Emperor Theodosius does not seem, at first glance, provide many problems for historians. The understanding is clear. The Christian emperor submitted to the dictates of the bishop. The temporal authority was submitted to spiritual authority. We are faced with an episode that marks a shift in the relationship between Empire and Church, the first time an emperor puts his being a Christian above its status as a sovereign. Besides being a major milestone in the progressive ecclesiastical supremacy over state institutions. However, the primary task of historians is to discuss, at least since the historiographical "revolution" of the Annales and its conception of history-problem. Specifically in this paper we intend to discuss, essentially, the current interpretation about the Theodosius's "penance".

Keywords: Late Antiquity; Relation between Church and State; Ambrosius; Theodosius.

● **Enviado em: 30/10/2013**
● **Aprovado em: 10/12/2013**

[1] Doutor em História Social (UFRJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em História – Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso. Coordenador do VIVARIUM – Laboratório de Estudos da Antiguidade e Medievo/UFMT

Os trágicos acontecimentos ocorridos em Tessalonica no ano anterior continuam a conturbar o reinado de Teodósio. Uma carta enviada pelo bispo de Milão, Ambrósio, em junho de 391, tratando e censurando as atitudes do imperador perturba profundamente a alma de Teodósio que acorre a catedral da cidade para assistir as preces públicas e, principalmente, participar dos Santos Mistérios. Até aqui nada de muito novo, diversos outros homens, ao longo da história romana, haviam criticado a conduta dos imperadores ainda que a maioria deles o tenha feito após a morte deste e muitos daqueles que o fizeram, com o soberano no poder, perderam sua vida pela ousadia.

O insólito acontece a seguir. Segundo o relato de Sozomeno em sua **História Eclesiástica** esta é a cena que se assiste as portas da igreja de Milão:

> Quando ele [Teódosio] se aproximou dos portões do edifício, ele foi recebido por Ambrósio, o bispo da cidade, que se apoderou de seu manto de púrpura, e disse-lhe, na presença da multidão: 'Afaste-se! Um homem renegado pelo pecado, e com as mãos encharcadas no sangue injustamente derramado, não é digno, sem arrependimento, de entrar neste recinto sagrado, ou participar dos Santos Mistérios' O imperador, impressionado e admirado com a coragem do bispo, começou a refletir sobre sua própria conduta, e, com muita contrição, refez seus passos.[2]

Na narrativa do historiador da Igreja a humilhação do imperador Teodósio é total e completa, pois não apenas é impedido de entrar no templo cristão e por conseguinte de poder participar da celebração litúrgica com os demais membros da comunidade evangélica, mas é também despojado de sua púrpura, do seu manto de imperial, assim, simbolicamente, o imperador é espoliado de seu poder e submetido a autoridade do bispo e da Igreja.

Sozomeno continua sua narrativa acerca da penitencia de Milão: "Teodósio confessou, publicamente, seu pecado na igreja, e durante o tempo reservado para a penitência, absteve-se de usar seus ornamentos imperiais, como sendo inconsistente com a temporada de luto."[3]

Durante vários meses o imperador ficou sujeito a esta interdição de participar plenamente da comunidade evangélica. Somente nas festividades natalinas e após fazer penitencia pública é que finalmente o soberano é totalmente reintegrado a congregação cristã.

Tais episódios seriam inacreditáveis para qualquer romano que tivesse vivido poucos anos antes do transcurso dos fatos e mesmo para nós mais de mil e quinhentos anos depois ainda causam certa estranheza e, principalmente, dificuldades interpretativas.

À primeira vista os acontecimentos não parecem oferecer muitos problemas para os historiadores. O entendimento é claro. O imperador cristão se submeteu aos ditames do bispo.

---

2 SOZOMEN. **History of the Church**. **From A.D.324 to A.D.440**. London: Henry G. Bohn, 1855. 7, 21.
3 SOZOMEN. Op.cit. 7, 25.

A autoridade temporal se submeteu ao poder espiritual. Estamos diante de um episódio que marca uma inflexão na relação entre Império e Igreja, pois pela primeira vez um imperador coloca sua condição de cristão acima da sua condição de soberano. Na longa querela entre o poder temporal e o poder espiritual, que marca indelevelmente a teoria política medieval, a imposição da contrição a Teodósio por Ambrósio, por assim dizer, antecipa em sete séculos a conhecida "penitencia de Canosa", além de ser um marco primordial da progressiva supremacia eclesiástica sobre as instituições estatais.

No entanto, a tarefa primordial dos historiadores é problematizar, pelo menos desde a "revolução" historiográfica dos Annales e a sua concepção de história-problema.[4] Especificamente neste texto pretendemos discutir, fundamentalmente, a interpretação corrente acerca da "penitência" de Teodosio no sentido de complementar, ou mesmo contestar, as interpretações mais correntes que analisam os eventos de Milão sob o prisma da luta entre os poderes secular e espiritual. Propomos um viés analítico que privilegia uma leitura política mais pontual que se relaciona intimamente com as lutas entre os grupos aristocráticos romanos no final do IV século.

Para tanto inicialmente apresentaremos os atores deste "drama", qual seja o imperador e o bispo numa perspectiva mais ampla antes de nos atermos especificamente ao caso de Teodósio e Ambrósio. Em seguida, discutiremos como a historiografia dos últimos dois séculos vem interpretando os acontecimentos ocorridos em Milão, para em seguida apresentar nossa hipótese analítica.

Os atores do drama: o imperador

A historiografia desde, pelo menos, a segunda metade dos novecentos tem chamado atenção de forma consensual para o lugar central do imperador na esfera política durante o IV e V séculos[5]. Os poderes imperiais foram assim descritos pelo eminente Arnold Hugh Martin Jones: "Ele (o imperador) controla a política externa, fazendo a paz ou a guerra conforme a sua vontade, ele pode aumentar os impostos e usar os recursos financeiros conforme a sua

4 BURKE, Peter. **A Escola dos Annales 1929-1989. A Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991. p.11-15.

5 JONES, Arnold Hugh Martin. **The Later Roman Empire 284-602**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964. PIGANIOL, André. **L'Empire Chrétien**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. LANÇON, Bertrand. **O Estado Romano**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003; KELLY, Christopher. Emperors, government and bureaucracy In CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter. **The Cambridge Ancient History. The Late Empire 337-425**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 p.138-183; FRIGHETTO, Renan. **Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias numa época de transformações. séculos II-VIII**. Curitiba: Juruá, 2012.

necessidade; ele pessoalmente escolhe todos os funcionários civis e militares, tendo o poder de vida e de morte sobre todos esses sujeitos. Ele era, também, a única fonte do direito podendo fazer novas leis ou revoga-las conforme o seu desejo." [6]

Analisando um documento da época, a compilação legal promulgada pelo imperador Teodósio II, em 438, que passou a ser conhecida como Código Teodosiano, percebemos os diversos e diferentes assuntos sobre os quais os imperadores tardo romanos legislaram desde questões mais gerais como: tributação, direitos de propriedade, direitos contratuais, procedimentos judiciais e suas penalidades, responsabilidades, privilégios e postos da burocracia civil e militar. Assim como temáticas específicas como: a demolição de sepulturas para obtenção de materiais de construção, a construção de navios para patrulharem o curso do rio Danúbio, o preço do pão em Roma e até mesmo o tratamento a ser dado aos cavalos que não tinham mais condições de serem utilizados nas corridas do Hipódromo. Mesmo considerando a distância existente entre o que a documentação nos apresenta em relação aos poderes e a autoridade imperial e o exercício efetivo desta autoridade e capacidade do imperador de fazer valer os seus poderes e vontades, temos que concordar com a afirmação de Christopher Kelly: "O imperador no mundo tardo romano era, sem lugar a dúvidas, uma figura poderosa"[7]

Esse contexto político de concentração de poder na figura do imperador nos permite afirmar que o Estado Romano na Antiguidade Tardia pode ser entendido e analisado como uma monarquia absoluta. A titulatura dos imperadores demonstra a acumulação de atribuições e responsabilidades nas mãos imperiais. Cada um dos soberanos tardo romanos eram *Imperator*, *Cæsar* e *Augustus*, possuíam também o poder tribunício, consular e procinsular, além do título de *pontifex maximus*[8]. Igualmente eram utilizados epítetos ou substantivos que associavam um conjunto de virtudes aos monarcas que eram *Pius* e/ou *Felix*. Finalmente aparecem, e este dado é bastante significativo, os povos vencidos nas campanhas militares. O caso do imperador Constâncio II nos parece sintetizar o desenvolvimento da titulatura imperial na Antiguidade Tardia. Numa inscrição encontrada em Sirmium podemos ler o seguinte:

> Imperador César Flavius Julius Constâncio, pio, feliz Augusto, vencedor eterno, filho do divino Constantino excelente e muito grande príncipe, neto dos divinos Maximiano e Contâncio, também neto do divino Cláudio, pontífice máximo, grande Germânico Alamanico, grande Germanico Gótico, grande

6 JONES, Arnold Hugh Martin. Op. cit.p.347.
7 KELLY, Christopher. Op. Cit. 139.
8 O título de *pontifex maximus* será abandonado por Teodósio com a adoção do cristianismo como religião oficial do Estado Romano.

> Adiabenico, em sua trigéssima segunda vez que detém o poder tribunício, saudado trinta e três vezes imperator, consul pela sétima vez, pai da pátria, proconsul[9]

Além do mecanismo da titulatura outro significativo instrumento de legitimação do poder imperial, e que crescerá de importância na Antiguidade Tardia, é a sacralização dos imperadores e de tudo que o cercam. Já durante o Principado o título de Augusto já conferia ao detentor da púrpura uma dimensão sagrada. O culto imperial teve o seu prestígio aumentado após a dinastia Júlio-Cláudia. Após a "crise do III século" o uso da locução *Dominus Noster* (DN) nas moedas demonstra o crescimento da majestade sagrada dos imperadores. Porém nada testemunha de modo mais cristalino o caráter sacrossanto dos monarcas tardo romanos do que a cerimônia palatina da *adoratio purpuræ* na qual se reforçava a participação do soberano no mundo das potências supremas, colocando-o no mais alto lugar no plano divinal.

O favorecimento a Igreja cristã, a partir de Constatino, não modificou esse cenário, significou apenas o abandono da proteção e patrocínio das divindades pagãs substituída pelo Deus cristão. Eusébio de Cesaréia elaborou uma justificativa de caráter teocrático para legitimar esta situação, qual seja: o imperador tinha chegado ao poder pela vontade de Deus sendo no século o seu servidor. A sacralização cristão se por um lado eleva ainda mais a figura e a autoridade imperial por outro subordina o soberano a Deus abrindo a possibilidades aos representante deste, ou seja os bispos, de tentarem submeterem ao seu domínio o imperador cristão.

Esta ambiguidade surgida com a sacralização cristã do poder imperial nos alerta acerca dos limites da autoridade dos imperadores. Isto é, a situação descrita pelas fontes muitas vezes não correspondem às condições vivenciadas na realidade concreta. Vejamos um exemplo.

Até as reformas de Diocleciano e Constantino o cargo de *præfectus prætorio* possuía a emblemática função de comando da guarda pretoriana, a tropa de elite que protegia os detentores da púrpura, ou seja, um cargo militar. Na Antiguidade Tardia o cargo se mantém, mas perde o seu caráter militar para converter-se na principal magistratura civil.[10] Nesta condição seus titulares passam a ser os principais depositários das atribuições jurídicas. O

9 MOMMSEN, Theodor. **Corpus Inscriptorum Latinorum. Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae**. III, 3705. Berlin: Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, 1873. Disponível no endereço eletrônico: http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html. Acesso em 20 de novembro de 2013.

10 KELLY, Christopher. *Empire Building* In BOWERSOCK, Glen; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg. **Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World**. Cambridge: London: Havard University Press, 1999. p.170-195.

que nos interessa aqui é o fato de que ao *præfectus prætorio* foi concedido a autoridade de decidir querelas judiciais em grau de última instância, atribuição que desde sempre foi uma das fontes clássicas do poder imperial. É importante frisar que no Código Teodosiano podemos ler que os vereditos do *præfectus prætorio* eram inapeláveis, inclusive em relação ao imperador.[11]

Uma passagem do grande historiador Amiano Marcelino descreve e justifica essa transferência de poderes da seguinte maneira:

> Tinha uma expressão forçada e enganosa, e assegurava que as minúcias dos julgamentos dos particulares não eram apropriados para a majestade do império. Por sua parte, Valente acreditando que, como Modesto lhe assegurava, o exame dos casos privados serviriam tão somente para rebaixar sua dignidade, se absteve completamente deles, com o qual deixou aberta as portas para que cada vez fossem cometidos mais roubos. A isto também contribuía a maldade dos juízes e advogados, que estavam unidos nesta questão devido ao comum objetivo de conseguir riquezas e grandes honras julgando os casos das pessoas humildes em função dos interesses dos mandos militares ou dos poderosos da Corte[12]

A narrativa de Amiano nos aponta que o deslocamento do imperador do centro da administração da justiça contribuiu, em termos gerais, para aumentar a insatisfação e a corrupção e por conseguinte o desprestígio do governo e também da perda de parte dos poderes do soberano tardo antigo. Em outras palavras, a autoridade absoluta que aparece tão claramente nos documentos e na propaganda imperial precisa ser, senão relativizada, pelo menos mitigada diante das práticas sociais efetivas. Do mesmo modo o poder dos imperadores precisa ser entendido de uma forma dinâmica e dialogal em relação aos poderes e pressões de outros grupos sociais relevantes, especialmente os diferentes e diversos núcleos aristocráticos e o clero, também este atravessado por clivagens e divisões.

---

11 Codex Theodosianus 11,30,16: "Idem a. ad universos provinciales. A proconsulibus et comitibus et his qui vice praefectorum cognoscunt, sive ex appellatione sive ex delegato sive ex ordine iudicaverint, provocari permittimus, ita ut appellanti iudex praebeat opinionis exemplum et acta cum refutatoriis partium suisque litteris ad nos dirigat. A praefectis autem praetorio, qui soli vice sacra cognoscere vere dicendi sunt, provocari non sinimus, ne iam nostra contingi veneratio videatur. Quod si victus oblatam nec receptam a iudice appellationem adfirmet, praefectos adeat, ut aput eos de integro litiget tamquam appellatione suscepta. Superatus enim si iniuste appellasse videbitur, lite perdita notatus abscedet, aut, si vicerit, contra eum iudicem, qui appellationem non receperat, ad nos referri necesse est, ut digno supplicio puniatur. Dat. kal. aug.; proposita kal. sept. Constantinopoli Basso et Ablavio conss " Disponível no endereço eletrônico: http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber11.htm#30. Acesso em 25 de novembro de 2013.

12 AMMANIANUS MARCELLINUS. **History**. Cambridge: London; Harvard University Press, 2006. 30,4,2.

Os atores do drama: os bispos

Em relação aos bispos e as sedes episcopais, ao longo do IV, século podemos perceber dois processos fundamentais. Em primeiro lugar a concentração de poder e autoridade do bispo em relação à comunidade cristã[13]. Este fenômeno inicia-se anteriormente, porém neste momento com a liberdade de culto e principalmente o estreitamento das relações entre o Estado tardo romano e a Igreja cristã o processo se acelera em direção a constituição dos episcopados monárquicos[14].

Em segundo lugar observamos a constituição das sedes episcopais metropolitanas, isto é o surgimento de um conjunto de bispos que exercem uma primazia sobre os demais bispos de uma determinada região. O Concílio de Nicéia (325) reconhece tanto a existência dos bispos metropolitanos, quanto de uma estrutura supra-metropolitana representada pelos bispos de Alexandria, Antioquia e Roma[15], a esses posteriormente o Concílio de Constantinopla (381) agregou os bispados de Jerusalém e Constantinopla. A elevação destas cinco sedes episcopais a uma condição superior na estrutura da Igreja cristã acirrou as rivalidades institucionais, políticas e doutrinais entre elas[16]

Os anos iniciais do IV século são um momento decisivo na história da Igreja cristã, em decorrência de dois fenômenos fundamentais. Em primeiro lugar a comunidade cristã experimenta a última e mais violenta perseguição geral de sua história, aquela movida por Diocleciano[17].

Por outro lado a o cristianismo após ter obtido a condição de *religio licita* e principalmente da conversão do imperador Constantino passa a receber a proteção e o benefício do Estado tardo romano. Em outras palavras, a Igreja cristã, a partir deste momento, passa progressivamente a se integrar de forma cada vez mais rápida as estruturas e a dinâmica do poder imperial.

Esta nova situação, isto é a maior integração entre o Estado tardo romano e a Igreja cristã, representa para a figura do bispo a oportunidade de consolidar o processo de concentração de poder e autoridade em relação à comunidade que dirige. Em primeiro lugar pelo crescimento do número de bispados. No início do IV século a quantidade de bispos era

13 MARAVAL, Pierre. **Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe**. Paris: PUF,1997. p.168-170.
14 BROX, Norbert. **Historia de la Iglesia primitiva**. Barcelona: Herder, 1986.p.127-128
15 EDWARDS, Mark. *The first Council of Nicaea***.** IN MITCHELL, Margaret; YPUNG, Frances (ed). **The Cambridge History of Christianity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. v.I. p. 552-567.
16 VAN DAM, Raymond. *Bishops and society***.** IN CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick (ed). **The Cambridge History of Christianity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. v.II. p. 343-363.
17 LENZENWEGER, Josef et alli. *História da Igreja católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p.34-35

bastante limitada [18], no Concílio de Nicéia, convocado por Constantino e portanto com todo o peso do poder imperial e as facilidades proporcionadas pela logística do Estado tardo romano, compareceram pouco mais de 200 bispos[19]. No final do IV século praticamente toda a cidade do Império tinha o seu bispo ao ponto do historiador Amiano Marcelino afirmar, não sem uma fina ironia que caracteriza seus escritos, que o enorme número de bispos com suas viagens constantes comprometiam o *cursus publicus*.[20]

Em segundo lugar a liberdade de culto e o favorecimento do poder imperial significou um crescimento dos privilégios dos bispos como podemos perceber nesta passagem da *História Eclesiástica* na qual Constantino concede a isenção de encargos públicos aos clérigos:

> Por isso quero uma vez por todas, dentro da província que lhe foi confiada, os usualmente denominados clérigos que, na Igreja católica à qual esta preposto Ceciliano, exercem o ministério em prol da santa religião, estejam isentos simplesmente, uma vez por todas, dos encargos públicos, a fim de não se afastarem por erro ou desvio sacrílego do serviço devido à divindade, mas ao contrário, bem desimpedidos obedeçam a sua própria lei.[21](EUSEBIUS, 1998: 465)

Finalmente podemos perceber um terceiro desdobramento das transformações acontecidas nos primórdios do IV século é que em termos institucionais a Igreja cristã passa a se organizar cada vez mais pelo modelo administrativo do Estado tardo romano, isto significou que a cátedra episcopal assumiu paulatinamente as características de uma magistratura[22]. A imitação da estrutura administrativa imperial que possuía um forte caráter hierarquizado acabou se repetindo na organização eclesiástica que assumiu esse elemento que reforçava e consolidava processos internos anteriores no sentido de concentração de poder nas mãos dos bispos e de hierarquização da comunidade cristã[23].

Outro aspecto deste processo de hierarquização acontece no que diz respeito às sedes episcopais, em um primeiro momento, com a constituição dos bispados metropolitanos e posteriormente com o estabelecimento das grandes sedes episcopais supra-metropolitanas de Alexandria, Antioquia e Roma completadas posteriormente por Jerusalém e Constantinopla[24].

É importante chamar a atenção para o fato que os episcopados supra-metropolitanos iniciais, ou seja, Alexandria, Antioquia e Roma, congregam dois elementos para alcançarem

18 VAN DAM, Raymond. Op. cit. p.343
19 EDWARDS, Mark. Op. cit. p.552-567.
20 AMMANIANUS MARCELLINUS 22, 9, 16.
21 EUSEBIUS. **Ecclesiastical History**. Cambridge: London; Harvard University Press, 1998. 7,2.
22 VAN DAM, Raymond. Op. cit. p.350
23 RAPP, Claudia. *Holy Bishop in Late Antiquity*. Berkeley: Los Angeles: Berkeley University Press, 2005. p. 23-55
24 BROX, Norbert. Op. Cit.p.128-133

esta condição, quais sejam, por um lado são comunidades cristãs antigas e de grande relevância no desenvolvimento doutrinal e institucional na Igreja cristã. Por outro são cidades importantes no mundo mediterrâneo. Enquanto aquelas sedes episcopais que são agregadas no Concílio de Constantinopla, isto é Jerusalém e a própria Constantinopla, apresentam apenas um desses elementos. O aspecto religioso para a primeira e o fator político para a segunda.

Apesar de não ter assumido a condição de sede metropolitana o bispado de Milão assumiu, principalmente, durante o período de episcopado de Ambrósio um a posição preeminente em relação aos demais os bispos do Norte da península Itálica como afirma David Natal Villazala:

> Senão um controle total, o que parece claro é que Ambrósio desfrutou de uma posição muito preeminente no contexto da organização episcopal do norte da Itália. Algo que não se estranha tendo em conta sua intervenção na arena política imperial. Tampouco resulta exagerado falar de uma assimetria nestas relações de Milão com o restante dos bispados, já que Ambrósio era o melhor situado de todos os bispos para efetuar as negociações com a Corte e os poderes públicos. Sua experiência na vida política, sua demonstração de savoir faire, combinando a doce persuasão com a imposição e a obstinação, suas conexões com o Império e a aristocracia,fazem dele uma peça valiosa do episcopado do norte da Itália no xadrez jogado por vários grupos no final do IV século[25]

A interpretação do historiador da Universidade de Leon nos remete para o intenso jogo político que enreda os diversos grupos aristocráticos junto a Corte imperial, portanto é o momento de atentarmos mais detidamente sobre esses núcleos nobiliárquicos tardo romano.

Rumo a púrpura

A ascensão de Teodósio ao poder imperial não é um fato isolado, mas sim se insere em um contexto histórico marcado por alguns elementos bastante significativos, dentre os quais, uma clara instabilidade política no Ocidente em que a morte de Flávio Teodósio é um dos episódios mais destacados, especialmente para a aristocracia hispânica. Por outro lado, a situação das fronteiras orientais do Império que enfrentavam o avanço germânico e que

25 NATAL VILLAZALA, David. **Amicitia Episcoporum: Ambrosio de Milán y lós obispados satélites del norte de Italia a finales del siglo IV d.C.** *Espacio, Tiempo y Forma.* Serie II, Historia Antigua, t.22. p.141-150. p.148-149.

redundaria no desastre de Adrianópolis com a morte do imperador Valente no campo de batalha[26].

A decisão de Graciano de elevar a púrpura imperial Teodósio era por um lado a tentativa de responder ao desafio militar imposto pelos godos, mas também o resultado de pressões de parte da aristocracia gala, principalmente dos senadores ligados a Ausonio, como também aos nobres de Roma liderados por Símaco[27]. Sem esquecer, evidentemente, parte significativa da aristocracia hispânica, região da qual o novo imperador era originário e pertencente a este grupo social e político.

Em suma, Teodosio chega ao poder apoiado em grupo político heterogêneo composto dos membros da aristocracia hispânica, romana e das Gálias, nas quais encontramos pagãos, cristãos arianos e cristãos nicenianos. Integrantes deste staff passam a ocupar importantes cargos na administração imperial como por exemplo Eutrópio, *præfectus prætorio* do Oriente em 379, ano seguinte a ascensão de Teodósio ao trono imperial ou Saturninus, *magister militum* no ano de 382.

Aprofundando essa analise da ocupação dos cargos imperiais podemos perceber que a parcela oriunda das Gálias do grupo de apoio de Teodósio controlou importantes magistraturas no Ocidente: em 379, apenas a guisa de exemplo, enquanto Potitus era vicário de Roma, Siagrio exerceu o proconsulado em Africa.No mesmo ano Ausonio (Junior) exerceu a prefeitura do pretório das Galias, Arborio foi *comes saccrarum largitionum*, enquanto Próculo Gregorio assumiu o cargo de *quætor sacri palatii* e o próprio Ausonio exerceu o consulado ordinário.

Já a parcela romana do grupo "limitou-se" as tradicionais magistraturas da cidade de Roma, como o consulado exercido em 391 por Tatiano e Quinto Aurélio Símaco, por seu turno Nicómaco Flaviano era nomeado *præfectus prætorio* da Itália. Enquanto a aristocracia hispânica exercia seu poder fundamentalmente junto a corte em Constantinopla[28]

Em suma, Teodósio em seu reinado se apoiou amplamente no grupo que o permitiu ascender ao trono, recompensando os membros destas aristocracias com cargos importantes na administração imperial, para tanto teve que senão alijar outros grupos do poder, pelo menos restringir dramaticamente a participação deles. Pois bem, entre estes encontrava-se aquele a qual Ambrosio pertencia, que reforçamos, teve destaca atuação e participação na

---

26 LIZZI, Rita. *L'ascesa al trono di Teodosio I***.** In TEJA CASUSO, Ramon e PÉREZ GONZÁLEZ,Cesareo (Eds). **La Hispania de Teodosio.** Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998. p. 135-148.

27 BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo. *Teodósio. Último emperador de Roma, primer emperador católico*. Madrid: La Esfera de lós Libros, 2010. p.88

28 LIZZI, Rita. Op. Cit.

corte de Graciano. Portanto, entendemos que este afastamento do poder estatal e dos cargos administrativos é um forte elemento motivador do conflito entre o bispo de Milão e Teodósio.

O que a historiografia nos revela

A historiografia interpretou esse episódio de duas formas fundamentalmente. Uma parcela dos historiadores tende a minimizar o ocorrido como faz Gonzalo Bravo afirma em recente biografia do imperador, sintomaticamente intitulada **Teodósio. Ultimo emperador de Roma, primer emperador católico**, afirma o autor : "O enfrentamento entre o imperador Teodosio e o bispo Ambrósio de Miçao no final do século é talvez a mais notável desta disputas (entre o poder imperial e a autoridade episcopal)*, mas houve outras similares*"[29]. O erudito hispânico tem razão ao afirmar que a disputa entre Teodósio e Ambrósio não foi a única querela entre o estado tardo romano e os bispos cristãos, mas foi apenas neste caso que um imperador foi obrigado a fazer penitencia, portanto esse confronto não apenas o mais notório, ele é bastante singular, podemos mesmo dizer único.

Gonzalo Bravo continua sua investida para minimizar o conflito entre Teodósio e Ambrósio ao afirmar:

> Em qualquer caso, a morte do imperador em 395, em Milão, Ambrosio escreveu um opúsculo (De obitu Theodosii) no qual o imperador é louvadonão somente como bom dirigente, senão também como bom cristão 'que forma parte já da assembleia dos santos[30]

Não podemos esquecer dois elementos que possivelmente expliquem as palavras de Ambrósio, de que Teodósio após sua morte fazia parte da assembleia dos santos e, portanto, que tinha conseguido sua salvação e o descanso eterno pleno das bem-aventuranças celestiais. Em primeiro lugar o costume difundido no IV século, e não apenas nesta centúria, da redação de elogios fúnebres, especialmente quando o morto era o imperador. Por outro lado a política religiosa de Teodósio foi, na maior parte dos casos, amplamente favorável às autoridades eclesiásticas particularmente aquelas vinculadas e defensoras do credo niceniano como era o bispo de Milão.

Em suma, entendemos que a visão positiva de Teodósio apresentada por Ambrosio no *De obitu Theodosii* não deve escamotear o grave conflito havia entre eles ao longo do período

[29] BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo. Op. Cit. p.183
[30] Idem. p. 185.

que o imperador permaneceu na porção ocidental do Império Romano entre os anos 388 a 391[31].

Outra parcela da historiografia interpreta o episódio como um triunfo da Igreja sobre o Império, do poder espiritual sobre o poder temporal. Estaríamos diante dos primórdios da supremacia da autoridade eclesiástica em relação às instituições estatais. Podemos ler num historiador da Igreja do século XIX como Albert de Broglie as seguintes afirmações na sua obra *L'Église et l'Empire Romain au IV siècle*:

> O triundo do bispo e do Evangelho foram completos : completo sobretudo no espírito do povo[...]: O fato reprovado por Ambrósio foi um odioso uso de um poder legítimo e não a usurpação do direito de outro.Teodósio tinha usado da espada com crueldade de um carrasco, mas ele não violou o tabernáculo nem colocou a mão sob o turíbulo: Ele permaneceu rigorosamente em seu próprio território, banhado pelo sangue humano.Estava no domínio independente da justiça secular e da soberania política quando um simple clérigo fez sua entrada, o verbo e fronte alta , a mão elevada para perdoar ou para maldizer em nome daquela lei moral que rege tudo e da qual nenhum ser humano pode, mesmo que no abrigo de um trono, ter a pretensão de escapar. Primeira aparição no mundo de um direito delicado e supremo que age nos confins obscuros onde os poderes politicos e espirituais colidem e se confundem[32]

As palavras iniciais da citação acima é cristalina, qual seja, o triunfo do bispo e do evangelho foi completa, ou seja a vitória do poder espiritual é total e absoluta em relação a autoridade imperial. Numa história da Igreja publicada, na Alemanha, mais de um século depois daquela de De Broglie a ideia do triunfo do poder eclesiástico continua presente ainda que em termos menos categóricos, é verdade, cito:

> Por outro lado, o bispo(Ambrósio) não deixou de criticar o soberano(Teódosio), obrigando-o publicamente a fazer penitência quando, por causa do assassinato de um oficial em Tessalônica, mandou liquidar todos os espectadores no teatro local. No decurso do século IV, o encontro entre a Igreja e o Estado romano várias vezes foi objeto de críticas como base na fé; relutava-se contra uma solução segundo o modelo da antiguidade pagã.
> Com a política religiosa do imperador Teodósio,a integração do cristianismo no Império Romano atingiu seu ponto mais alto. Ao mesmo tempo tornou-se mais aguda a consciência do caráter duvidosa dessa coordenação entre Igreja e Estado; as resalvas nasciam da própria fé.[33]

Ora, a ênfase em que as dúvidas sobre a forma assumida pelas relações entre o Império Romano ou a Igreja até então parte da própria fé cristã que reluta em aceitar o modelo

---

31 SORDI, Marta. *La concezione política di Ambrogio* In V.V.A.A. **I Cristiani e l'Impero nel IV secolo.** Macerata: Università degli studi di Macerata, 1988 p. 143-165.

32 DE BROGLIE, Albert. **L´Église et l'Empire Romain au IV siècle.** Paris: Didier ET Cie Libraires Editeurs, 1882. p.319-321

33 LENZENWEGER, Josef et alli. Op. Cit. p.76

clássico, ou seja a subordinação da autoridade eclesiástica ao poder estatal, segundo o autor, e portanto, busca construir uma alternativa a este paradigma. Esta alternativa se constitui pela inversão da relação e consequentemente pela subordinação do Império a Igreja.

Um convite ao debate

Como afirmamos anteriormente o principal trabalho do historiador é problematizar, é recolocar questões, é tentar outros ângulos de investigação para antigos problemas. A perspectiva que propomos para analisar a penitencia de Teodósio é entender esse episódio é, em primeiro lugar, ressaltar o seu caráter de conflito, porém não somente o confronto entre o poder temporal e o espiritual, entre Império Romano e Igreja, esta não é a querela principal que move os acontecimentos, a luta essencial se dá entre grupos aristocráticos que disputam espaço na corte imperial teodosiana.

Nossa hipótese é que a chegada ao trono imperial do hispânico Teodósio significou o acesso aos altos cargos da burocracia estatal de um novo grupo aristocrático, em sua essencial oriundo da Hispania e das Gálias, que se não substitui integralmente círculo nobiliárquico da dinastia valentiniana passa a concorrer fortemente com este. É o que observamos acontecer em Constantinopla quando Teodósio é investido da púrpura e que se repetirá após a morte de Graciano que permitirá ao imperador do Oriente reunificar pela última vez o território e o poder no Império.

Neste sentido não podemos esquecer que Ambrósio teve uma destacada participação na corte do imperador Graciano, tal fato, em nossa perspectiva, decorre não somente de sua condição de bispo, mas também, e fundamentalmente, das suas origens aristocráticas e de sua vinculação ao círculo nobiliárquico que controla o palácio imperial[34]. A ascensão de Teodósio ao trono da porção ocidental do Império Romano e, principalmente, sua presença na Península Itálica faz com que, assim como tinha acontecido em Constantinopla, membros do grupo aristocrático ligados ao novo imperador fossem contemplados com importantes cargos, senão alijando, pelo menos diminuindo as oportunidades do exercício das principais magistraturas aos integrantes da elite ligada ao imperador anterior como era o caso de Ambrósio e do grupo aristocrático a qual se vincula[35].

Nossa proposta analítica se sustenta, por conseguinte, em dois argumentos, fundamentalmente, em primeiro lugar a comprovação da existência de um grupo aristocrático que apoia a ascensão ao trono imperial e posteriormente o reinado de Teodósio e que passa a

34 DE BROGLIE, Duca. *Sant'Ambrogio*. Roma: desclée, Lefebvre e Comp. Editori, 1906.
35 MATTHEWS, John *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*. Oxford: Claredon Press, 1975

ocupar, não exclusivamente, mas em proporção significativa os principais cargos burocráticos do Império Romano.

O segundo argumento é que a política religiosa de Teodósio foi amplamente favorável a Igreja, especialmente, aquela porção partidária do credo niceniano, como Ambrósio. Apesar disso o bispo de Milão, segundo André Piganiol em sua obra clássica **L'empire chrétien**, nunca perdeu a oportunidade de humilhar o poder imperial, litigando em diversas oportunidades com Teodósio, o imperador que pelo Édito de Tessalônica (380) tornou o cristianismo religião oficial do Império Romano.

Esta hipótese se reforça se observarmos a política religiosa o fundador da dinastia teodosiana. Em matéria religiosa Teodósio mostrou sempre uma postura francamente aliada aos partidários do credo niceniano. Em 380, seis meses antes de Graciano condena todo o tipo de heresia e ordena que todos os seus súditos cristãos professem a fé de Nicéia como foi definida por Damaso e Pedro de Alexandria. Nas cidades onde os episcopados eram ocupados por bispos arianos, utilizando muitas vezes a força, substitui-os por clérigos adeptos do credo niceniano. Além disso, durante seu governo por sua iniciativa se reuniram diversos concílios, como os de Constantinopla (381, 382 e 383). O imperador promulgará diversos éditos tendo por base decisão conciliares, além de utilizar o braço secular do Império em favor da Igreja niceniana

No entanto, se a política religiosa de Teodósio foi francamente favorável a Igreja de credo niceniano isto não significou o abandono ao grupo aristocrático que o havia apoiada na ascensão a púrpura imperial, mesmo aos membros que eram pagãos. Em 391, Nicómaco Flaviano é nomeado *præfectus prætorio* da Itália e Quinto Aurélio Símaco, outro ilustre pagão é escolhido cônsul neste mesmo ano.

Ora, não podemos esquecer que é neste fatídico 391 que Ambrósio impede Teodósio de participar dos ritos da comunidade cristã e lhe impõe a penitencia como forma de reconciliação com a Igreja.

Temos, então, a seguinte situação um imperador cuja política religiosa, sem lugar a dúvidas, é amplamente favorável a Igreja e ao cristianismo niceniano, mas que também encontra-se vinculado a um grupo de aristocratas hispânicos, galos e romanos que o permitiu chegar ao poder e que recebe como recompensa por este apoio importantes cargos na burocracia imperial, algo que significa uma reordenação política com perda de importância de outros grupos aristocráticos como aquele que se incluía Ambrosio profundamente beneficiado durante o reinado de Graciano.

Evidentemente que o massacre de Tessalônica foi um acontecimento grave, mas não um fato incomum na história romana, e o próprio imperador percebendo seu equívoco mandou suspender a ordem, ainda que sem sucesso. Portanto, apesar da gravidade do ocorrido as atitudes e a política de Teodósio para com a Igreja deveriam garantir ao imperador "uma certa compreensão" de Ambrósio, já que o mesmo não mostrou a mesma rigidez com Graciano muito menos favorável a Igreja do que seu sucessor.

A rigidez da postura de Ambrósio se explica, pelo menos em nossa interpretação, pela perda de prestigio e poder por parte do grupo político no qual o bispo de Milão se inseria. Talvez as nomeações de Nicómaco Flaviano para *præfectus prætorio* da Itália e de Quinto Aurélio Símaco para o cônsulado em 391 tenha se constituído como a derradeira demonstração de desprestigio de Ambrósio e o tenha levado a radicalizar sua atitude contra Teodósio.

Para finalizar, reintero a necessidade do historiador problematizar e recolar as questões, reavaliar antigos problemas a partir de outros ângulos analítico. Foi isto que procurei realizar neste texto, mas tenho a percepção de que minha proposta interpretativa precisa ser aprofundada e aperfeiçoada, mas também entendo que esta é a função do debate acadêmico necessariamente honesto intelectualmente e conduzindo dentro do mais alto espírito científico e da ética profissional. Portanto convido a todos ao debate.

Estátuas e vida cívica: O caso da *Tuscia et Umbria* na Antiguidade Tardia

Statues and civic life: The case of *Tuscia et Umbria* in Late Antiquity

Carlos Augusto Ribeiro Machado[1]
Universidade de São Paulo

Resumo

Durante a primeira metade do século IV d.C., as cidades da província italiana da Tuscia et Umbria foram marcadas por uma intensa vida cívica e por complexas relações com os centros do poder imperial. Isso foi manifestado através da continuada adesão à tradicional prática de dedicar estátuas honoríficas a imperadores, oficiais imperiais e membros da elite local. O objetivo deste artigo é analisar a relação entre estátuas e vida cívica, tomando como fonte as inscrições incisas nas bases de estátuas. Estas inscrições começaram a atrair renovada atenção nos últimos anos, sendo submetidas a novas abordagens e metodologias, e se encontram convenientemente reunidas e publicadas no banco de dados *online* The Last Statues of Antiquity. Procuramos mostrar, assim, que as relações e instituições que caracterizam a vida cívica clássica estavam intimamente ligadas às suas formas tradicionais de monumentalização, sugerindo que a superação destas relações foi acompanhada pelo declínio do hábito estatuário.

Palavras-chave: Itália; vida cívica; estátuas.

Abstract

The cities of the Italian province of Tuscia et Umbria were marked by a rich civic life as well as by complex relations with the centres of imperial power during the first half of the fourth century. This was expressed through the continued practice of dedicating honorific statues to emperors, imperial officials and members of the local elite. The aim of this article is to analyse the relationship between statues and civic life, taking as evidence the inscribed statue-bases, a type of material that has recently attracted renewed attention from scholars. This material is now collected and published online in the Last Statues of Antiquity database. As we intend to show, the political relations and institutions that characterized classical civic life were intimately connected to traditional forms of monumentalization, suggesting that the end of the Ancient City was accompanied by the decline of the statue-habit.

Keywords: Italy; Civic Life; Statues.

● **Enviado em: 30/10/2013**
● **Aprovado em: 10/12/2013**

[1] Doutor em História Antiga pela Universidade de Oxford, Inglaterra. Professor do Departamento de História, Universidade de São Paulo.

Durante toda a Antiguidade Clássica, estátuas exerceram um papel social e político proeminente na vida de incontáveis comunidades urbanas ao redor do Mediterrâneo. Representações de líderes locais, divindades, imperadores ou indivíduos notáveis eram um componente essencial do mobiliário urbano, não apenas porque ornamentavam lugares públicos e privados, mas também porque davam significado às praças, teatros, termas e ruas que compunham as diversas cidades do mundo Mediterrâneo. Elas eram parte essencial da cultura material que associamos à Antiguidade greco-romana, e é no contexto dessa cultura material que devem ser entendidas.[2] Longe de serem objetos neutros, estátuas eram monumentos que exprimiam relações sociais e políticas.

Tomada em si, uma estátua celebrava através de sua iconografia e estilo a adesão a um regime político e a um modo de vida.[3] Ela era uma manifestação do poder reinante, um componente da 'propaganda' imperial e como tal um instrumento de imposição e/ou aceitação da ordem política e cultural dominante.[4] Considerada em seu contexto físico mais amplo, essa mesma estátua fazia parte de uma intrincada rede de relações envolvendo os responsáveis pela sua dedicação (o sujeito da ação), o tema representado (o objeto da ação), e o recipiente daquele ato, seja ele uma divindade, um notável ou alguém considerado digno de prestígio naquela sociedade (o receptor da ação), uma relação que se dava perante uma audiência. O "hábito estatuário", a prática de dedicar estátuas como forma de expressar relações sociais, políticas e culturais, era uma característica definidora da cidade antiga. Essa prática é bem documentada para as cidades gregas da época clássica, foi muito popular na Roma republicana e atingiu seu apogeu nos primeiros 250 anos da história imperial romana.[5]

De fato, se por um lado não existe uma definição consensual do que seria a assim chamada Cidade Antiga, por outro lado é um consenso que as relações entre patronos, benfeitores e evergetas e as comunidades cívicas das quais eles faziam parte têm um papel fundamental na definição deste conceito. Estas relações se verificavam, concretamente, sob a

2 Para uma discussão do conceito de cultura material, veja GUARINELLO, Norberto. "Archaeology and the Meanings of Material Culture". In: FUNARI, Pedro *et alii* (org.). *Global Archaeological Theory*. Nova Iorque: Kluwer Academic, 2005, pp. 19-28.

3 Para uma útil discussão, veja FEJFER, Jane, *Roman Portraits in Context*. Berlim: Walter de Gruyter, 2008, p. 17-20.

4 A formulação clássica é ZANKER, Paul. *The Power of Image s in the Age of Augustus*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. Para a importância destes mecanismos na construção da ordem imperial, veja GONÇALVES, Ana Teresa. "Poder e propaganda no período Severiano:a construção da imagem imperial" In *Phoînix*, Rio de Janeiro, 2001, 7, 60-76.

5 Ver discussão em SMITH, R. R. R. "Roman portraits: honours, empresses, and late emperors", In: *Journal of Roman Studies*, Londres, 1985, 75, pp. 209-221. Para a Grécia clássica, veja GAUTHIER, Philippe. *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier siècle avant J.-C.)*. Atenas: École Française d'Athènes, 1985, p. 120. Para Roma, veja SEHLMEYER, Markus. *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit: Historizität und Kontext von Symbolen nobilitären Standesbewusstseins*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.

forma de serviços (como por exemplo ocupar um cargo público), favores e presentes, e tinham como contrapartida – da parte das comunidades ou indivíduos beneficiados – estátuas e outras formas de honras públicas, além do apoio político dos beneficiados.[6] A partir do segundo século da era cristã, no entanto, essa relação começou a mudar. Cidades ao redor de todo o Mediterrâneo começaram a passar por importantes transformações religiosas, urbanísticas, políticas e sociais, que se aceleraram com as reformas implementadas por uma série de imperadores no final do século III d.C.[7] De uma maneira sintética, pode-se dizer que estas foram caracterizadas pelo declínio físico dos espaços urbanos tradicionais (*fora*, termas, etc), pela progressiva perda de autonomia frente ao poder imperial, e pela ascensão do cristianismo e da Igreja, com seus espaços e hierarquias sociais específicos.[8] Estas mudanças não afetaram todas as partes do Mediterrâneo ao mesmo tempo, tendo sido mais dramáticas e precoces no Ocidente do que no Oriente, mais especificamente na Hispania e nas Gálias do que nas províncias da Itália e do Norte da África.[9] Apesar de não deverem ser lidas como sinal de um declínio generalizado e irreversível do Mundo Antigo, representam um importante sinal de sua transformação em algo novo, o que permite a historiadores identificar uma Antiguidade Tardia como uma época histórica diferente daquela que a precedeu e que lhe seguiu.

O objetivo deste trabalho é analisar estas transformações no caso de uma região específica, a província italiana da *Tuscia et Umbria* (correspondendo aproximativamente às modernas Toscana e Umbria). Para a discussão que nos interessa, iremos nos concentrar em um tipo de material específico, as bases inscritas sobre as quais estátuas eram erguidas e colocadas em exposição. Nos últimos anos, estudiosos têm dedicado cada vez mais atenção a esse tipo de material. Esse enfoque traz uma série de benefícios à pesquisa histórica, epigráfica e arqueológica:[10] em primeiro lugar, porque bases de estátuas são mais duráveis do que as estátuas em si, sobrevivendo em maior número; em segundo lugar, porque permitem estudar os monumentos que uma vez foram colocados ali, através da análise dos encaixes

6 Sobre isso, veja a discussão clássica em VEYNE, Paul. *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil, 1976. O problema foi rediscutido mais recentemente por ZUIDERHOEK, Arjan. *The Politics of Munificence in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

7 A referência fundamental é LIEBESCHUETZ, J. H. W. *The Decline and Fall of the Roman City.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

8 Veja, sobre esses temas, WARD-PERKINS, Bryan. "The Cities" In *The Cambridge Ancient History, v. 13*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 371-410.

9 Sobre a diversidade regional, veja os artigos coletados em KRAUSE, J. e WITSCHEL, C. (orgs.), *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel?.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006. Para a análise de um momento histórico específico a partir de fontes legislativas, CARVALHO, Margarida. "Código legislativo em Juliano: Cúria e decuriões", In *Phoînix*, Rio de Janeiro, 1996, 2, pp. 169-191.

10 Para estes e outros benefícios, veja a discussão em HOJTE, Jakob. *Roman Imperial Statue Bases*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.

feitos em seu topo;[11] e finalmente, porque em um número significativo de casos, estas bases são encontradas *in situ*, o que permite o estudo do contexto físico de exposição destes monumentos. Este tipo de material pode nos dar importantes informações sobre os ritmos e o funcionamento da vida política e social das cidades antigas. Os textos inscritos nestas bases são especialmente úteis para historiadores e arqueólogos, uma vez que as inscrições que registram a dedicação de estátuas frequentemente nos dizem quem foi homenageado, por quem e por que, e às vezes até mesmo o ano exato quando isso foi feito. Este material também possui a vantagem de agora estar convenientemente reunido e discutido no site do projeto Last Statues of Antiquity (LSA).[12] O caso da *Tuscia et Umbria* é especialmente importante nesse sentido, porque esta era uma região intensamente urbanizada, onde a prática de se dedicar estátuas continuou pela maior parte do século IV. Apesar de a data exata de criação desta província ser desconhecida, ela certamente foi parte do amplo processo de reformas administrativas levado a cabo por Diocleciano (284-305), um processo que dividiu a península Itálica em duas regiões (Urbicária e Suburbicária), sendo o Norte – da qual a província que nos interessa fazia parte – mais diretamente ligada à corte imperial, sendo inclusive sujeita à taxação direta.[13] Situadas entre a cidade de Roma, a antiga capital imperial e base política de uma poderosa aristocracia senatorial, e a nova capital do Ocidente, Milão, as cidades desta província eram governadas por uma elite local poderosa e orgulhosa. Trata-se, portanto, de uma boa oportunidade para um estudo de caso circunscrito, que nos permite investigar alguns aspectos da continuidade da vida cívica e de suas formas de expressão, assim como seus limites.

Essa continuidade é demonstrada, por exemplo, pelo caso da cidade de Ocriculum (moderna Otricoli). Em 341 d.C., os irmãos Sextus Cluvius Martinus e Marcus Caesolius Saturninus, membros de destaque da *Curia* de Ocriculum, inauguraram as obras realizadas nas antigas termas da cidade, pelas quais eles pagaram com seus próprios meios. Nós sabemos destas obras porque elas foram registradas em uma inscrição exposta neste complexo, as *thermae hiemales*, na qual os irmãos afirmam terem agido 'por amor à cidade (*pro civica adfectione*)'.[14] De acordo com essa inscrição, os irmãos haviam ocupado todas as

11 Veja-se sobre isso o importante trabalho de RUCK, Brigitte. *Die Grossen dieser Welt. Kolossalporträts im antiken Rom*. Heidelberg: Archäologie und Geschichte, 2007.

12 Veja o site http://laststatues.classics.ox.ac.uk (visitado em setembro de 2013). Para conveniência do leitor, o material aqui discutido será citado de acordo com o número de publicação nesse banco de dados, seguindo a referência *LSA*.

13 Uma boa discussão pode ser encontrada em GIARDINA, A. "La formazione dell'Italia provinciale". In: *Storia di Roma, 3.1: L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*. Turim: Einaudi, 1993, pp. 51-68.

14 *Corpus Inscriptionum Latinarum* (doravante *CIL*) XI, 4095. As *thermae hiemales* eram adjacentes às termas mais antigas, do século II d.C., e as escavações do século XVIII não esclareceram a relação entre os

magistraturas cívicas (*omnibus honoribus functi*), antes de financiarem esta obra. Martinus e Saturninus não eram recém-chegados à elite local: membros da família aparecem como *quattuorviri aedilis* em uma inscrição que remonta ao período republicano.[15]

Como recompensa por sua generosidade, Martinus e Saturninus foram homenageados com uma estátua cada um, erguidas nas termas que inauguraram. As estátuas não sobreviveram, mas as bases sobre as quais foram originalmente erguidas estão agora na *Galleria Lapidaria* do Museu Vaticano. As inscrições nas duas bases são identicas, exceto pela ordem em que os nomes dos irmãos aparecem:

> Para o descendente de uma boa linhagem e um homem dotado de integridade única, Sextus Cluvius Martinus, que ocupou todas as magistraturas, *vir laudabilis*, restaurador das Termas Invernais com Marcus Caesonius Saturninus, seu irmão. Por causa dos muitos serviços prestados para eles, o conselho e os cidadãos da esplendidíssima cidade de Ocriculum decretou (sic) pública e auspiciosamente [esta] estátua de mármore para seu digníssimo patrono, como um memorial perpétuo. [No lado direito da base] Dedicada no 16º dia antes das Calendas de Dezembro, no ano do consulado de Marcellinus e Probinus.[16]

As Termas Invernais passaram por mais obras no século IV, como sabemos por outra base de estátua, encontrada na mesma área:

> Para Caius Volusius Victor, questor da *res publica* de Ocriculum, membro do conselho dos quatro, edil, membro do conselho dos quatro homens com poder judiciário, membro do conselho dos quatro homens eleitos por cinco anos. Os cidadãos e os plebeus, com isso completado, ergueram uma estátua para este homem, por causa de seus serviços, que restaurou as Termas Invernais à sua condição anterior, e as dedicou. [Do lado esquerdo da base]: Erguida no terceiro dia antes das Nonas de Novembro.[17]

A inscrição que registrava a dedicação de uma estátua para Caius Volusius Victor trata dos mesmos elementos indicados pela homenagem feita a Martinus e Saturninus: os bons serviços prestados, seja privadamente ou como oficiais públicos, por estes membros da elite local foram muito apreciados pelos habitantes de Ocriculum, que em retorno os homenagearam com estátuas honoríficas. Note-se que existe uma correlação íntima entre o tipo de homenagem (a estátua), o comportamento tomado como exemplar (ocupar cargos

---

dois espaços, se eram parte de um mesmo complexo ou se eram independentes. Veja SISANI, Simone. *Umbria, Marche*. Bari: Laterza, 2006, p. 212; PIETRANGELI, Carlo. *Ocriculum (Otricoli)*. Roma: Istituto di Studi Romani, 1943, p. 67-71. Veja também FAGAN, Garret. *Bathing in Public in the Roman World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, p. 274 n. 124.

15 *CIL* I, 3372; veja também PIETRANGELI, Carlo. *Ocriculum (Otricoli)*. Roma: Istituto di Studi Romani, 1943, p.34 e BISPHAM, Edward. *From Asculum to Actium: The Municipalization of Italy from the Social War to Augustus*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 503.

16 *LSA*-1632; a outra inscrição, para Saturninus, é *LSA*-1633.

17 *LSA*-2682.

publicos e fazer doações à cidade) e o espaço onde a homenagem foi monumentalizada/publicizada, as termas – um importante espaço da vida cívica antiga.

De um modo geral, as comunidades que dedicavam estátuas durante a Antiguidade Tardia o faziam pelas mesmas razões que no período precedente.[18] No entanto, é preciso levar em consideração o contexto mais amplo de mudanças profundas, se quisermos compreender o significado e a extensão destes elementos de continuidade. Para isso, precisamos refletir sobre duas mudanças cruciais: o declínio no número de estátuas erguidas e o novo contexto político no qual estas homenagens foram realizadas. O período tardo-antigo foi marcado pelo número cada vez menor de dedicações de estátuas em todo o Império Romano, e a província da Tuscia et Umbria não foi uma exceção.[19] Conhecemos 29 bases de estátuas provenientes desta área, o que apesar de ser muito mais do que é disponível para outras partes da Itália é ainda assim muito menos do que temos para os períodos anteriores.[20] Em suma, quando falamos de riqueza documental no contexto das cidades tardo-antigas, devemos também levar em consideração o processo mais geral de declínio quantitativo de nossa evidência.[21] Ao mesmo tempo em que menos estátuas eram erguidas, o novo ordenamento provincial imposto pelas autoridades tetrárquicas levou à concentração de grande poder e prestígio nas cortes dos governadores provinciais. Como consequência, as Curias locais viram sua posição no governo municipal e na direção da sociedade local questionados, o que afetou diretamente o hábito estatuário.[22]

Não surpreende, portanto, que o material disponível para as cidades da Tuscia et Umbria não ultrapasse a segunda metade do século IV d.C. A documentação disponível sugere que as cidades desta região foram marcadas por uma vida cívica e política muito intensa,

---

18 Veja, além das referências citadas anteriormente, TANNER, Jeremy. "Portraits, power, and patronage in the late Roman Republic" In *Journal of Roman Studies*, Londres, 2000, 90, pp. 18-50; e ECK, Werner. "Onori per persone di alto rango sociopolitico in ambito pubblico e privato", In *Tra epigrafia, prosopografia e archeologia*, Roma: Quasar, 1996, pp. 299-318.

19 WARD-PERKINS, Bryan. "The End of the Statue Habit (Ad 284-620)" In SMITH, R. R. R. e WARD-PERKINS, B. (orgs.). *The Last Statues of Antiquity* (em preparação).

20 Existe também uma referência textual, a uma estátua de Lachanius, pai de Rutilio Namatiano, em Pisa (*De Reditu Suo* 1.575-592). O projeto "Last Statues of Antiquity" também identificou quatro fragmentos de estatuária que podem ser atribupidos com segurança à Tuscia et Umbria tardo-antiga.

21 Para uma discussão deste declínio no contexto da Itália como um todo, veja MACHADO, Carlos. "Public Monuments and Civic Life: the end of the statue-habit in Italy". In: DELOGU, P. e GASPARRI, S. (orgs.). *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i Barbari e l'Occidente romano*, Turnhout: Brepols, 237-257.

22 Apesar de a antiga ideia de um declínio geral de todas as formas de governo local e de vida política ser atualmente inaceitável, ainda assim permanece observável um declínio das formas tradicionais de vida cívica e governo citadino nesse período. Veja LIEBESCHUETZ, J. H. W. *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford, Oxford University Press, 2001, e CECCONI, Giovanni. "Crisi e trasformazioni del governo municipale in Occidente fra IV e VI secolo" In Krause, J.-U. e Witschel, C. (orgs.). *Die Stadt in der Spätantike* – Niedergang oder Wandel? Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, pp. 285-318.

expressa segundo formas tradicionais, até aproximadamente a metade do século.[23] O quadro muda de forma dramática a partir daí, o que aliás é confirmado pelo que sabemos sobre a história dos assentamentos urbanos nesta área. De fato, cidades parecem ter florescido na primeira parte do século IV, mas parecem ter começado a passar por mudanças bruscas que incluiram o progressivo abandono das zonas monumentais tradicionais e o desenvolvimento de novos espaços de reunião, principalmente cristãos.[24] É certo que existiam outras formas de celebração, tanto do poder imperial quanto da vida política local. Festivais, aclamações e monumentos efêmeros (como retratos pintados, por exemplo) eram algumas das possibilidades disponíveis, e raramente deixam registro em nossas fontes.[25] Com o estabelecimento do cristianismo, mosaicos em igrejas vieram a desempenhar um papel cada vez maior na celebração de valores religiosos e culturais. Não podemos, portanto, equacionar o desaparecimento de estátuas honoríficas com o fim de toda forma de vida cívica. Por outro lado, a dedicação de uma estátua colocava em movimento diversos aspectos de um tipo de organização social e política que era decididamente "clássico": a homenagem deveria ser proposta em uma assembléia para ser votada; o monumento deveria ser esculpido segundo cânones pré-determinados; uma epígrafe celebratória deveria ser composta, acordada e inscrita; um local apropriado deveria ser escolhido. Isso representava uma forma específica de ação social, uma forma tradicional (e tradicionalista) de monumentalização dos valores cívicos e das classes dirigentes na paisagem urbana – a assim chamada Cidade Antiga. Nesse caso, a escolha do meio importava tanto quanto a escolha da mensagem. Não podemos aceitar, aqui, a ideia de um declínio geral, uma vez que o abandono do hábito estatuário foi acompanhado pela ascensão de outras formas de comemoração, e a perda de importância das elites tradicionais foi compensada pela afirmação de uma nova elite, a hierarquia eclesiástica. O declínio numérico no número de estátuas estava ligado, portanto, a uma ruptura com as formas clássicas de organização urbana, seja em termos espaciais ou políticos.

Além de concentrada cronologicamente nas seis primeiras décadas do século IV, nossa documentação também é marcada por uma forte dispersão geográfica. Como resultado, a

23 Também observado por LEPELLEY, Claude. "Permanences de la cité classique et archaïsmes municipaux en Italie au Bas-Empire" In *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C.*, Roma: École Française de Rome, 1992, pp. 353-371.

24 Para uma discussão geral, ver PAVOLINI, Carlo. "Le città dell'Italia suburbicaria" In *Storia di Roma, 3.2: L'età tardoantica. I luoghi e le culture*, Turim: Einaudi, 1993, pp. 182-185. Estas mudanças devem ser vistas no contexto das mudanças mais gerais ocorridas nas cidades da Itália neste período, analisado por WARD-PERKINS, Bryan. *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

25 Ver, sobre estas formas de celebração, MACHADO, Carlos. "The City as Stage: Aristocratic Commemoration in Late Antique Rome" In E. Rebillard e C. Sotinel (orgs.). *Les Frontières du Profane dans l'Antiquité Tardive*. Roma: École Française de Rome, 2010, pp. 287-317.

maior parte de nossas bases de estátuas vêm cada uma de uma cidade diferente. Isso se dá mesmo no caso de cidades sobre as quais sabemos, através de outras fontes, terem sido habitadas por comunidades extremamente ativas, como Hispellum (moderna Spello) e mesmo a (provável) capital provincial Florentia (Florença).[26] Não podemos descartar de todo a possibilidade de que essa dispersão do material a ser analisado seja devida à própria vitalidade da vida urbana nesta parte da Itália. Bases de estátuas são grandes blocos de pedra (muitas vezes mármore), e eram muito procurados por construtores e arquitetos medievais para suas obras. De fato, muitas de nossas inscrições foram encontradas reutilizadas em muralhas, fundações de edifícios e mesmo como decoração de prédios públicos e privados. No entanto, a comparação com regiões vizinhas mostra de maneira convincente que, apesar de não ser completa, nossa amostragem é representativa e – acima de tudo – reveladora, indicando tendências e padrões gerais que podem ser úteis aos estudiosos.

O caráter excepcionalmente rico do hábito estatuário na Tuscia et Umbria nas primeiras décadas do século IV faz com que essa prática seja ainda mais relevante para nós, do ponto de vista da história cultural e política da região. Isso é porque cada dedicação de estátua representava uma ocasião especial, uma escolha política importante. Era o produto de negociações políticas dentro da comunidade cívica, ou entre as elites locais e o governo central (seja o governador em Florença, a corte em Milão ou o senado em Roma). É nesse sentido que uma análise da "população de estátuas" da Tuscia et Umbria pode ser relevante para nossa compreensão dessa sociedade.[27] E o que vemos é uma composição "populacional" bastante específica, que merece nossa atenção. Como seria de se esperar, o maior número de estátuas conhecidas homenageava imperadores (13 em 29 dedicações). Membros da elite local (incluindo uma mulher) aparecem em sete dedicações, governadores provinciais em três, assim como divindades tradicionais. Temos uma estátua dedicada privadamente, uma para um aristocrata romano e uma cuja identidade da pessoa homenageada não foi preservada. Em outras palavras, o que temos é uma imagem razoavelmente diversificada dos estratos mais altos da sociedade romana tardia, da elite local à corte imperial.

Desde o início do Principado, imperadores tiveram a maior proporção de homenagens nas cidades de todo o império. Portanto, o alto número de estátuas imperiais provenientes da

[26] A identificação de Florença como capital provincial não pode ser provada. Com a exceção de Luna, com quatro dedicações, e das cidades de Interamna, Ocriculum e sestinum, cada uma com três, todas as outras cidades são representadas por apenas uma base: Florentia, Populonium, Saena, Clusium, Volsinii, Vulci, Ferentium, Falerii Novi, Nepet, Castrum Novum, Veii, Narnia, Ameria, Hispellum, Asisium, Pisa e Fulginae.

[27] Cassiodoro usou a expressão "*populus copiosissimus statuarum*", na *Varia* 7.1. Veja a discussão em STEWART, Patrick. *Statues in Roman Society*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 118-157.

Tuscia et Umbria não deveria nos surpreender, ao menos à primeira vista. As cidades de que estamos tratando aqui eram centros importantes na geografia política da Itália tardo-antiga, estando próximas a Roma assim como à residência imperial em Milão. A área era cruzada pelo rio Tibre, assim como pela via Flaminia (a principal via ligando Roma ao Norte da Itália), e sua importância estratégica era evidente para o governo central. Como se isso não fosse o bastante, uma variedade de fontes confirma a preocupação de imperadores com o patrocínio de comunidades nesta região.[28] O que é mais surpreendente, nesse contexto, é que quase todas estas homenagens aos imperadores são datáveis no período entre o início da Tetrarquia (284) e a morte de Constantino, em 337. Apesar de numericamente importantes, estátuas imperiais cobrem apenas uma pequena parte do período que nos interessa aqui, dando lugar a outros homenageados. Esta mudança de prioridades indica uma transformação significativa, que merece ser considerada com maior atenção.

O período tetrárquico foi marcado pela reafirmação do poder imperial, seja através de sua relativa estabilidade política, seja através da notável expansão do aparato de governo. Isso criou oportunidades novas, a serem exploradas. Em 287, o administrador apontado pela corte para supervisionar o governo da península itálica, o *corrector Italiae* Titus Aelius Marcianus dedicou uma estátua ao imperador Diocleciano em Florença.[29] Essa homenagem foi levada a cabo antes da própria criação da província da Tuscia et Umbria, que provavelmente aconteceu no período entre 290 e 300.[30] É surpreendente que apenas uma dedicação tenha sido feita na cidade que logo depois se tornaria a capital da provincia. Isso talvez sugira que o verdadeiro motor do hábito estatuário nessa região deve ser procurado nas comunidades locais, e não no centro adotado como base pelo poder imperial. Um bom exemplo disso, e das oportunidades oferecidas pelo contexto político do período, é o caso da cidade de Luna, onde duas bases foram re-utilizadas em diversas ocasiões, homenageando diversas pessoas, inclusive imperadores.[31] O que vemos, aqui, é que a Curia da cidade fez o melhor possível para acompanhar as mudanças bruscas que marcaram o governo imperial nesse período, mudando suas lealdades de acordo com quem era o

28 CECCONI, Giovanni. *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoromana. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.).* Como: New Press, 1994, pp. 109-131 apresenta uma visão geral para a Itália.

29 *LSA*-1621. Sobre Marcianus, veja JONES, A. H. M. Jones *et al*. *The Prosopography of the Later Roman Empire* , vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 556 (Marcianus 16) (de agora diante citado como PLRE)..

30 Veja CHASTAGNOL, André. "*L'administration du diocése italien au Bas-Empire*" In *Historia*, Stuttgart, 1963, 12, p. 350.

31 *CIL* XI, 6956 homenageou sucessivamente um magistrado local, o imperadot Tácito, o imperador Carino, e finalmente Diocleciano (em 286). Para o caso da última homenagem, veja LSA-1617. *CIL* XI, 6957 homenageou um magistrado local, a esposa do imperador Caro, o imperador Galério (LSA-1618) e finalmente o imperador Maxêncio (em 307, LSA-1619). Para estas bases, veja FROVA, Antonio. "De statuarum basibus", In *Quaderni del Centro di studi lunensi*, Sarsana, 1984, 9, pp. 20-24.

detentor mais recente do cetro imperial. Especialmente durante o período tetrárquico, com seus Césares e Augustos, havia uma pressão – e uma demanda constante – para que novas estátuas fossem dedicadas a novos imperadores. Mesmo Flávio Severo, que governou baseado em Milão por pouquíssimo tempo entre 305 e 307, primeiro como César e depois como Augusto, foi homenageado com duas estátuas (enquanto era César), uma em Vulci e a outra em Castrum Novum.[32]

A centralidade do governo imperial na vida política tardo-romana também era reconhecida através das homenagens feitas a governadores provinciais, as autoridades máximas no âmbito regional. Conhecemos um monumento (apenas a base sobrevive) dedicado pelos provinciais da Tuscia et Umbria a um governador de sua província em Roma (provavelmente na sua residência particular), e três bases, dedicadas localmente cada uma em uma comunidade diferente: uma de Interamna Nahars, uma de Luna, e uma terceira de Narnia, todas erguidas na metade do século IV.[33] O texto do monumento celebrando Lucilius Constantius, dedicado em Luna, é um bom exemplo do que era celebrado nestas iniciativas: "Por decreto, o conselho e os cidadãos de Luna, tendo recebido socorro através de seus benefícios imortais, dedicou esta estátua para transmitir sua memória à posteridade; para Lucilius Constantius, governador da Mauritânia e Tingitana, de nível senatorial, governador da Tuscia et Umbria."[34]

O governador foi homenageado por seus serviços e realizações, e sua memória seria preservada pelo monumento ofertado pelo conselho local e os cidadãos, por decreto. Estátuas serviam a dupla função de recompensar um governador bendoso e de estabelecer um exemplo para oficiais futuros. Apesar de louvar os 'benefícios imortais' dispensados por Constantius, nossa inscrição não sugere nenhum vínculo mais forte entre ele e a cidade de Luna. Em Narnia, o governador Iulianus foi celebrado como patrono da cidade, enquanto em Interamna outro governador da província, Iulius Eubulidas, foi não só descrito como patrono, mas também elogiado por sua afeição pelos cidadãos.[35] No caso da base de estátua dedicada em Roma, o governador Betitius Perpetuus Arzygius foi comemorado por ser um patrono que havia realizado

32 *LSA*-1626 e *LSA*-1630. Severo foi nomeado Augusto em Agosto de 306, e logo se envolveu no conflito contra Maxêncio no qual ele foi derrotado. Veja a cronologia em KIENAST, Dietmar. *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*. Darmsdatd: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 290.

33 Interamna: *LSA-1635*; Luna: 1620; Narnia: 1634. Para o caso de Roma, veja LSA-1406.

34 *LSA-1620*: "Ex decreto ordo Lunens(ium) / et cives, inmortalibus / beneficiis relevati ob memo/riam posteritati tradendam, / statuam collocarunt Lucilio / Costantio, praesidi Mauritaniae / et Tincitaniae (sic), v(iro) c(larissimo), consulari / Tusciae et Umbriae."

35 Narnia: *LSA*-1634; Interamna: *LSA*-1635: "(...) ob inlustria ipsius merita et amorem iuxta cives, ordo interamnatium patrono."

muitos serviços à comunidade, e que devia portanto ser homenageado para que pudesse servir de exemplo para as gerações futuras.[36]

A dedicação de uma estátua era flexível o bastante para incorporar qualidades pessoais, assim como o simples exercício de uma obrigação administrativa, a um monumento elogiando um representante do poder imperial. Era uma iniciativa perfeitamente adequada, portanto, à associação entre poder publico e privado que caracterizava o governo romano nesse período.[37] Isso fica muito claro na passagem do *De Reditu Suo* (1.575-590) na qual Rutilius Namatianus narra sua visita a Pisa e descreve a estátua de seu pai, Lachanius, que ocupava o Forum da cidade.[38]. A passagem pode ser lida como uma paráfrase de uma inscrição dedicatória modelo, listando os diversos cargos publicos ocupados por Lachanius, seu amor pela província da Tuscia et Umbria, e se referindo até mesmo à função exemplar que o monumento ocupava entre os habitantes da cidade. Namatianus fala das lágrimas de alegria que desceram por seu rosto ao ver o monumento e a alta estima na qual seu pai era considerado pelos habitantes de Pisa. Estátuas tornavam concretos o vinculo pessoal estabelecido entre as comunidades locais e os poderosos agentes do poder imperial, fossem elas dedicadas no Forum de uma cidade provincial ou na residência de um ex-governador na antiga capital do império.

A combinação entre poder pessoal e ofício publico é bem exemplificada por duas outras bases de estátuas. Em 364, o ex-prefeito urbano de Roma Iunius Bassus foi homenageado na *villa* de sua família próxima a Falerii Novi – infelizmente a inscrição não menciona o responsável pela iniciativa. A estátua foi dedicada no complexo termal que fazia parte da propriedade. Esta homenagem foi feita, no entanto, cinco anos após a morte de Bassus (que morreu quando prefeito). Ela foi provavelmente erguida como um memorial para um dos membros bem sucedidos da família (provavelmente por um parente), em um espaço no qual hóspedes – sejam membros da *domus* dos Bassi ou não – seriam entretidos de forma esplêndida.[39] Ainda mais reveladora é a base de uma estátua dedicada a Marcus Aurelius Valerius Valentinus, ex-governador da Numídia e da província da Flaminia et Picenum, pelo conselho da cidade de Asisium.[40] Valentinus era membro da poderosa família romana dos Symmachi, e seu *cursus honorum* (como nos foi preservado) jamais envolveu qualquer posição oficial na Tuscia et

36 *LSA-1406*.
37 Discutido em MATTHEWS, J. *Western Aristocracies and Imperial Court*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
38 Provavelmente o governador de 389: *PLRE* I, Claudius 6.
39 *LSA-1628*. Sobre Bassus Bassus, veja *PLRE* I, Bassus 15.
40 *LSA-1639*: "M(arco) Aur(elio) Val(erio) / Valentino, c(larissimo) v(iro), / consula<r>i Numi/diae, corr(ectori) Flam(iniae) / e(t) Pic[eni], RPNE / QIPATVPPIPRESS / TESMOP[---] / NOICON[---] / ordo [---]ssimo / [Asisina]tium." As linhas 5-8 já estavam ilegíveis quando a inscrição foi originalmente copiada..

Umbria.[41] Infelizmente, o estado em que a inscrição foi vista e copiada pela primeira vez faz com que seja impossível saber a razão pela qual o conselho de uma cidade homenagearia o governador de outra província. Por outro lado, o prestígio político e a influência de Valentinus e sua família seriam mais do que justificativa para qualquer tentativa para que a cidade procurasse estabelecer um laço pessoal com ele. Quer essa hipótese seja correta ou não, é bem sabido que relações pessoais e cargos publicos eram parte da essência do modo de governar tardo-romano, e que a honra representada por uma estátua era uma expressão adequada deste princípio.[42]

Não só oficiais imperiais e aristocratas romanos estavam envolvidos na troca de honras e favores que circulavam das e para as comunidades locais. Membros das elites locais também participavam deste sistema, e de fato ocupavam um importante papel nele. Isso é explicitado nas tres bases dedicadas nas *thermae hiemales* em Ocriculum, mencionadas acima, e é também o caso de outras cidades da região. Em Hispellum, a base da estátua dedicada a Caius Matrinius Aurelius Antoninus nos ajuda a enxergar outros aspectos desta economia de honras e favores mais ampla:

> Para Caius Matrinius Aurelius Antoninus, filho de Caius, da tribo Lemonia, de nível equestre, coroado sacerdote da província da Tuscia et Umbria, sacerdote da família dos Flávios [ie, a família de Constantino], patrocinador dos mais abundantes espetáculos e de extraordinária alegria no teatro, edil, questor, duas vezes membro do comitê de dois oficiais com poderes judiciais por cinco anos desta muito esplêndida cidade, curador da cidade e primeiro notável; por causa dos benefícios de sua boa vontade pela cidade, toda a plebe urbana de Flavia Constantia [dedicou esta estátua] para um patrono mais merecedor.[43]

Antoninus era membro da elite citadina local, um membro da ordem equestre, patrocinador de importantes festivais e de outros benefícios. Sua posição importante em Hispellum fez com que fosse enviado à assembléia provincial, a qual chegou a presidir, na qualidade de sacerdote coroado. O presidente da assembléia provincial também era responsável por oficiar o culto imperial, e essa função não deve ser menosprezada, especialmente se levarmos em consideração a posição de Antoninus como sacerdote da *Gens Flavia*, o culto instituído em homenagem à família do próprio Constantino, um imperador famoso por sua adesão ao

41 Sobre Valentinus e sua família, veja *PLRE* I, Valentinus 12 e o Stemma 27; sobre a história da família, veja CAMERON, Alan. "The Antiquity of the Symmachi", In *Historia*, Stuttgart, 1999, 48, pp. 477-505 (p. 484 para Valentinus).

42 Esse aspecto do governo romano é bem explorado por, entre outros, KELLY, Christopher. *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

43 Veja *LSA-1638*; também GREGORI, Gian Luca., *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano, vol. 2: Regiones Italiae VI-XI*. Roma: Quasar, 1989, n. 21: "C(aio) Matrinio Aurellio, / C(ai) f(ilio), Lem(onia), Antonino, v(iro) p(erfectissimo), / coronato Tusc(iae) et Umb(riae), / pont(ifici) gentis Flaviae, / abundantissimi muneris sed et / praecipuae laetitiae theatralis ẹdịtọrị, / aedili, quaestori, duumviro / iterum q(uin)q(uennali) i(ure) d(icundo) huius splendissimae / coloniae, curatori r(ei) p(ublicae) eiusdem / colon(iae) et primo principali, ob meritum / benevolentiae eius erga se, / [ple]bs omnis urbana Flaviae / Constantis patrono / dignissimo."

cristianismo.[44] O real significado dessa inscrição só pode ser apreciado, no entanto, quando consideramos o rescrito endereçado por Constantino a Hispellum, no qual ele tomou conhecimento de um templo dedicado à *Gens Flavia*, e determinou que jogos anuais deveriam ser oferecidos pelas cidades da Tuscia et Umbria naquela cidade uma vez a cada dois anos (revezando com a sede tradicional dos jogos, Volsinii).[45] Apesar de a datação da estátua de Antoninus permanecer incerta, ela certamente foi erguida após o rescrito, datado de 333-337. Em outras palavras, a estátua votada pela plebe de Hispellum homenageou um líder local que contribuira para a nova posição da cidade na província, ao mesmo tempo em que ele havia cuidado dos divertimentos de seus concidadãos e celebrado o poder imperial.

O caso de Antoninus e Hispellum é um bom exemplo de como a intersecção entre dinâmicas políticas mais amplas podiam ser materializadas através da dedicação de uma estátua. Isso também é verdade no caso da homenagem póstuma a Helvidia Burrenia Modesta, erguida em 338 em Interamna:

> O mel de Leucadius. Para Helvidia Burrenia Modesta, neta de Helvidius Burrenus Severus, de nível senatorial, filha de Burrenia Severa, mulher de nível senatorial, memorável por sua castidade, sabedoria e inocência entre todas as [mulheres] do passado; por seus benefícios e seu amor, os cidadãos dos dois sexos da cidade de Interamna, com fundos coletados [da comunidade dedicaram esta estátua] para sua patrona após sua morte. [Ao lado] Dedicada no 18º dia antes das Calendas de Fevereiro, no consulado de Ursus e Polemius.[46]

Modesta era membro de uma família de nível senatorial, e a cidade a homenageou como patrona. Em outras palavras, a estátua monumentalizou o momento em que um mebro de uma família influente tanto em âmbito local quanto imperial foi cooptada como protetora da comunidade local.

A estátua de Modesta também é notável por ser o único exemplo que possuímos de um monumento dedicado a uma mulher na Tuscia et Umbria – a única dentre todas as estátuas dedicadas nas províncias da Itália Urbicaria. Além disso, ela nos permite colocar a questão de

---

44 Sobre o papel dos *coronati* nas assembléias provinciais e no culto imperial, veja CHASTAGNOL, André e DUVAL, Noël. "Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque Vandale" In *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*. Paris: De Boccard, 1974, p. 110.

45 Para o texto do rescrito veja *CIL* XI, 5265; também GREGORI, Gian Luca., *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano, vol. 2: Regiones Italiae VI-XI*. Roma: Quasar, 1989, n. 20, com comentário. Para os elementos políticos envolvidos nesse texto famoso, veja CECCONI, Giovanni. *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoromana. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.).* Como: New Press, 1994, pp. 87-96. Para os seus aspectos religiosos, CLAUSS, Manfred. "Kein Aberglaube in Hispellum" In *Klio*, Berlim, 2011, 93, pp. 429-445.

46 *LSA-1635*: "Laeucadii Mel. / Helvidiae Burreniae / Modestae, / nepoti Helvidi Burreni Se/veri, v(iri) c(larissimi), filiae Burreniae Se/verae, c(larissimae) f(eminae), pudicitia, sapientia, / innocentia omnibus retro / memorabili, ob meritum amo/remque eius, cives Interam/nanae civitatis utriusque / sexsus (sic) (a)ere conlato post / obitum huius / patronae. // [no lado direito] Dedic(ata) XVIII Kal(endas) / Febr(uarias) / Urso et Polemio / co(n)ss(ulibus)".

quem dedicava estes monumentos, e com quais fundos. Nenhuma outra inscrição dedicatória menciona quem pagou pela confecção de uma estátua honorífica. No caso de monumentos dedicados pelo conselho citadino, podemos presumir que os custos eram cobertos pelos próprios fundos da cidade. Mas o monumento de Modesta foi erguido através de uma coleta de recursos. Além disso, a inscrição nos diz que a homenagem foi dedicada por cidadãos de ambos os sexos, uma referência extremamente rara para esse período. Outras homenagens foram feitas pela população feminina de diferentes cidades no Alto Império,[47] mas nada de semelhante é conhecido para um período tão tardio.

O fato de que a homenagem foi atribuída aos "cidadãos de ambos os sexos" também representa um puzzle: como teria essa decisão sido votada e/ou decidida, e qual teria sido o papel das mulheres na vida política destas cidades? Como observamos acima, a dedicação de uma estátua era uma decisão política, relacionada ao oferecimento de uma homenagem publica, e que portanto requeria alguma forma de processo decisório politicamente legítimo. Isso se torna ainda mais relevante quando consideramos que afora duas estátuas dedicadas por iniciativa de oficiais imperiais e seis por quem o responsável não é mencionado na inscrição, todas as outras inscrições registram o papel de agentes e instituições locais na produção do monumento.

Como se pode esperar, conselhos locais ocupam um lugar predominante entre as inscrições dedicatórias catalogadas, seja atuando isoladamente ou em associação com outras agremiações políticas, como os cidadãos (*cives*) ou o povo (*populus*).[48] A estátua dedicada ao genius da Curia de Sestinum, pelo curador da cidade (*curator rei publicae*) Vesenus Frontinianus, estava obviamente intimamente conectada ao conselho citadino e deveria ser vista como parte do mesmo grupo.[49] Além do conselho, do corpo dos cidadãos e do povo, outros agrupamentos políticos também são mencionados como tomando parte no hábito estatuário. Algumas inscrições não especificam qual assembléia foi responsável pela homenagem, referindo-se genericamente aos habitantes da cidade como *castronovanorum* ou *ferentienses*.[50] Em dois casos, o envolvimento da plebe é mencionado: na homenagem a Antoninus em Hispellum e a Victor em Ocriculum.[51] Não sabemos exatamente qual era o significado de *plebs* no século IV, e nem mesmo como estas associações políticas se reuniam e deliberavam na prática. A despeito destas incertezas, a evidência epigráfica disponível para as cidades da Tuscia et Umbria mostra que esta parte da

47 Por exemplo, *AE* 1964, 106 e 1998, 416.
48 Para exemplos de dedicações feitas pelo conselho, veja *LSA-338* e *LSA-1637*; conselho e povo: *LSA-1617*; conselho e cidadãos: *LSA-1632*.
49 *LSA-1640*.
50 *LSA-1630* (castronovanorum) e LSA-1627 (ferentienses).
51 Respectivamente, *LSA-1638* e LSA-2682, citados acima.

Itália era marcada por uma vida cívica extremamente ativa e diversificada, na qual formas tradicionais de participação ainda cumpriam um papel importante na vida política.

Como vimos acima, a reorganização política dos períodos tetrárquico e constantiniano tiveram um impacto profundo no hábito estatuário, levando a um numero maior de homenagens a imperadores. No entanto, como também vimos, estas foram limitadas ao final do século III e ao início do IV. Comunidades locais logo começaram a prestar mais atenção naqueles oficiais – representantes do próprio poder imperial – que estavam mais próximos a eles, fossem eles indicados pela corte ou localmente. Apesar de erguidas em números cada vez menores, as estátuas dedicadas nas cidades da Tuscia et Umbria mostram que estas comunidades estavam perfeitamente conscientes da necessidade de cultivar o patronato e a boa vontade dos poderosos. Estátuas eram empregadas como uma forma de recompensar demonstrações de generosidade, mas também como um meio de cooptação de novos patronos e de consolidação dos laços já existentes. Comunidades locais estiveram envolvidas em constantes negociações com diferentes níveis do governo imperial, e a diversidade dos homenageados escolhidos é uma boa indicação deste fato. Se por um lado o quadro mais geral é o de um declínio das antigas formas de celebração da vida cívica, nas cidades da Tuscia et Umbria associações tradicionais como o povo, a plebe e mesmo os cidadãos ainda eram capazes de exercer um papel determinante na vida local e provincial.

Estes elementos são convenientemente reunidos em uma inscrição registrando a dedicação de uma estátua erguida em homenagem a Lucius Tiberius Maefanas Basilius, na cidade de Clusium, em algum momento no início do século IV:

> [Estátua] de Honorius. Para Lucius Tiberius Maefanas Basilius, de nível egrégio, ex pretor dos 15 povos, defensor do conselho citadino e dos cidadãos, decurião da cidade eterna. Porque ele governou os cidadãos e povo de Clusium lealmente e com integridade, por tê-los valorizado com amor, incensado com sua generosidade e educado com sua bondade. E portanto, como uma recompensa por seus bons feitos, todos, segundo os votos de todos, ofereceram [esta estátua].[52]

A inscrição registrando a dedicação a Basilius é um excelente exemplo do que faz o hábito estatuário na Tuscia et Umbria da Antiguidade Tardia tão importante para os historiadores que lidam com esse período. Aqui podemos ver a relação entre o conselho citadino, os cidadãos e o magistrado e benfeitor que os governou com amor. Basilius ocupou a antiquíssima função de pretor dos 15 povos da Etruria, um cargo que provavelmente tinha

[52] LSA-1623: "Hon(orii). / L(ucio) Tiberio Maefanati Basi/lio, v(iro) e(gregio), ex praetoribus XV pop(ulorum), / defensori ordinis et civium, / decuriali urbis aeternae, / ob hoc quod fide cives suos / populumq(ue) Clusinum integritate / gubernarit, amore dilexerit, / largitate sublebarit, humani/tate foverit, pro merito ergo benefi/ciorum universi statuam lae/tantes votis omnibus obtulerunt."

sua origem em uma época anterior à conquista romana. Não sabemos qual teria sido a função desse oficial, mas ele provavelmente presidia uma federação de povos da Etruria (e possivelmnte da Umbria).[53] O localismo desse cargo era contrabalançado pela posição de decurião da cidade eterna, um cargo desconhecido antes do século IV que era quase certamente relacionado ao culto da *Urbs Roma*.[54] Tradicionalismo e inovação, particularismo local e o culto de Roma eram elementos que exerciam um papel crucial na vida política e na auto-imagem das comunidades da Tuscia et Umbria. Mesmo em uma época de mudanças profundas nas formas e estruturas de governo, bem como nos rituais e instituições que informavam a vida cívica, a análise do hábito estatuário mostra que não podemos compreender as inovações significativas que deram origem à Antiguidade Tardia como um período específico sem considerar também as continuidades que o caracterizaram.

53 Veja TORELLI, Mario. *Studies in the Romanization of Italy*. Edmonton: University of Alberta Press, 1995, p. 90; LEPELLEY, Claude. "Permanences de la cité classique et archaïsmes municipaux en Italie au Bas-Empire" In *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C.*. Roma: École Française de Rome, 1992, p. 360 associa este cargo ao culto imperial, o que é provavelmente correto mas não exclui outras funções.

54 Para sua datação no século IV, veja LEPELLEY, Claude. "Permanences de la cité classique et archaïsmes municipaux en Italie au Bas-Empire" In *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C.*, Roma: École Française de Rome, 1992, p., 360.

Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: Uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia

Christianity and hellenism in Late Antiquity: An approach in the light of the Antiochene mosaics

Gilvan Ventura da Silva[1]
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo

Antioquia, a metrópole da província da Síria, era, na Antiguidade Tardia, uma cidade na qual as tradições da vida cívica greco-romana exibiam um notável vigor, como é possível deduzir da permanência das redes de munificência pública que garantiam a continuidade dos festivais religiosos, das *performances* teatrais e das competições no hipódromo. Muito embora a epigrafia desse período seja escassa, é possível, por intermédio das fontes literárias, perceber que a cidade mantinha um circuito ativo de patrocínio dos *ludi*, frequentados inclusive pelos cristãos. Esses elementos nos sugerem que a cristianização da cidade não representou o confronto entre um credo novo e dinâmico e um sistema religioso obsoleto e decadente. Pelo contrário, a cristianização de Antioquia deve ser encarada como um processo altamente complexo, em virtude justamente do apego de parte da população ao *modus vivendi* greco-romano. Com o propósito de identificar os níveis de difusão do cristianismo em Antioquia, recorremos às informações contidas nos mosaicos da época tardia, que revelam um repertório de elementos característicos da *paideia*, em especial a mitologia, com destaque para as narrativas em torno de Dioniso, cujo culto era um dos mais importantes da cidade.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Cristianização; Helenismo; Antioquia; Mosaicos.

Abstract

Antioch, the metropolis of the Syrian province, was in Late Antiquity a city where the traditions of the Greco-Roman civic life displayed a noticeable vigor, as we can deduce from the public munificence that kept alive the religious festivals, the theatrical performances and the race-horse competitions. Despite the lack of urban inscriptions, we can deduce from the literary sources that the elite of the city were willing to sponsor the *ludi*, a sort of public enjoyment attractive including for the Christians. These factors lead us to suppose that the Christianization of the city did not represent a clash between a new and dynamic creed and an obsolete and weak religious system. On the contrary, the Christianization of Antioch must be considered as a rather complex process due to the resilience of the Greco-Roman lifestyle. Trying to identify the level of diffusion of Christianity in the city, we resort to information provided by the mosaics, which reveal us a repertoire of elements connected with the *paideia*, namely the mythological accounts. In this context, the narratives regarding Dionysos, a deity whose cult was one of the most important at Antioch, show an evident predominance.

Key-words: Late Antiquity; Christianization; Hellenism; Antioch; Mosaics.

● **Enviado em: 30/10/2013**
● **Aprovado em: 10/12/2013**

[1] Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil. Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes). No momento, executa o projeto *A cidade e os usos do corpo no Império Romano: um olhar sobre a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.).*

Desenterrando uma cidade

Antioquia Sobre o Orontes ocupou, no Império Romano, uma posição de destaque como uma das maiores cidades de seu tempo, sendo superada, em termos populacionais, apenas por Roma e Constantinopla. Metrópole da província da Síria, a cidade, ao longo do período imperial, se distinguiu como um centro de difusão da cultura helênica e como rota de passagem entre o Oriente e o Mediterrâneo, além de abrigar uma das mais florescentes comunidades judaicas da Diáspora oriental.[2] Todavia, ao longo de todo o século VI, a cidade foi abalada por uma sucessão de intensos terremotos que reduziram a ruínas muitos dos monumentos descritos por Libânio e João Malalas. O de 588 foi o mais devastador, provocando a destruição de distritos inteiros e, com eles, as termas, as muralhas e a *Domus Aurea* de Constantino e Constâncio. Com a perda das muralhas, Antioquia tornou-se presa fácil para os Sassânidas, que liderados por Chosroes invadiram a cidade e incendiaram os subúrbios. Na virada do século, entre 599 e 600, a região da *khora,* para onde boa parte da população urbana havia se refugiado após os abalos sísmicos, foi atingida por uma seca e uma praga de gorgulhos que arrasaram colheitas sucessivas. Em 610, os persas ocuparam definitivamente a cidade, cujas dimensões encontravam-se então bastante reduzidas.[3] Em 638, Antioquia caiu sob o controle dos árabes, que a retiveram até o século X, quando foram desalojados pelos bizantinos. Em seguida, esteve sob o domínio dos cruzados e dos mamelucos até que, em 1517, foi integrada ao Império Otomano. Com o colapso do Império após a 1ª Guerra Mundial, Antioquia, já conhecida como Antakya, passou a ser disputada pelos governos da Turquia e da Síria (à época sob tutela da França), até que em 1939, por força de um plebiscito, a província de Hatay, na qual a cidade hoje se situa, foi anexada pela Turquia, situação que vigora até os dias atuais. Do período de dominação árabe até as primeiras décadas do século XX a maior parte da antiga cidade permaneceu esquecida sob escombros e terra. No Entre Guerras, porém, o interesse dos arqueólogos pela região foi despertado, o que conduziu, em 1932, à formação do Comitê para as Escavações de Antioquia e Arredores, que contava a princípio com representantes do Louvre, do Baltimore Museum of Art e do Worcester Art Museum sob a liderança da Universidade de Princeton. Em 1936, representantes do Fogg Art Museum, de Harvard, se reuniram à expedição, que prosseguiu até

2 SANDWELL, I. Christian self-definition in the Fourth Century A.D.: John Chrysostom on Christianity, imperial rule and the city. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (Ed.) *Culture and society in Later Roman Empire*. Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 35-58.

3 FOSS, C. Late Antique Antioch. In: KONDOLEON, C. (Ed.) *Antioch, the lost city*. Worcester: Princeton University Press, 2001, p. 23-27.

1939, quando a instabilidade política da região no limiar da 2ª Guerra Mundial determinou a suspensão das escavações, que não foram mais retomadas.[4]

O trabalho pioneiro dos arqueólogos norte-americanos e europeus cobriu não apenas o perímetro urbano, mas as regiões vizinhas, incluindo Dafne, o distrito adjacente de Yakto, a cidade portuária de Selêucia Pieria, e alguns sítios isolados (Feleet e Narlidja). Desse momento em diante, a cidade, que até então era conhecida apenas por meio das narrativas literárias, ressurge sob os pés dos escavadores. Não obstante a inestimável contribuição da Arqueologia, Antioquia, tanto no período helenístico quanto no romano ou mesmo bizantino, não suscitou de imediato a atenção dos pesquisadores, que se dedicaram com muito mais afinco ao estudo de Roma e de Constantinopla. De acordo com Sandwell,[5] foram duas as principais razões desse desinteresse. Em primeiro lugar, certo desapontamento com os vestígios arqueológicos trazidos à luz, pois alguns deles, como a *Domus Aurea* e a sinagoga do *Kerateion*, não puderam se recuperados, permanecendo ocultos pelas camadas de barro e areia do Orontes ou pela cidade moderna, muito embora as escavações tenham revelado cerca de oitenta construções públicas e privadas e trezentos mosaicos. Em segundo lugar, a situação instável da província de Hatay, situada na fronteira entre a Turquia e a Síria e habitada, em sua maioria, por muçulmanos, o que ainda acarreta embaraços diplomáticos aos pesquisadores ocidentais. Diante desse quadro, não é de se estranhar que arqueólogos e historiadores tenham, por décadas, preterido Antioquia em suas agendas de pesquisa. Afora os volumosos relatos de escavação publicados durante e após o encerramento dos trabalhos de campo, assim como as obras seminais de Haddad (1949),[6] Paul Petit (1955),[7] Festugière (1959),[8] Downey (1961) [9] e Liebeschuetz (1972),[10] lançadas de modo esparso no decorrer da 2ª metade do século XX, a pesquisa acerca de Antioquia permaneceu, poderíamos dizer, em compasso de espera, até que, na passagem para o século XXI, a situação começou pouco a pouco a ser revertida por intermédio da atuação de pesquisadoras como Christine Kondoleon, Isabela Sandwell, Janet Huskinson e, no âmbito da investigação sobre João Crisóstomo, Pauline Allen e Wendy Maier.

---

4 KONDOLEON, C., *op. cit.*, 2001, p. 3-11.
5 SANDWELL, I. Introduction. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (Ed.), *op. cit.*, p. 1-11.
6 HADDAD, G., *Aspects of social life in Antioch in the Hellenistic-Roman period*. New York: University of Chicago Press,1949.
7 PETIT, P. *Libanius et la vie municipale a Antioche*. Paris: Paul Geuthner, 1955.
8 FESTUGIÈRE, A. J. *Antioche païenne et chrétienne*: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris: E. de Boccard, 1959.
9 DOWNEY, G. *A history of Antioch in Syria*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
10 LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Antioch*: city and imperial administration in the Later Roman Empire. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Em 2001, sob a supervisão de Kondoleon, o Worcester Museum, em parceria com o Cleveland Museum e o Baltimore Museum, sediou uma exposição cujo título não poderia ser mais emblemático: *Antioch, the lost city*. O catálogo da exposição, publicado simultaneamente, reunia diversos ensaios sobre os múltiplos olhares que poderiam ser lançados sobre a cidade, com ênfase, naturalmente, na exploração da cultura material. 2001 parece ter sido o ano da redescoberta definitiva de Antioquia, pois em outubro a Université de Lyon sediou uma conferência de três dias intitulada *Antioch de Syrie: histoire, images et traces de la ville antique* que culminou, em 2004, na publicação de uma obra homônima.[11] Ainda em 2001, no mês de dezembro, realizou-se na Grã-Bretanha outro ciclo de conferências, desta feita patrocinado pela Open University e pelo Institute of Classical Studies at London que resultou, em 2004, na coletânea *Culture and society in Later Roman Antioch,* organizada por Isabella Sandwell e Janet Huskinson. Dois anos depois, em 2006, veio a público a tese de doutorado de Emmanuel Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C.*, a primeira obra de fôlego sobre a cidade desde a década de 1970 e cuja leitura reputamos indispensável.[12] Desse breve panorama historiográfico sobre Antioquia, a primeira conclusão que se impõe é a surpreendente escassez de estudos que, superando as descrições contidas nos catálogos e relatórios de escavação, se proponham a elucidar os processos históricos pelos quais passou a cidade desde a sua fundação, em 300 a.C., até pelo menos o fim do século V. Em face de uma situação como essa, é que pretendemos, no presente artigo, refletir sobre o processo de cristianização da cidade sob o Império Romano mediante a exploração da cultura material, de modo a demonstrar que o cristianismo ainda não era, na época tardia, um credo consolidado, nem mesmo na zona urbana, como nos permitem concluir os mosaicos inspirados na mitologia greco-romana.

Antioquia e os impasses da cristianização

Quando elegemos como tema de pesquisa a cristianização de Antioquia, qual o estado da arte que esperamos encontrar? Na medida em que a cidade é unanimemente reconhecida como um dos berços ancestrais do cristianismo, poderíamos supor que, ao menos nesse domínio, as linhas de força do processo de cristianização já estivessem bem definidas. Como reforço suplementar a essa suposição, seria certamente lícito evocar os escritos de João Crisóstomo, fonte inesgotável de informações sobre o cotidiano da congregação antioquena na

11 CABOURET, B.; GAUTIER, P.-L.; SALIOU, C. (Éd.) *Antioch de Syrie:* histoire, images et traces de la ville antique. Paris: De Boccard, 2004.

12 SOLER, E. *Le sacré et le salut à Antioche au IVe. Siècle apr. J.-C.* Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006.

segunda metade do século IV. Não é isso que nos revela, porém, a prospecção de algumas obras que tratam do assunto, prospecção esta que, longe de ser exaustiva, nem por isso é menos esclarecedora. Acerca da cristianização de Antioquia, o debate historiográfico girou por muito tempo em torno de duas correntes de interpretação que *mutatis mutandis* reproduzem a lógica do embate entre uma *Ecclesia* triunfante e um paganismo combalido, mas ainda não de todo superado, que inspirou um sem número de livros, artigos e ensaios acerca do fim do Mundo Antigo entre as décadas de 1960 e 1980 e cujos tons – uns mais nítidos, outros mais esmaecidos – podem ser detectados em obras contemporâneas, como a de Veyne (2007), *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*.[13]

Dentre os que consideram a cristianização de Antioquia uma realidade plenamente estabelecida em finais do século IV, temos, por exemplo, Chrysostomus Baur, autor de uma biografia em dois volumes de João Crisóstomo intitulada *John Chrysostom and his time* cuja edição original data de 1929, tendo sido reeditada em 1959.[14] Compreendendo um volume dedicado a Antioquia e outro a Constantinopla, a obra de Baur é até hoje uma biografia de referência sobre a personagem. Nela, o autor propõe que o paganismo, em meados do século IV, encontrava-se restrito a uma parcela insignificante da população, existindo apenas "nas mentes estreitas de uns poucos sofistas e professores vivendo uma existência inofensiva". Nas duas décadas transcorridas entre a morte de Juliano (363) e a ordenação de João Crisóstomo como presbítero (386), o cristianismo teria logrado uma vitória definitiva sobre os pagãos, cuja crença seria doravante sustentada apenas pelos "líderes intelectuais" do paganismo, como Baur denomina os rétores, filósofos e sofistas da época que, sem terem condições de ameaçar a hegemonia cristã, valiam-se das inventivas literárias na tentativa desesperada, porém vã, de oferecer um mínimo de resistência diante da cristianização. Aqui é possível detectar uma alusão velada a Libânio, o mais importante orador de língua grega do final de Antiguidade e um defensor incansável do helenismo.

Opinião semelhante à de Baur é adotada por Glanville Downey, um dos membros do Comitê de Escavações de 1932, em sua obra *Antioch in the age of Theodosius, the Great*, de 1962, na qual considera que o processo de cristianização de Antioquia já estivesse concluído em finais do século IV, como comprova a exuberância da *Domus Aurea*, a grande igreja octogonal da ilha do Orontes construída por Constantino e Constâncio II.[15] Erguendo-se soberana acima dos antigos templos, a igreja representaria um monumento ao triunfo da fé

13 VEYNE, P. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007.
14 BAUR, C. *Saint John Chrysostom and his time*. Westminster: The Newman Press, 1959. v. 1.
15 DOWNEY. G. *Antioch in the age of Theodosius the Great.* Norman: University of Oklahoma Press, 1962.

cristã sobre os credos rivais. Assim como Baur, Downey reconhece a presença de alguns traços do paganismo na cidade, mas os interpreta como fragmentos de um antigo ordenamento social sustentado por uma elite letrada da qual Libânio seria o último expoente. Do mesmo modo, Pierre Maraval, em um capítulo sobre a igreja de Antioquia ao tempo de João Crisóstomo incluído no segundo tomo da *Histoire du Christianisme*, um extenso manual publicado em 1995, declara que, após a tentativa frustrada de Juliano em reabilitar os cultos pagãos tradicionais, Antioquia experimenta uma rápida cristianização, de modo que apenas cerca de 10% da população conservam-se unidos ao paganismo e ao judaísmo.[16] Uma conclusão como essa, é oportuno esclarecer, não se fundamenta em nenhuma evidência concreta, uma vez que, em se tratando da cristianização do Império Romano, é praticamente impossível estabelecermos qualquer estimativa devido à crônica escassez de fontes passíveis de quantificação. A esse respeito, talvez valesse a pena recordar que nem mesmo o montante total da população de Antioquia em fins do século IV é motivo de consenso entre os especialistas.[17] Recentemente, o argumento segundo o qual os cristãos já fossem maioria à época de João Crisóstomo foi retomado por Liebeschuetz em *Ambrose & John Chrysostom, clerics between desert and Empire*,[18] embora em bases não muito convincentes, pois o próprio autor reconhece como certo que "muitos habitantes da cidade, incluindo alguns cidadãos ilustres, permaneceram leais a seus cultos tradicionais, e que muitos cristãos acreditavam na eficácia de numerosos ritos e práticas antigos".

Outra corrente de interpretação é constituída por autores que, embora se recusando a definir Antioquia como uma cidade plenamente cristianizada na passagem do século IV para o V devido à continuidade de muitos elementos da cultura pagã, concebem um processo de transição no qual as instituições próprias do paganismo vão pouco a pouco perdendo o seu teor para se tornarem sobrevivências inócuas e insípidas de um sistema religioso ultrapassado cujos adeptos seriam apenas as categorias subalternas da sociedade. Ecos desse pensamento podem ser encontrados em *St. John Chrysostom, pastor and preacher*, uma

16 MARAVAL, P. Antioche et l'Orient. In: MAYEUR, J. et al. (Éd.) *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1995, p. 903-920. t. 2.

17 Na avaliação de DOWNEY, G. The size of the population of Antioch. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Middletown, v. 89, p. 84-91, 1958, Antioquia contaria, no período romano, com aproximadamente 500 mil habitantes, opinião aceita por muitos especialistas, embora sem qualquer apoio documental. ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch*; a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. London: Routledge, 2003, sugere uma cifra entre 300 e 400 mil, ao passo que LIEBESCHUETZ (*op. cit.*, p. 94) é menos otimista, propondo algo em torno de 150 e 300 mil. À parte essa divergência insolúvel de cálculo entre os autores, o que parece certo é que Antioquia, no século IV, experimentava uma fase de crescimento demográfico em virtude de um intenso fluxo migratório.

18 LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Ambrose & John Chrysostom*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

biografia de Donald Attwater publicada em 1939.[19] Nela, Attwater supõe a existência, em Antioquia, de uma polarização entre uma espiritualidade elevada, cujos representantes seriam os clérigos e monges cristãos, e uma devoção cristã eivada de misticismo pagão própria do vulgo, do povo comum, desprovido de maturidade suficiente para absorver com correção os ensinamentos evangélicos. Um raciocínio semelhante é empregado por André-Jean Festugière na hoje célebre obra *Antioche païenne et chrétienne*, publicada em 1959.[20] Nela, o autor se dedicava a refletir justamente sobre as interações entre pagãos e cristãos em Antioquia nos séculos IV e V, concluindo que os influxos espirituais mais criativos no Império provinham do cristianismo vivenciado pelos monges, uma vez que a população antioquena, de modo geral, mantinha-se atrelada a usos e costumes de matiz pagão, a exemplo do sistema educacional, dos jogos e festivais. Em razão da existência dessas permanências do "velho" paganismo num ambiente em que a novidade cristã rapidamente se difundia é que Festugière deliberadamente abandona o estudo dos mosaicos, nos quais predominam temas extraídos da mitologia greco-romana e da literatura clássica. Pressupondo que as residências dos cristãos não diferissem em nada das dos pagãos, Festugière trata as informações contidas nos mosaicos como evidência do apego dos cristãos a uma estética pagã valorizada como objeto de decoração, mas desprovida de qualquer conotação religiosa, razão pela qual a arte musiva não acrescentaria nada àquilo que as fontes literárias nos informam sobre a cristianização de Antioquia, conclusão que pretendemos refutar na última seção deste artigo.

Numa linha de argumentação próxima à de Festugière, temos Natali, autor de *Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV siècle d'aprés Jean Chrysostome*, um texto incluído nas atas do Colóquio de Chantilly dedicado ao pensamento de João Crisóstomo e de Agostinho publicadas em 1975.[21] O argumento central de Natali é o de que Antioquia, no século IV, não passava por qualquer crise social, como comprova a vitalidade da antiga prática do evergetismo. A única alteração sensível nesse domínio diria respeito ao fato de que a construção e restauro dos monumentos públicos, a exemplo dos templos, não seriam mais de responsabilidade da cúria urbana, mas dos *honorati*, ou seja, de indivíduos enriquecidos que, por livre iniciativa, assumiriam tais despesas. Na avaliação do autor, muito embora o evergetismo continuasse ativo num momento em que os cristãos se empenhavam em obter o controle sobre os ritmos da vida urbana, as manifestações culturais de extração pagã

19 ATTWATER, D. *St. John Chrysostom*. London: Harvill Press, 1959.
20 FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 9 e ss.
21 NATALI, A. Christianisme et cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome In: KANNENGIESSER, C. (Éd.) *Jean Chrysostome et Augustin*. Paris: Beauchesne, 1975, p. 41-59.

conectadas às despesas cívicas efetuadas pelos *honorati* tenderiam, pouco a pouco, a se laicizar, ou seja, a perder o seu conteúdo pagão, situando-se numa zona difusa a meio caminho da cristianização. Desse modo, os indivíduos se moveriam num universo laicizado que não seria mais propriamente pagão nem tampouco cristão, opinião com a qual não concordamos em virtude da pluralidade de crenças dos habitantes das cidades imperiais, em particular das maiores, como Antioquia. Em oposição a Natali, acreditamos que a manutenção, em Antioquia, das redes de evergetismo nos sugira não tanto uma "sobrevivência" de práticas pagãs sob um invólucro que já não comportaria uma conexão com as crenças ancestrais de gregos e romanos, possibilitando assim certa "solidariedade" ou proximidade entre adeptos de orientações religiosas distintas, mas antes um processo de *negociação cotidiana* no decorrer do qual cristãos e pagãos, repartindo o território, estariam sujeitos a toda sorte de hibridismos e empréstimos culturais que a cidade antiga poderia proporcionar, o que explica o comportamento de autores como João Crisóstomo, tão enfáticos em condenar a participação de membros da sua congregação nas atividades características do estilo de vida urbano, notadamente nos *ludi* e festivais. De acordo com Markus, é impossível tratarmos das "sobrevivências" pagãs sem nos reportarmos à fluidez das fronteiras que caracterizam a piedade popular na Antiguidade Tardia, pois aquilo que julgamos uma "sobrevivência" pode se tratar de uma prática cultural incorporada e reproduzida pelos adeptos de outra crença.[22]

Na contracorrente da tendência até então dominante de se abordar a situação religiosa de Antioquia nos séculos IV e V sob um prisma cristão, destaca-se a contribuição original de Robert Wilken, que em duas obras sucessivas, *Jews and Christian in Antioch in the first four centuries of the common era* (1978) [23] e *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the Late 4th Century* (1983),[24] a primeira delas em colaboração com Wayne Meeks, defende a existência, em Antioquia, de uma comunidade judaica numerosa e atuante. Para tanto, apoia-se numa interpretação da série de oito homilias *Adversus Iudaeos* proferidas por João Crisóstomo entre 386 e 387 que confere menos atenção aos ataques retóricos do presbítero contra os judeus para se concentrar no fascínio que os ritos e festas judaicos exerciam sobre a população da cidade, incluindo os cristãos. A partir dos trabalhos de Wilken sobre Antioquia, bem como de toda uma literatura posterior dedicada a rever a antiga tese segundo a qual o judaísmo teria se tornado obsoleto após a destruição do Templo de

22 MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 21.
23 MEEKS, W. A.; WILKEN, R. L. *Jews and Christian in Antioch in the first four centuries of the Common Era*. Missoula: Scholars Press, 1978.
24 WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews*. Eugene: Wip & Stock, 1983.

Jerusalém, em 70, as discussões em torno da cristianização do Império Romano se aprofundam, pois o que se observa, no cotidiano, é uma diversidade de manifestações religiosas, bem como inúmeros empréstimos culturais entre cristãos, pagãos e judeus que desafiam qualquer tentativa de polarização.[25] Os modelos de interpretação se tornam então menos estanques e mais fluidos, mais permeáveis, para dar conta de uma realidade que, na prática, é plural, híbrida, mestiça.

Nesse sentido, Antioquia é uma cidade que se ajusta bastante bem a uma abordagem que pretenda valorizar os encontros culturais e o pluralismo religioso, como demonstra Soler (2006) em *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle* apr. J.-C., obra na qual investiga a conexão entre as práticas festivas e o comportamento religioso dos habitantes da cidade no decorrer da cristianização. As principais conclusões obtidas pelo autor são duas. Em primeiro lugar, o início do domínio efetivo dos cristãos sobre a cidade e arredores é um fato um tanto ou quanto tardio, remontando ao regresso de Melécio a Antioquia em 378/379, logo após a morte de Valente. Em segundo lugar, a cristianização da cidade, em fins do século IV, está longe de se completar devido à efervescência das manifestações culturais de judeus e pagãos, dentre as quais os festivais religiosos desempenham um papel decisivo. O *approach* adotado por Soler é similar àquele adotado por Isabella Sandwell, em *Religious identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, obra editada em 2007 na qual a autora se propõe a discutir a fixação das identidades em Antioquia na confluência das relações mantidas, no cotidiano, entre cristãos, pagãos e judeus, responsáveis por subverter, na prática, a noção estática de identidade contida nos discursos eclesiásticos, o que ao fim e ao cabo nos obriga a relativizar o próprio conceito de cristianização.[26] Esse novo paradigma de interpretação, que procura realçar o caráter complexo, mestiço e mesmo contraditório da cristianização de Antioquia tem orientado também as pesquisas envolvendo a cultura material, como a realizada por Trombley (2004), que busca acompanhar, por meio da epigrafia, a cristianização da *khora* na Antiguidade Tardia, concluindo pela persistência de cultos pagãos e de uma população não cristã entre os séculos IV e V.[27] Segundo o autor, o abandono dos sacrifícios nos santuários e altares não inibiu a prática de rituais privados pelas

25 Uma discussão mais extensa sobre o assunto pode ser encontrada em SILVA, G. V. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias 'Adversus Iudaeos' de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F. S.; LIMA, A. C. C. (Org.) *Uma trajetória na Grécia Antiga: homenagem à Neyde Theml*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 265-300.

26 SANDWELL, I. *Religious identity in Late Antiquity*: Greeks, Jews and Christians in Antioch. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 2007.

27 TROMBLEY, F. R. Christian demography in the *territorium* of Antioch (4th-5th C.): observations on the epigraphy. In: SANDWELL, I. & HUSKINSON, J. (Éd.) *Culture and society in Later Roman Antioch*. Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 58-85.

famílias de agricultores, como nos leva a crer a ausência da cruz em muitos contextos funerários rurais.

Os mosaicos, vitrines do helenismo

Como salientam Markus [28] e Inglebert,[29] no que diz respeito à cristianização do Império Romano os pesquisadores tendem cada vez mais a interpretar as informações contidas na literatura patrística não tanto como expressões fidedignas da realidade, mas como *constructiones*, ou seja, como *projetos* de reordenação social que os Padres gostariam de ver concretizados, mas que esbarram a todo o momento em entraves responsáveis por assinalar os limites das aspirações eclesiásticas. Uma constatação como essa nos obriga a assumir uma posição bastante cautelosa quando lidamos com os textos cristãos, via de regra marcados por um tom triunfalista e apologético. Desse modo, a exploração da cultura material é capaz de enriquecer sobremaneira nosso olhar a respeito dos ritmos e *démarches* da cristianização, do grau de penetração da crença em Jesus entre as categorias sociais, fato reconhecido por Peter Brown ao afirmar que o estudo dos testemunhos arqueológicos da Antiguidade Tardia tem permitido a recuperação de práticas pagãs amiúde ignoradas pelos textos, o que exige decerto um redimensionamento do debate em torno do assunto. [30] Ao mesmo tempo, parece se impor a constatação de que é muito difícil, diante do desequilíbrio geográfico e cronológico na distribuição dos dados, formularmos um modelo explicativo que dê conta do avanço do cristianismo pelas áreas urbanas e rurais do Império, situação na qual a opção pelo estudo de caso parece ser a estratégia mais produtiva. Em se tratando de Antioquia, o cotejamento das fontes literárias e arqueológicas nos sugere que a cristianização da cidade não ocorreu de modo acelerado na passagem do século IV para o V, quando Melécio e Flaviano recuperam o controle sobre as igrejas urbanas e, mais que isso, não assumiu um ritmo uniforme, motivo pelo qual a difusão do cristianismo não foi capaz de alterar, de imediato, o *ethos* da cultura clássica, como demonstra a presença, nos mosaicos da época tardia, de temas iconográficos provenientes dos períodos helenístico e imperial, temas esses associados às tradições greco-romanas, sem que observemos, em contrapartida, um incremento significativo da imagética cristã.

28 MARKUS, *op. cit.*, p. 16.
29 INGLEBERT, H. Introduction. In: DESTEPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Éd.) *Le problème de la christianisation du Monde Antique*. Paris: Picard, 2010, p. 7-17.
30 BROWN, P. Conclusion. In: DESTEPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Éd.), *op. cit.*, p. 405-415.

No âmbito do Império Romano, Antioquia é detentora da mais extensa coleção de mosaicos do Oriente Próximo, cerca de trezentos, recuperados no decorrer da expedição do Entre Guerras. Muitos deles se encontram ainda *in situ*, mas outros tantos foram repartidos entre museus da Europa e dos Estados Unidos ou se encontram depositados no Museu de Antakya, o que traz alguns inconvenientes à sua investigação, pois não raro painéis inteiros retirados do mesmo recinto foram desmembrados, o que obriga os pesquisadores a remontá-los a fim de compreender o contexto no qual as imagens interagiam. Ainda no decorrer dos trabalhos de escavação, C. R. Morey, historiador da arte da Universidade de Princeton, publicou, em 1938, *The mosaics of Antioch*,[31] uma breve seleção comentada dos mosaicos que foi em seguida suplementada pela monumental coletânea de Doro Levi, *Antioch Mosaics Pavements*,[32] até hoje material de consulta indispensável. Todavia, tanto Morey quanto Levi se concentraram na análise dos mosaicos *per se*, sem levar em conta o recinto que decoravam, uma limitação que pesquisadores contemporâneos, como Sheilla Campbell, têm buscado superar.[33] Os mosaicos, cobrindo um arco cronológico que vai do século II ao VI, foram encontrados em diversos edifícios (residências urbanas, *villae* rurais, termas, necrópoles e igrejas), não apenas nos da cidade propriamente dita, mas também dos distritos adjacentes (Dafne, Yakto, Selêucia Pieria). Os elementos característicos dos mosaicos de Antioquia, que seguem um padrão estético típico da Ásia Menor, Síria-Palestina e Arábia, são o gosto pela policromia, em contraste com os mosaicos da Península Itálica, nos quais prevalece o uso do branco e do preto; a tendência a representar cenas figurativas cercadas por bordas geométricas ou florais e, o mais importante para aquilo que desejamos discutir aqui, o emprego recorrente de motivos extraídos da mitologia greco-romana. A partir do século III começa a tornar-se comum, em Antioquia, o recurso a legendas para identificar personificações de valores e conceitos, tais como *Bios* (vida), *Tryphe* (inclinação ao luxo), *Ghetosyne* (alegria), *Ktisis* (fundação), *Apolausis* (gozo, divertimento) e outros, em geral simbolizados por um busto feminino, o que parece estar associado ao desejo de clarificar o sentido das figuras para os espectadores.[34]

A maioria dos mosaicos provenientes de Antioquia é do tipo *opus tessellatum*, ou seja, mosaicos de chão confeccionados com cubos de pedra (*tesserae* ou *tessellae*) instalados sobre uma base de cimento no próprio local ou em painéis preparados nas oficinas e depois transportados para o sítio. A predileção dos usuários pelos mosaicos como principal recurso

31 MOREY, C. R. *The mosaics of Antioch*. London: Longmans, 1938.
32 LEVI, D. *Antioch mosaic pavements*. Princeton: Princeton University Press, 1947.
33 CAMPBELL, S. *The mosaics of Antioch*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
34 LING, R. *Ancient mosaics*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 55.

decorativo é atestada no século IV, quando observamos o uso intensivo de composições musivas para revestir os pavimentos, como se fossem "tapetes" de pedra, técnica verificada nos Banhos de Apolausis, no *martyrion* de Bábilas e, de modo especial, nas residências da elite, cujas salas de visita, mais amplas, exigem o aumento do mosaico de chão, que se torna então emblema de um estilo de vida sofisticado, um símbolo de riqueza e prestígio para os proprietários, mas também um indício da prosperidade econômica da cidade na época tardia.[35] Nas residências, os mosaicos costumavam ser assentados no *triclinium* (sala de jantar) ou nas *exedrae* e *oeci* (salas de recepção), aposentos nos quais eram recebidos hóspedes, visitantes e amigos, um espaço de confraternização, mas também de demonstração de opulência pelo anfitrião, o que contribuía para reforçar seu *status* diante dos notáveis da comunidade.[36] No que diz respeito aos temas, muitos mosaicos provenientes de Antioquia contêm apenas motivos geométricos ou naturalistas (flores e vegetais estilizados). Dentre aqueles que classificamos como figurativos, ou seja, que portam imagens de pessoas, animais, lugares ou monumentos, não são muito comuns cenas do cotidiano cívico ou doméstico, como as competições do anfiteatro e do circo máximo ou atividades de natureza econômica (tecelagem, pastoreio, agricultura). Apenas no século V começam a se tornar mais frequentes cenas de cinegética (arte da caça) e da vida campestre, tendência já antecipada pelos mosaicistas do Ocidente, em especial os da África do Norte.[37] No conjunto, as representações figurativas dos mosaicos versam sobre assuntos mitológicos ou conectados a atividades culturais, a exemplo das *performances* do teatro, o que, segundo Huskinson, assinala um apego inequívoco dos patronos aos valores e práticas conectados com a *paideia*, a formação educacional dispensada à elite urbana.[38] Nesse sentido, os mosaicos podem ser tomados como evidência inequívoca da continuidade, em Antioquia, de toda uma tradição ancorada no paganismo, com destaque para a iconografia de Dioniso, cujo culto era um dos mais importantes da cidade, dando ensejo ao festival da Maiuma, celebrado a cada três anos, no subúrbio de Dafne, com canto, dança e *komoi* orgiásticos. [39]

Segundo Bowersock, o estudo das manifestações da cultura helênica na Antiguidade Tardia nos permite entrever uma situação na qual o paganismo não se encontra, em absoluto, imerso numa crise irreversível e prestes a ser suplantado pelo cristianismo, ao contrário do

35 HUSKINSON, J. Surveying the scene: Antioch mosaic pavements as a source of historical evidence. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (Ed.) *op. cit.*, p. 137-8.

36 BUSTAMANTE, R. M. C. Representação do espaço rural em dois mosaicos norte-africanos: "Laberii" e "Dominus Iulius". *Phoînix*, n. 8, p. 331, 2002.

37 KONDOLEON, C. op. cit. p. 65

38 HUSKINSON, J. Theatre, performance and theatricality in some mosaics pavements from Antioch. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n. 46, p. 131-165, 2002/2003.

39 SOLER, *op. cit.*, p. 39.

que as fontes da Patrística nos induzem a supor.[40] Isso não equivale, todavia, a afirmar que o paganismo, na época tardia, tenha permanecido inalterado, pois o que se verifica são adaptações na sua forma de apresentação. Na condição de sistema cultural ativo, o helenismo não poderia naturalmente permanecer refratário aos influxos cristãos, da mesma maneira que o cristianismo absorveu diversos elementos pagãos. De acordo com Bowersock, uma das principais transformações diz respeito ao conteúdo do vocábulo *hellenismos*, que, na origem, exprimiria a língua e o pensamento gregos, mas sem uma conotação prioritariamente religiosa. Na Antiguidade Tardia, no entanto, *hellenismos* passa a ser tomado como sinônimo de paganismo, de modo que *hellenes* se torna um termo empregado para definir ao mesmo tempo os falantes do grego e os pagãos, os adeptos do politeísmo, uma associação que não era transparente em si mesma e que parece exprimir a necessidade de uma reconfiguração identitária num momento em que o cristianismo funda sua *koinonia* não numa pertença étnica ou política, mas numa pertença de natureza religiosa. De acordo com Boyarin, o cristianismo é responsável por fundar aquilo que hoje denominamos "religião", ou seja, uma experiência específica calcada na relação do homem com o mundo divino que, a princípio, se encontraria *embedded*, entranhada no tecido social, como vemos no caso dos cultos pagãos e judaico, razão pela qual o cristianismo não apenas "inventou" o *hellenismos*, mas também o *ioudaismos*.[41] Essa redefinição do conteúdo do vocábulo *hellenismos* teria conferido às crenças locais, ao menos no Oriente, um novo impulso, dotando-as de uma linguagem universal fundamentada na *paideia* que funcionava como um autêntico catalisador identitário diante da expansão do cristianismo, cada dia mais intensa. No epicentro dessa mutação encontrava-se justamente Dioniso, uma divindade amplamente cultuada em todo o Império Romano e por isso mesmo associada a inúmeras narrativas mitológicas regionais cujo protagonismo, em Antioquia, pode ser recuperado por intermédio dos mosaicos.[42]

Na época tardia, um dos mosaicos de Antioquia que atestam o apego dos citadinos ao culto de Dioniso advém dos assim denominados Banhos D, ou seja, de um complexo termal localizado na ilha do Orontes cuja construção remonta, muito provavelmente, ao século III. Os pisos do edifício eram todos revestidos de mosaicos, numa profusão que surpreendeu os arqueólogos, embora a maioria estivesse seriamente danificada. Enterrados a poucos centímetros da superfície, os mosaicos dos Banhos D foram ao longo de séculos fustigados sem cessar pelo arado dos agricultores nativos. Na extremidade de um amplo pórtico que

40 BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
41 BOYARIN, D. Semantic differences; or, "Judaism"/"Christianity". In: In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted*. Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 65-85.
42 BOWERSOCK, op. cit., p. 41.

circundava um pátio aberto foram desenterradas três peças: um busto feminino representando *Gethosyne*, ou seja, o prazer; uma imagem de Hermes carregando o infante Dioniso (Figura 1) e um fragmento portando a cabeça de uma ninfa com parte de uma árvore por detrás. A instalação do pavimento foi datada por Doro Levi entre 350 e 400.[43] O mosaico de Hermes e Dioniso, um *opus tessellatum* policromático confeccionado com cubos quadrados (*tesserae*) de aproximadamente 1 centímetro e medindo 2,5 X 3,25m, encontra-se hoje sob a guarda do Worcester Art Museum, nos Estados Unidos. No que diz respeito ao estilo, o artesão evoca as antigas técnicas figurativas do Oriente Próximo, em especial do Egito, ao optar pela representação frontal das figuras, cujos membros carecem de articulação. Nesse sentido, o mosaico se distancia de outros exemplares, nos quais o artesão parecia desejar reproduzir uma pintura, ao exibir contornos mais estilizados, em parte devido à uniformidade no tamanho das *tesserae*, o que não possibilitaria muitas nuances estéticas.[44]

No mosaico, vemos Hermes carregando o infante Dioniso. Hermes, em pose frontal, mas com os olhos voltados para a direita, apresenta-se nu, exceto pelo longo manto vermelho preso ao ombro direito por uma fíbula. A divindade possui duas asas verdes e pretas em cada tornozelo. Entre os pés, num recurso visual que sugere a ideia de movimento, há um longo sombreado. Hermes porta, na mão esquerda, um *kerykeion*, o cajado dos arautos. Sobre a fronte, a divindade cinge o diadema, do qual parecem emergir asas. Dioniso, por sua vez, repousa sentado sobre uma dobra do manto, sustentado apenas pela mão direita de Hermes. A criança também está nua, com uma coroa de folhas na cabeça. A face, em posição frontal, porta o nimbo, atributo característico dos seres divinos. À direita acima lemos as iniciais, em grego, do nome da divindade. O mosaico descreve uma passagem da infância de Dioniso, cuja mãe, Sêmele, havia falecido antes de dar à luz. Hermes teria então recolhido o feto e o alojado na coxa de Zeus a fim de que a gestação se completasse. Logo após o nascimento, Zeus ordena a Hermes que leve a criança para ser criada pelas ninfas do monte Nisa, mantendo-a assim protegida do ciúme de Hera. No mosaico, vemos exatamente o momento em que Hermes parte para o monte Nisa, voltando o olhar sobre as costas no ato de ouvir o comando de Zeus. Segundo Moltholt, o tema revela-se particularmente propício para decorar as termas, uma vez que Dioniso, em fuga, teria permanecido um ano inteiro sem se lavar, até ser entregue às ninfas, divindades protetoras da fontes, lagos, rios e, por extensão, dos banhos artificiais.[45]

---

43 MOLHOLT, R. Mosaic of Hermes carrying the Infant Dionysos. In: BECKER, L.; KONDOLEON, C. *The arts of Antioch*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 190-2.
44 MOREY, *op. cit.*, p. 35-36.
45 MOLHOLT, *op. cit.* p. 192-3.

A presença de um tema como esse num mosaico termal nos suscita algumas reflexões acerca do seu potencial simbólico. Sabemos que, na Antiguidade, a prática do banho superava as necessidades higiênicas e funcionais próprias do ato de lavar, exibindo uma dimensão social e lúdica da maior importância. Para gregos e romanos, a visita às termas públicas ou privadas no fim da tarde significava tanto uma pausa nos afazeres diários a fim de dedicar um pouco de atenção ao corpo quanto uma excelente oportunidade de socialização com amigos ou conhecidos. As termas, ao menos nas grandes cidades, como Antioquia, formavam um complexo de lazer e entretenimento, abrigando por vezes salas de leitura, santuários, pátios e palestras nas quais os usurários poderiam se exercitar antes dos banhos quentes. Embora, em Antioquia, os seis banhos escavados pela expedição de 1932 não possuam pátio ou palestra, foi observada, em contrapartida, a conversão do *frigidarium*, a sala de água fria, num *apodyterium*, aposento reservado para reunião e entretenimento.[46] Fazendo parte da cultura cívica, as termas eram um local de troca de informações, de descontração, de cuidado com o corpo, mas também de aprendizado a respeito dos valores que conferiam certa identidade aos habitantes das *poleis* e *municipia*. De fato, por intermédio dos mosaicos era possível ao usuário travar contato com as narrativas mitológicas ancestrais, o cerne da *paideia* greco-romana, reforçadas pela concepção segundo a qual o banho era um signo distintivo da *humanitas*, da superioridade de gregos e romanos, cujos deuses também tinham por hábito se banhar. A crença na capacidade purificadora, regeneradora e salutar da água posta sob a proteção das ninfas conferia aos banhos uma acentuada dimensão religiosa, contribuindo para reforçar o *ethos* do helenismo. Em Antioquia, o apego dos citadinos às termas, cuja conservação e manutenção costumavam ter prioridade na agenda municipal, nos parece indicar que, mesmo na época tardia, um dos principais monumentos da vida urbana não experimenta qualquer alteração expressiva nos seus padrões arquitetônicos e decorativos, não obstante os influxos do cristianismo.

Considerações finais

No tratamento dos seus objetos de investigação, os historiadores muitas vezes têm negligenciado, em virtude certamente da sua formação, a exploração de outras fontes que não o texto, como, por exemplo, os artefatos, os monumentos e as imagens, uma tendência que pouco a pouco vem sendo revertida, ao menos no domínio dos estudos da Antiguidade, para o qual a contribuição da Arqueologia é indispensável.[47] Considerando que, em Roma, o nível de

46 YEGÜL, F. Baths and bathing in Roman Antioch. In: KONDOLEON, *op. cit*., p. 146.
47 BURKE, P. *Testemunha ocular*. São Paulo: Edusc, 2004, p. 12.

letramento, mesmo no seu ápice, tenha sido bastante modesto em comparação aos padrões atuais, é necessário que reavaliemos o papel das imagens como transmissoras de mensagens de um lado a outro do Mediterrâneo. Tomada em seu conjunto, a cultura material que gregos e romanos nos legaram é amiúde mediada pelos códigos visuais, que comparecem mesmo sobre objetos de uso corriqueiro, como vasos, taças e lamparinas, para não mencionar as moedas que, mesmo em alguns casos minúsculas, não deixavam de portar as efígies dos imperadores, o que deve nos deixar alerta sobre a importância que os antigos atribuíam às imagens, cujo poder de comunicação é hoje ponto pacífico entre os pesquisadores.[48] No caso dos mosaicos, a capacidade das imagens em comunicar sentidos deve ser tratada em conexão estreita com o suporte. Os mosaicos, em particular os policromáticos, eram objetos de confecção onerosa e de grande durabilidade, de maneira que, uma vez instalados, permaneceriam por décadas a fio decorando o ambiente. Disso resulta que não podemos avaliar os mosaicos com o mesmo senso estético que hoje dirigimos ao papel de parede ou ao piso sintético, elementos fugazes de decoração que podem ser trocados sem maiores inconvenientes caso o usuário assim o deseje. Em Roma, sabemos que tanto o tamanho do mosaico quanto o local da sua instalação e os motivos da composição eram definidos pelos proprietários da residência ou pelos administradores e patronos do edifício, em se tratando de construções públicas, o que torna os mosaicos peças únicas, ainda que os artesãos se inspirassem, ao que tudo leva a crer, em livros de moldes.[49] Se, na segunda metade do século IV, constatamos a confecção de mosaicos tendo como referência temas extraídos da mitologia, como vemos no caso dos Banhos D, isso nos sugere que para os responsáveis pela obra e seus eventuais consumidores as tradições do helenismo eram ainda potencialmente significativas. Por essa razão, torna-se difícil aceitar o argumento de Huskinson segundo o qual, no século IV, a imagética helenística estivesse sendo substituída por símbolos mais cosmopolitas e polivalentes,[50] o que talvez traduzisse certo desapego para com a dimensão religiosa da *paideia*. O que o mosaico de Hermes carregando o infante Dioniso parece testemunhar é uma situação na qual o evergetismo urbano não apenas encontra-se ativo, como também permanece afinado com os princípios culturais greco-romanos, o que sem dúvida se opõe à imagem de Antioquia como uma cidade já plenamente cristianizada no final do século IV, como queriam alguns autores, no passado. Entre os arroubos retóricos dos pregadores

48 BUSTAMANTE, R. M. C. Representação visual das mulheres nos mosaicos norte-africanos baixo imperiais: isotopia e gênero. *Phoînix*, n. 9, p. 314-359, 2003.
49 KONDOLEON, *op. cit.*, p. 65.
50 HUSKINSON, *op. cit.*, p. 146.

cristãos e os ritmos da vida cotidiana há decerto uma decalagem instransponível, como os mosaicos não cessam de nos advertir.

Figura 1

Hermes carregando Dioniso



Fonte: BECKER, L.; KONDOLEON, C. *The arts of Antioch*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 191.

ARTIGOS

Las mujeres griegas y su proceso de integración política

Greek women and the process of political integration

Arminda Lozano [1]
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

El papel de la mujer en la Historia del mundo clásico y helenístico se revisa en el ámbito de la historiografía del siglo XXI. Además de la participación en el espacio familiar y de la casa, la mujer griega desarrollaba una intensa labor que iba más allá del ambiente privado. El presente estudio intenta demostrar que la presencia de la mujer en el mundo griego clásico y helenístico alcazaba, incluso, la esfera de la vida pública, religiosa y política en las *poleis* griegas.

Palabras-Clave: Antigüedad Clásica; Antigüedad Helenística; Historia de la Mujer; Vida política.

Abstract

The role of women in the history of classical and Hellenistic world is reviewed in the context of the historiography of the XXI century. In addition to participation in the family and house space, the Greek woman developed an intense work that went beyond the private setting. This study attempts to show that the presence of women in Greek classical and Hellenistic world citadel, even the field of public, religious and political life in the Greek *poleis*.

Keywords: Classical Antiquity; Hellenistic Antiquity; Women's History; Political life.

● **Enviado em: 30/10/2013**
● **Aprovado em: 10/12/2013**

[1] Catedrática de Historia Antigua, Universidad Complutense de Madrid.

Uno de los rasgos más asumidos como característica de la vida política de las ciudades griegas es la omnipresencia del varón y la ausencia de la mujer. Las instituciones políticas estaban, en efecto, dominadas por los ciudadanos-hombres: eran ellos los elegidos para formar parte del gobierno de las mismas y también ellos, por consiguiente, resultaban ser los principales beneficiarios del sistema al que servían. Las mujeres, aunque importantes en cuanto transmisoras de la condición de ciudadano-cualidad ésta imprescindible para acceder a la participación activa en los asuntos políticos del estado- estaban relegadas de cualquier protagonismo político, quedando reducido prácticamente su papel al ámbito de lo privado. Escapaba únicamente a esta norma la esfera de lo religioso, de manera que las actividades inherentes a ella, habida cuenta de su trascendencia en las ciudades griegas, sirvieron o se utilizaron como paliativo de esta situación, encauzándose a través del medio citado una relevante presencia femenina en la vida pública, constatable tanto a través de múltiples manifestaciones religiosas, como por la importancia de las mujeres en el mundo mítico.

Las generalizaciones son, en cualquier caso siempre peligrosas y aunque el panorama trazado pueda considerarse *grosso modo* paradigmático de la época clásica, no debemos pensar que era absolutamente uniforme en todas las regiones del mundo griego, habida cuenta de las diferencias existentes entre las ciudades en lo relativo a la atribución o reconocimiento de derechos a las mujeres. Es así, que el tratamiento de los temas femeninos debería huir de planteamientos generales y atender a esas diferencias[2]. Por lo demás, la situación tampoco se mantuvo inmutable, sino que fue cambiando con el tiempo y ya en época más tardía de la historia griega, en la etapa helenísticorromana, aparecen testimonios de esta evolución, en virtud de la cual las mujeres lograron un acercamiento a actividades hasta entonces reservadas a los hombres.

Las causas de este ascenso, de esta mayor presencia pública femenina, fueron variadas, destacando lógicamente en primer término las de carácter económico: es obvio que la posesión de fortuna personal otorga poder y las mujeres ricas, al igual que hicieron los hombres, se sirvieron de ello para hacerse un hueco en la vida política de sus ciudades. Sin embargo y por determinante que fuera la posesión de riqueza, no fue la única motivación.

Reseñable como factor fundamental del cambio aparece ahora el acceso a la educación. Las inscripciones de algunas ciudades ilustran las posibilidades de las muchachas para ir a la escuela, novedad que afectó igualmente a otros grupos sociales antes excluidos. En las escuelas, las niñas recibían un tipo de instrucción muy similar por no decir idéntico al

[2] Tales reflexiones las hace A. Bielmann, *Femmes en public dans le monde hellénistique. IVe-Ie s. av. J.-C .* Lausanne 2002, p.283-5

recibido por sus compañeros varones, efectuado incluso a veces conjuntamente[3]. Como señala una de las pioneras en estudios sobre la mujer en el Mundo antiguo, S. B. Pomeroy, la educación de las mujeres fue uno de los agentes de cambio, perceptible ya en el s. IV a. J., momento en que miembros femeninos procedentes de las clases altas comenzaron a recibir una formación, orientada no sólo a poseer una mayor ilustración a título "decorativo" y para exhibición en reuniones sociales, sino, incluso, al ejercicio de profesiones liberales u ocupaciones especializadas, de forma que pudiera llegar a constituir una auténtica alternativa al matrimonio, algo sin duda nuevo para las mujeres griegas[4].

Los testimonios escritos que al respecto poseemos, aunque menos abundantes de lo que quisiéramos, unidos a los proporcionados por las pinturas vasculares, permiten atisbar la variedad de habilidades intelectuales y manuales poseídas por las mujeres gracias a la educación recibida, desde músicas o filósofas a obstetras pasando por toda una serie de profesiones de distinta naturaleza, sin olvidar a las heteras, auténticos ejemplos de mujeres cultivadas, cuya cultura, entre otros atributos, posibilitó su pertenencia al estrecho círculo de personas próximas a reyes y demás personajes política y socialmente relevantes. Como grupo de particular interés merece citarse el de las poetisas helenísticas conocidas: la calidad de sus composiciones líricas las hizo acreedoras a formar parte por derecho propio de la élite intelectual de sus ciudades. No obstante, conviene tener en cuenta que el grupo de mujeres educadas, profesionalmente ocupadas e influyentes era, tanto en el Mundo antiguo como en el moderno, muy escaso, comparado con su importancia numérica dentro del conjunto de la población.

Lo hasta aquí dicho posibilita asimismo una mejor comprensión de la participación femenina en la vida pública, que comienza a materializarse en el transcurso del Helenismo para hacerse ya evidente y más habitual en la etapa romana. Como se ha mencionado anteriormente, la marginación de las mujeres de los asuntos políticos encontró desde los comienzos de la polis una suerte de compensación en los aspectos cultuales, un papel que mantuvieron en las etapas posteriores. Pero, además, la época helenística contempló, entre otras novedades importantes, no sólo un llamativo aumento de información sobre las mujeres –algo sorprendente, habida cuenta de la escasez de datos en las etapas anteriores de la historia griega-, sino la presencia de determinadas figuras femeninas dotadas de gran

[3] E. Ziebarth, *Aus dem griechischen Schulwesen* p. 40 s. No siempre era así, pues se mencionan a veces instructores especiales para las féminas.

[4] S. B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica, Madrid 1987*, pp. 125-131; C. Vatin, *Recherches sur le marriage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* Paris 1970 pp. 261-70

inteligencia y personalidad: las reinas de las monarquías helenísticas. Si bien no cabe duda del impacto causado por ellas entre los escritores de entonces, bien fuera a causa de sus cualidades personales como de su participación directa en la política de los Imperios regidos por sus maridos e hijos[5], algo sin precedentes hasta entonces, la talla de estas mujeres por sí misma explicaría suficientemente que se convirtieran en modelos para el elemento femenino.

No puede pasarse por alto, sin embargo, las dificultades testimoniales existentes al respecto, siendo, por tanto, muy difícil ponderar su proyección en la vida política de las ciudades griegas. Como ponen de relieve los estudios sobre esta figura, la reina, aunque lo era habitualmente no *per se* sino en virtud de matrimonio[6] -eran los reyes los que encarnaban el poder real- desempeñó un papel legitimador cara a su esposo el rey, pues tanto su nacimiento, hija de reyes o de miembros de casas principales, como el título de *basilissa* atribuido a ellas tempranamente, contribuían a realzar la imagen de la realeza ejercida por sus esposos, sirviendo, por tanto, a los intereses de éstos.

Este punto conduce a considerar qué capacidad de actuación se reconocía a la reina, su implicación en la conclusión de alianzas matrimoniales y su estatuto jurídico como esposa real y madre de futuros reyes. De acuerdo con las conclusiones de Carney, Ogden y otros[7], parece que el poder personal de las reinas era mayor durante el reinado de sus hijos que en el de su propio marido, lo cual significa que su figura como madre era más relevante que como esposa, algo puesto de manifiesto especialmente en los casos en que ejerció de tutora de su hijo, heredero del trono o rey designado tras la prematura muerte de su padre. En tales situaciones, las reinas madre disfrutaron y ejercieron de un auténtico poder real.

Pero conocemos, además, reinas que compartieron de modo efectivo la realeza, como es el caso de Egipto, el más sobresaliente de cuantos conocemos, donde, desde la segunda mitad del s. II a. J. ambos representaban la encarnación de la institución monárquica. Preciso es reconocer, no obstante, que en aquel ámbito operaron otras motivaciones distintas, como la tradición de época faraónica relativa al matrimonio entre hermanos, que no fue adoptada, sin embargo, por otras casas reales, excepción hecha de algún caso aislado entre los Seleúcidas.

---

5 Cf. S. B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, p. 141

6 Hay algún ejemplo en época helenística de mujeres reinas entre los tracios. Cf. Pol. II 4; 6; 8-9 sobre Teuta.

7 Cf. G. H. Macurdy, *Hellenistic Queens*; E. Carney, "Foreign Influence and the Changing Role of Royal Macedonian Women, *Ancient Macedonia V. Papers read at the Fifh International Symposium held in Thessaloniki October 10-15, 1989 I*, Thessalonique 1993, pp. 313-323,; K. Bringmann, "Die Rolle der Könniginnen, Prinzen and Vermitler", en M. Christol, O. Masson, eds., *Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine. Nimes 4-9 Oct. 1992*, Paris 1997, p. 169-174; S. Le Bohec, *Reines*; D. Ogden, *Poygamy, Prostitutes and Death*, Londres 1999

Una aparición ya apreciable de las mujeres en la vida pública sólo se detecta relativamente tarde, en la segunda etapa de época helenística, esto es a partir del s. II a. J. y cuando esto se produce, las manifestaciones más destacadas de dicha participación femenina, aparte de la ya mencionada contribución intelectual, adoptan la forma de donaciones o actos de generosidad para con la ciudad y los ciudadanos. Tal constatación supone, de hecho, una confirmación indirecta de la afirmación realizada anteriormente relativa a su exclusión de la vida pública activa, dado que hasta finales del s. III a. J. dichas muestras de generosidad estaban ligadas al ejercicio de cargos públicos, siempre reservados a los hombres y no susceptibles de ser desempeñados por mujeres[8]. Sólo a partir de mediados del s. II a. J. la naturaleza de las *evergesiai* cambió, mudando asimismo con ello los criterios para erigirse en evérgeta. Fundamental en este cambio fue desligar tales actos de la prestación de los servicios públicos habituales, de manera que las *evergesiai* pasaron a constituir un fin en sí mismas, cuyos beneficios alcanzaban a la comunidad en su conjunto, y no sólo a una parte de ella, los ciudadanos varones.

En este contexto, y de acuerdo con los testimonios epigráficos, la mayoría de los actos evergéticos fue asumida por un pequeño grupo de grandes benefactores, siendo a partir de entonces, es decir, una vez desaparecida su conexión con el ejercicio de cargos cívicos, cuando los miembros femeninos de sus distintas familias aparecen en la escena pública, secundando e imitando las actuaciones de éstos. Este es el hecho, lo cual no implica que sea la única causa a considerar. Todo cambio, en efecto, no se opera de forma gratuita, de manera que es necesario explicar esta modificación de los comportamientos de la vida pública vigentes hasta entonces.

Hay que partir en este sentido de un hecho básico que caracteriza al Helenismo: me refiero a la pérdida de protagonismo en la polis del papel del ciudadano y sobre todo del significado de éste en la vida política como consecuencia inherente a la creación de las grandes monarquías helenísticas. Ciertamente, como puede colegirse de las inscripciones procedentes de las ciudades griegas y en especial de las minorasiáticas, nuestro más fiel testimonio de su vitalidad política, los ciudadanos seguían actuando en el marco de las instituciones cívicas como era tradicional, pero en virtud de las nuevas circunstancias propias del mundo helenístico, habían perdido algunas de las atribuciones más relevantes disfrutadas

[8] La monografía fundamental sobre este tema continua siendo la de Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ie s. Av. J. C.), contribution à l'histoire des institutions*, Paris 1985. El criterio de Gauthier en el punto citado es compartido por L. Migeotte, "L'evergétisme des citoyens aux periodes classique et hellénistique", *Rapports préliminaires du Xe Congrès internacional d'epigraphie grecque et latine, Nîmes 4-10 Octobre 1992, pp. 61-69*

por ellos y que justificaban ese protagonismo político, celosamente preservado tanto frente a las mujeres ciudadanas como a otros grupos sociales. Así, por ejemplo, por citar sólo las más significativas, las militares: la defensa de la ciudad no era ya en época helenística la competencia exclusiva de los ciudadanos, sino que ahora eran los ejércitos reales, compuestos de mercenarios, los encargados de cumplir esta función fundamental bajo el mandato supremo del rey y sus generales.

Síntoma elocuente del cambio acaecido en las actitudes políticas ha de verse en el propio modo de ser recordados por la tradición literaria y epigráfica, fiel reflejo del aludido contraste de situaciones propias de momentos históricos distintos. Así, en efecto, en época clásica los éxitos militares de cualquier ciudad eran considerados hechos gloriosos de la colectividad y no personales de los comandantes que dirigían los ejércitos, lo cual justifica la ausencia de distinciones especiales[9] atribuidas a ellos -dedicatoria de estatuas o concesión de determinados privilegios- y que sólo a partir del último tercio del s. IV a. J. comienzan a aparecer[10].

También en las competencias legislativas habían visto reducido su campo de acción, por cuanto sólo lo relacionado con la actividad cívica *stricto sensu* era permitida a los órganos de las ciudades[11], debiendo someterse en lo referente a los demás asuntos a las disposiciones emanadas de la voluntad real.

Pero aparte de estas cuestiones de política general del Helenismo, para explicar los cambios parece posible postular una vez más, el modelo ofrecido por los reyes: los ciudadanos poderosos imitarían así en su ciudad las actitudes filantrópicas realizadas por los monarcas helenísticos en las ciudades griegas de los distintos reinos. Así, actuarían "al estilo de los reyes", y del mismo modo que ellos llevarían a efecto dichos actos fuera del contexto cívico formal, esto es, desligados del cumplimiento de magistraturas, lo que no significa que también los magistrados en ejercicio siguieran cumplimentándolos. Como confirmación a ello hay que citar aquellos epígrafes que recogen honores dispensados por las ciudades a sus benefactores en reconocimiento por las acciones evergéticas sufragadas por ellos y cuyo "tono" o estilo recuerda los emitidos en honor de los monarcas[12].

---

9 El caso más representado documentalmente es Atenas, muy estricta y avara en la concesión de honores a sus conciudadanos, como señala entre otros Quass.(ver nota siguiente)

10 Cf. F. Quass, *Die Honorationenschicht in den Städten des griechischen Ostens*, Stuttgart 1993, p. 22

11 Y ello contando con que los reyes les hubieran concedido la *autonomia kai eleutheria*, de acuerdo con el lema propagandístico utilizado por los reyes helenísticos en sus relaciones con las ciudades griegas existentes en su territorio, con objeto de captarse su voluntad. Y evitar problemas. De no ser así, eran los reyes quienes tenían las competencias en materia legal.

12 Cf. R. van Bremen, *The limits of particiapation* p. 12

Para el caso de las mujeres evérgetas se ha invocado igualmente el ejemplo proporcionado por las reinas. Es lógico pensar, que la ampliación del campo de acción de las mujeres y su participación en ámbitos reservados desde siempre a los hombres desencadenaría un efecto de emulación, más plausible entre las situadas en el entorno de las reinas y, a nivel cívico, de aquellas que formaran parte de los grupos sociales privilegiados. No obstante, si nos atenemos a las pruebas, dada la parquedad testimonial respecto a la cuestión, resulta complicado analizar el impacto efectivo de los actos reales sobre las muestras de generosidad ofrecidas por las mujeres helenísticas.

En este sentido, van Bremen opina que la actividad evergética femenina no sólo puede explicarse perfectamente en el ámbito de la vida pública sin necesidad de recurrir al modelo de las reinas, sino que además algunos de los rasgos típicos de éstas en su proyección pública están ausentes del modo en cómo las ciudadanas fueron representadas y actuaron en público. Cita, así, el hecho de que las reinas suplementaran los beneficios otorgados por sus maridos a las ciudades, especialmente en aspectos económico-sociales, especializándose -como sucede todavía hoy con las esposas de los máximos representantes de los gobiernos, sean reinas o primeras damas de presidentes electos- en actos de carácter más humanitario o más propiamente filantrópico en el sentido etimológico del término, léase obras de caridad, apoyos económicos a la familia, a los lugares sagrados etc[13]. Otra diferencia reside en el hecho de que las reinas y sus maridos se representaban como pareja, o en familia, lo cual en ámbito cívico griego tardaría en producirse, no existiendo testimonios de ello anteriores al cambio de era o fines del s. I. a. J. Así, en efecto, la documentación sobre actos evergéticos de las mujeres en las ciudades confirma la ausencia de diferencias entre éstos y los efectuados por los hombres, reflejando al propio tiempo la inexistencia de asociación de las mujeres a las *evergesíai* de sus maridos[14]. En todo caso, esta situación puede justificarse en virtud de los perfiles que iba adquiriendo el evergetismo cívico, pues tal y como apunta Ph. Gauthier, éste asumió en la baja época helenística, coincidiendo no por casualidad con el declive de las grandes monarquías helenísticas[15], un carácter ampliamente filantrópico[16], incorporando,

13 Cf. S. B. Pomeroy, "Charities for Greek Women", *Mnemosyne 35, 1982,* pp. 115-135. A. Bielman, *Femmes en public* p. 283

14 Uno de estos casos, siempre citados, es el de Archippe de Cime en la Eólide: el tipo de donaciones hechas por ella para adornar su ciudad y distraer a sus ciudadanos son de carácter idéntico a los realizados por hombres e igualmente los honores dispensados por la ciudad son del mismo nivel: derecho de enterramiento en recinto especial de los benefactores de la ciudad, una estatua erigida sobre una columna, la exención de servicios públicos o *aleitourgesia.*

15 Esta situación forzaría a los monarcas a dejar de lado su actividad benefactora en el reino y más marcadamente en el ámbito de las ciudades, de manera que desde el s. II los evégetas ciudadanos heredarían las funciones desempeñadas por los reyes hasta entonces y en consonancia con ello los

así, las líneas de actuación tradicional de las reinas helenísticas y posteriormente de las mujeres evérgetas, lo cual suprimiría esas diferencias apuntadas por van Bremen.

Por lo demás, la entrada en el escenario cívico de las mujeres a través de la puerta abierta a ellas por dicha clase de donaciones, llevaría consigo asimismo su paulatino acceso a las magistraturas propiamente dichas, por más que, como se ha dicho, no fuera requisito indispensable. Los ejemplos relativos a esta cuestión aparecen sólo a partir del s. II a. J., pudiendo calificarse de raros los casos de mujeres que en época helenística revistieron magistraturas regulares de forma activa. No obstante, cuando se analizan las evidencias – y he de citar aquí nuevamente los resultados del documentado y fundamental estudio de van Bremen al respecto[17]- destacan una serie de elementos clave: en primer lugar, que se trataba de cargos en gran medida nominales o epónimos, con un fuerte componente litúrgico y que requerían, además, una actividad pública únicamente de carácter ritual o ceremonial. Tales características avalan que no pueda hablarse realmente de la existencia de "magistraturas femeninas" que les permitieran un acceso formal al poder político ni que en virtud de ellas tuvieran competencias efectivas de tipo administrativo o deliberativo.

Para penetrar en el alcance sociopolítico de estas evergesías, no está demás recordar aquí la gran importancia que las liturgias tenían en la vida de las ciudades griegas. Las dificultades económicas por las que atravesaban fueron siempre a lo largo de su trayectoria histórica una constante, pues el tesoro público, provisto por distintas clases de ingresos, resultaba insuficiente para atender las múltiples necesidades tanto de los ciudadanos como del propio Estado. Ello explica que se crearan estas "funciones" públicas llamadas liturgías, diferentes de una ciudad a otra y distintas de las magistraturas o *archai* propiamente dichas, como nos muestra claramente la Atenas clásica. Consistían en actuaciones para beneficio de la comunidad y en época clásica todos los ciudadanos poseedores de un cierto nivel de recursos fijado por la ciudad estaban obligados a asumirlas. Su desempeño podía hacerse de una manera más o menos brillante, dependiendo de factores diversos- fortuna personal, ambiciones políticas, deseos de sobresalir y lograr reconocimiento público etc.- propios de

---

honores y títulos, incluidos los cultuales, atribuidos a los monarcas. Cf. Gauthier, *Les cités grecqueset leurs bienfaiteurs*, p. 59 ss.

16 *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, p. 75. En todo caso, en vez de considerar como hace el autor que el carácter filantrópico adquirido por el evergetismo lo hacía más fácilmente transmisible a las mujeres, el enfoque puede ser el contrario, en el sentido señalado *supra*, es decir, que en la evolución de esta institución se asumirían los rasgos tradicionales de las actitudes femeninas en la vida pública, comenzando por las actuaciones de las reinas. En esta perspectiva, ya no era necesario que las mujeres se asociaran a las evergesiai de sus maridos, puesto que actuaban de la misma manera.

17 Cf. R. van Bremen, *The limits of particiapation. Women an civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods*, Amsterdam 1996, p. 4

cada uno. Desde esta perspectiva las liturgías tenían un enorme potencial de prestigio, lo que explica que figuraran en el currículo de los aspirantes a hacer carrera política, pues de hecho era el modo de darse a conocer entre sus conciudadanos[18].

La época helenística introduciría también algunas novedades en esta cuestión. Sería precisamente en su transcurso, en efecto, cuando las potencialidades inherentes al ejercicio de las liturgías se desarrollaron, pues en la etapa anterior, como se ha apuntado ya, la propia ideología democrática había frenado las consecuencias que hubieran podido tener sobre la exaltación de determinadas personalidades[19]. Igualmente, el análisis de nuestros testimonios sobre ellas evidencia que determinadas funciones públicas adquirían en circunstancias concretas carácter litúrgico, por lo cual no es posible establecer una línea de separación clara entre magistratura y liturgía. Más bien, por tanto, hay que constatar que ambos tipos de actividad pública, pese a ser formalmente distintas[20], podían solaparse, un hecho indicativo de la incapacidad de las ciudades para financiar con medios públicos las obligaciones del estado. Las necesidades financieras de las ciudades pudieron propiciar en ocasiones que los magistrados emplearan medios económicos privados para cumplimentar sus funciones, lo que las equiparaba a las liturgias. Por lo demás y pese a las modificaciones acaecidas durante el periodo helenístico, la obligatoriedad de los ciudadanos ricos para desempeñarlas persistió.

Los sacerdocios y otros cargos religiosos participaban asimismo de las características propias tanto de magistraturas como de liturgías, pues tales funciones conllevaban un fuerte elemento litúrgico, consistente en que los sacerdotes en ejercicio eran responsables de los gastos necesarios no sólo para el mantenimiento del santuario, sino que debían subvenir a la alimentación de los fieles, proveer los animales de los sacrificios y otras necesidades. Los sacerdocios eran cargos en general electivos, desempeñados habitualmente durante un año,

18 Las liturgías no eran idénticas en todas las poleis, variando de una ciudad a otra, aunque en general incluían la financiación del coste del alquiler y entrenamiento de coros para las fiestas religiosas, las competiciones musicales y atléticas, el mantenimiento de los gimnasios públicos, gastos de embajadas tanto de tipo político como religioso etc. Sobre la cuestión, cf. Magie, *RRAM vol. I,* p. 61-2 y 851-2; J. Oehler, *RE* vol. XII, cols. 1871 ss. Art. "Liturgie". La relación de liturgies más amplia que conservamos se encuentra en una inscripción de Priene: *I. Priene* 174, aunque no es completa.

19 Cf. Quass, *Die Honorationenschicht* p. 20 ss.

20 Las magistraturas suponían teóricamente la prestación por el individuo de un servicio personal, cuyos costes eran sufragados por la ciudad, si bien el magistrado podía añadir de su bolsillo lo que le pareciera aunque no estuviera obligado a ello. Las liturgias presuponían, sin embargo, las prestaciones financieras de un particular para una finalidad concreta. Las connotaciones predominantemente financieras de las liturgias se aprecian, como señala van Bremen (*The limits of participation* p. 21), en la expresión *ateleia leitourgeon* o *ateleia* seguido del genitivo del término de la liturgia concreta, es decir, exención de liturgias (en general) o de una específica. Así pues, en consonancia con lo dicho, mientras las liturgias eran asumidas exclusivamente por los ciudadanos ricos, las magistraturas no eran prerrogativa o deber de este tipo de ciudadanos, aunque en la práctica a lo largo de época helenística se convertiría en la norma.

aunque también los había hereditarios. Las inscripciones helenísticas nos proporcionan evidencias de cómo las ciudades podían vender sacerdocios como una forma de engrosar el tesoro público, de suerte que iban a parar al mejor postor. Esta práctica sólo se explica en función del prestigio inherente al desempeño de tales sacerdocios: era por ello una de las vías susceptible de ser utilizada por los miembros de las élites, deseosos de fama y en poder de fortuna. En todo caso, y dado que los sacerdocios en época helenística eran una clase especial de servicio público, pasaron a formar parte progresivamente de la carrera o *cursus honorum* cívicos.

La inserción de las mujeres en este marco de la vida pública se logró a través de *leitourgein*, posible especialmente para las ricas, puesto que iba en consonancia a la posesión de recursos económicos. De acuerdo con los textos correspondientes a este periodo, el terreno donde se desarrolló fue el religioso, es decir, que tanto los cargos religiosos existentes en el marco de las ciudades griegas ejercidos por las mujeres, como las funciones litúrgicas asumidas por ellas, a modo de contrapartida del sistema de servicios públicos a cargo de los hombres, se realizaron en el contexto religioso[21], continuando así la ya dilatada tradición griega de la presencia femenina en él. En todo caso, este nuevo componente litúrgico presuponía la posesión de una considerable riqueza, además de independencia financiera para administrar y disponer de los recursos propios. Así, parece necesario admitir una gradual transformación del papel religioso de las mujeres dentro de la ciudad, que corre paralela al desarrollo del desempeño de las magistraturas por los hombres: al igual que costear el gasto inherente al ejercicio de aquellas, *ob honores*, pasó a ser la norma entre los magistrados en época helenística, también los cargos religiosos femeninos adquirieron de manera creciente esa misma dimensión.

Pero contamos asimismo con otros textos, datados a comienzos del s. II y I a. J., donde las mujeres aparecen desempeñando otro tipo de funciones: me refiero a cargos epónimos tales como la *demiourgía*, o la *stephanephoría*[22]. Respecto al primero, *demiourgos*, su ejercicio conllevaba cuantiosos gastos dedicados a sufragar celebraciones donde participaban los habitantes de la ciudad. La segunda función se encuentra como magistratura epónima en varias ciudades minorasiáticas. En Mileto se han conservado para determinados periodos

21 Son pocos aunque bastante ilustrativos. Además del caso ya señalado de Archippe de Cime, hay que citar el decreto de Tasos en honor de Epie, de com. s. I a. J., la cual desempeñó una serie de cargos religiosos, especialmente neocorados, con enorme generosidad y celo: restauró templos, erigió estatuas, realizó múltiples ofrendas en el templo de Afrodita. También quiso construir el propylon del de Artemio, además de la donación de ofrendas. Desempeñó asimismo el sacerdocio de Zeus Euboulos y el neocorado vitalicio de Atenea que llevaba consigo innumerables gastos. Para otros documentos, cf. Van Bremen, *The limits of participation*, p. 27 ss.

22 Son inscripciones procedentes de Aspendos y Priene. Cf. D. Magie, *RRAM p.* 1518

listas de magistrados y entre la multitud de nombres atestiguados, ninguno pertenece a una mujer[23], excepto uno ya en época romana, en s. I d. J. En principio se trataba de una función de carácter religioso y en efecto, en algunas ciudades aparece como sacerdocio[24]. Las inscripciones dan cuenta de los actos de generosidad sufragados por el o la *stephanephoros* entre las que habitualmente se contaban distribuciones de alimentos para los ciudadanos y otros grupos de habitantes de la ciudad.

De los casos conocidos de mujeres desempeñando las mencionadas funciones, no puede colegirse que se tratara de una norma. Más bien al contrario, parecen ser casos excepcionales, una rareza entre varios cientos de nombres masculinos. En cualquier caso, no parece que se percibieran diferencias notables entre las mujeres que se hacían cargo de liturgias religiosas, cuyo objetivo consistía en gastar su dinero, y aquellas que ejercían liturgias cívicas, con el cometido exclusivo de dar su nombre al año pero de contenido predominantemente religioso y ceremonial. Esta razón sería la que justifica el que no encontremos nombres de mujeres en cargos cívicos auténticos o encargándose de liturgias cívicas puras. El ámbito religioso continuaba siendo considerado, por tanto, como la vía más apropiada para la participación femenina en la vida pública, de manera que tal acceso pudo haber sido facilitado precisamente por el carácter religioso de un cargo epónimo.

Aparte de estos ejemplos, la progresiva afirmación del *evergetismo* en las ciudades constituye un reflejo de un proceso de enorme calado, trascendental en la historia de las ciudades griegas, acaecido en el transcurso del s. II a. J.: me refiero a la paulatina consolidación de las élites ciudadanas, esas nuevas aristocracias que en virtud de su riqueza acaparaban liturgias y cargos de todas clases, tanto cívicos como religiosos, que las convertía en virtud de ello en auténticas depositarias del poder, equivalente, como afirma Gauthier, a una especie de sistema de gobierno, donde una minoría de ciudadanos ricos presta unos servicios, recibiendo por ello honores tales que los sitúan en una posición de dominio sobre sus conciudadanos[25].

A este proceso contribuyeron asimismo las donaciones espontáneas, es decir, aquellas dispensadas fuera de ese marco y por la sola voluntad de tales benefactores. En este campo, las mujeres ricas, deseosas de hacer partícipes de su fortuna a la ciudad y sus habitantes, ocuparon asimismo un lugar destacado. Sus muestras de generosidad espontánea fueron

---

23 Para Mileto las listas son ininterrumpidas desde 525-4/260-59 y desde 233-2/184-3 y desde 89-8/31-2 d. J.

24 Cf. Art. "Stephanephoria" RE III, cols. 2343-47; D. Magie, *RRAM p.* 836-9.

25 *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, p. 72. Muy interesante los pasos trazados en la evolución de los benefactores ciudadanos y sus relaciones con las ciudades.

múltiples y aplicadas a aspectos variados de la vida pública, no quedando restringidas en absoluto al marco de lo religioso. Se manifestaron de forma destacada, por ejemplo, en momentos difíciles, ya fueran debidos a catástrofes naturales, léase terremotos, sequías prolongadas u otras circunstancias similares o por agentes humanos, tales los ataques de piratas a las ciudades, documentadas en las inscripciones con cierta frecuencia, guerras etc. Dentro de este contexto, encontramos mujeres en las llamadas *epidosis*, listas públicas de suscriptores que de forma voluntaria querían contribuir a financiar determinados gastos previstos por la ciudad: al no tener el presupuesto requerido para ello se podía recurrir a este tipo de suscripción pública. Los integrantes de tales listas podían ser sólo hombres o sólo mujeres o ambos mezclados[26].

Quizá pueda suponerse, en función de todos estos testimonios, que las ciudades helenísticas, por las razones aducidas, crearon un sistema específico de obligaciones para mujeres, en paralelo al existente para los ciudadanos varones: la *evergetis* sería, así, la variante femenina del *evergetes.*

[26] Cf .de manera general el tratamiento de este tema hecho por L. Migeotte, *Les souscriptions publiques dans les cites grecques*, Quebec-Paris 1992.

Quando o pregador ensina a governar: a literatura política dos frades Mendicantes nos reinos ibéricos (séc. XIII)

When the preacher teaches how to rule: the political literature of the Mendicant friars in the Iberian kingdoms (thirteenth century)

André Luis Pereira Miatello[1]
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Este artigo considera a estreita relação dos pregadores mendicantes, dominicanos e franciscanos, com os poderes públicos nos reinos de Portugal e Leão/Castela durante o século XIII. Os sermões constituíam mecanismos discursivos bastante eficientes na proposição de modelos morais, mas, também de políticas e estratégias que tomaram grande proporção durante o período da expansão dos reinos cristãos sobre o espaço político muçulmano. Por meio de análise de alguns sermões de Paio de Coimbra (c.1195-1249) e Juan Gil de Zamora (1241-c.1318), procurou-se apontar linhas de investigação que inserem os sermões no âmbito do discurso político ligado aos reis e homens da corte, ajudando a aproximar o vocabulário forjado nas universidades às práticas de governo das coroas ibéricas.

Palavras-chave: Mendicantes, política, sermões, monarquias ibéricas.

Abstract

This paper considers the close relationship between mendicant preachers, Dominicans and Franciscans, and public authorities in the kingdoms of Portugal and León/Castile during the thirteenth century. The sermons constituted efficient discursive mechanisms in proposing moral models, but also political strategies that have taken large proportion during the expansion of the Christian kingdoms into the Muslim political space. By analyzing some sermons of Paio of Coimbra (c.1195-1249) and Juan Gil of Zamora (1241-c.1318), we tried to point out some lines of enquiry that connect sermons to the political discourse of the kings and men of the court. In fact, the sermon approaches the vocabulary invented in the universities to the government of the Iberian crowns.

Keywords: Mendicant friars, politics, sermons, Iberian monarchies

- **Enviado em: 11/10/2013**
- **Aprovado em: 09/12/2013**

[1] André Luis Pereira Miatello, professor de História Medieval da Universidade Federal de Minas Gerais. Esta pesquisa contou com o apoio da Pró-reitoria de Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais.

Introdução

Em 2005, quando o historiador italiano Paolo Evangelisti publicou sua obra *I Francescani e la costruzione di uno Stato*[2], os frades Menores dos séculos XIII-XV foram classificados como "elite itinerante e classe dirigente no Mediterrâneo"[3]. A ousada afirmação queria fazer jus ao fragoroso número de frades que trabalharam junto às cortes ibéricas, sobretudo em Catalunha-Aragão, fornecendo aos monarcas e demais governantes obras de erudição, aprendizado político, fundamentos de economia e ética monetária, manuais de cavalaria e comportamento cortesão, tratados científicos (botânica, farmácia, astronomia), estratégias de dominação e conversão de muçulmanos e, inclusive detalhados estratagemas de conquista do norte da África e das ilhas do Mediterrâneo ocidental.

Na opinião de Evangelisti, não se trata de ver estes religiosos como mão-de-obra especializada e à disposição dos reis, mas de tomá-los como profissionais políticos subvencionados pelo Estado que lhes possibilitava, inclusive, frequentarem as universidades prestigiosas de Paris, Bolonha e Oxford e, no retorno à pátria, construírem e manterem centros de estudo nas diversas cidades ibéricas e *scriptoria* nos palácios e cortes os mais diversos. Segundo a lógica do investimento de longo prazo, os reis de Aragão, por exemplo, puderam criar um aparato intelectual para o Estado a partir de recursos humanos de baixo custo, pois, afinal, os religiosos professavam a estrita pobreza e não aceitavam pagamento pecuniário. Monarcas estadistas com visão de futuro e religiosos itinerantes bem formados e politicamente comprometidos deram início a um movimento de expansão de ideias e de poder e de ideias de poder que consolidaram o que podemos chamar de império mediterrânico aragonês, nos séculos XIV-XV[4].

O presente artigo dialoga diretamente com os argumentos mobilizados por Evangelisti, muito embora minha atenção se volte também para os frades Pregadores, ou dominicanos, que, ao lado dos Minoritas, empreenderam os mesmos esforços de inserção nos núcleos sociais da Península Ibérica, chegando, inclusive, a resultados mais expressivos[5]. Pretendo

2 EVANGELISTI, Paolo. *I Francescani e la costruzione di uno Stato*. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese. Pádua, Editrici Francescane, 2005.

3 Id, op. cit., p. 9.

4 Id., op. cit., p. 17-18.

5 VOSE, Robin. *Dominicans, muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. É certo que a junção das duas Ordens num único estudo pode suscitar questionamentos, haja vista que estas Ordens conheceram muitas diferenças institucionais em sua história de fundação e, em alguns momentos, travaram lutas para defender o próprio patrimônio da concorrência representada por uma ou outra Ordem. No entanto, não há como deixar de ver que, a despeito de rusgas esporádicas, ambas as Ordens caminharam por vias semelhantes e abraçaram missões idênticas tanto dentro como fora da Península Ibérica. A postura aqui assumida não é a da história institucional, mas social, que observa os dominicanos e franciscanos enquanto agentes políticos

tratar também de outros espaços políticos não abordados por Evangelisti, como os reinos de Leão-Castela e Portugal. O intuito é priorizar elementos e personagens deixados nas sombras pelo historiador italiano e ir além de uma análise lexicográfica de obras de claro sabor político. O projeto se sustenta caso levemos em conta a marcante presença destes religiosos nos centros de poder ibérico num arco cronológico bastante expandido[6], mas, principalmente pelo fato de esta presença[7], bem como a enorme quantidade de tratados, discursos, obras científicas, sermões, etc., ainda carecer de estudos historiográficos que viabilizem a análise de seu papel na constituição destes reinos à luz de outras referências político-sociais importantes, como os senhorios (eclesiásticos e laicos), as cortes municipais, concelhos e pueblas.

O locus *da pregação*

Quando nos referimos aos frades mendicantes, temos de ter bem presentes duas coisas: em primeiro lugar, o imenso valor que a pregação passou a ter para o *modus vivendi* desses religiosos[8], cujas Ordens surgiram precisamente para dinamizar o adoutrinamento dos homens e mulheres que compunham a *societas christiana*, nos mais diversos reinos e cidades, tanto no Ocidente quanto no Oriente latinos. No caso particular dos frades franciscanos e dominicanos, a pregação não era apenas uma atividade acessória ao estado clerical/religioso do carisma que professavam, mas a condição própria de suas vidas; portanto, qualquer que tenha sido o empenho social em que eles se engajaram, a pregação constituiu a forma ordinária de manifestação desse engajamento[9].

---

de grande influência nas comunidades da cristandade ocidental e, nesse sentido, vemos mais as semelhanças do que suas diferenças internas.

6 Cf. ROBLES CARCEDO, Laureano. "El Studium Arabicum del Capitulo Dominicano de Toledo: antecedentes del Miramar de Ramon Llull". In: *Estudios Lulianos*. Vol. 24, 1980. p. 23-47; CAEIRO, Francisco da Gama. "Os primórdios dos Frades Pregadores em Portugal, enquadramento histórico-cultural". In: *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, III/1. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984. p. 161-173; GARCIA BALLESTER, Luis. "Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los Orígenes de una tradición: los Studia franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)". In: *Arbor, ciência, pensamiento y cultura*. Número 604-5, 1996. p. 69-126; BACKMAN, Clifford. "The reception of Arnau de Vilanova's Ideas". In: WAUGH, Scott e DIEHL, Peter (org.). *Christendom and its discontents*. Exclusion, persecution and rebellion (1000-1500). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 112-131.

7 Mais adiante, ofereço alguns detalhes da chegada e implantação dos conventos mendicantes em Castela-Leão e Portugal, com referências numéricas.

8 D'AVRAY, D. L. *The preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*. Oxford, Clarendon Press, 1985; BÉRIOU, Nicole. *L'avènement des maîtres de la Parole*. La Prédication à Paris au XIIIe siècle. Paris, Institut d'Études Augustinennes, 1998. 2 vol.

9 LAMBERTINI, Roberto. "Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento" In *Etica e Politica: le teorie dei Frati mendicanti nel Due e Trecento*. Spoleto, CISAM, 1999, p. 231-277; IANNELA, Cecilia. "Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento" In *Predicazione e società nel medioevo*: riflessione etica, valori e modelli di comportamento.

Isso me leva ao segundo aspecto que gostaria de chamar a atenção: sendo a pregação o *ethos* característico desses religiosos itinerantes, e sendo a transformação da sociedade o seu grande objetivo, a preocupação com o espaço público, em particular com as instâncias governativas e os mecanismos do agir político, retinha grande parte de seu tempo. Esses frades começaram a teorizar a política como condição incontornável da missão de propor ações que acompanhassem uma série de mudanças sociais consideráveis que atingiram realidades políticas as mais diversas, como as monarquias ditas nacionais, os Estados oriundos das cruzadas, no Oriente, e as cidades comunais italianas: nos três casos, os frades pregadores precisaram não só propor formas de agir político, mas tiveram de construir um vocabulário político capaz de responder às especificidades de cada ambiente particular: e fizeram isso, sobretudo por meio da pregação[10].

Por isso, o título deste artigo é, com justiça, "quando o pregador ensina a governar" porque não é possível, ou pelo menos não é útil separar o elemento propriamente político, como o governo, daquele religioso, como a pregação, porque, em ambos os aspectos, é o discurso, enquanto palavra falada em público, que ocupa o lugar central[11]; e, no que tange à Baixa Idade Média, a mais evidente forma de discurso público é a pregação, que ocorria sempre dentro de um ambiente prioritariamente político, como uma praça pública ou uma corte régia[12]. E a pregação não se relacionava com o espaço político apenas porque acontecia dentro de um espaço público, mas porque sua finalidade era atingir o cerne da constituição mesma da comunidade receptora da mensagem. Aqui entra em cena uma pretensão acalentada desde os tempos de Agostinho de Hipona, mas que se tornou a obsessão dos frades mendicantes do séc. XIII: reformar a comunidade política a partir da reforma interior de cada cidadão, o que faz com que o papel social e político da pregação se afirme com maior ênfase e evidência (a pregação gera no ouvinte a consciência dos pecados, que gera o arrependimento, que gera a conversão)[13].

Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium. Padova, 14-18 Luglio 2000. Pádua, Centro Studi Antoniani, 2002. p. 171-185. EVANGELISTI, Paolo. "I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilberto de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)" In *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Spoleto, 2002, p. 315-392.

10 THOMPSON, Augustine. *Revival preachers and politics in thirteenth-century Italy*. The Great Devotion of 1233. Oxford, Clarendon Press, 1992.

11 BÉRIOU, Nicole. "Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge" In *Communications*. Paris, 2002, vol. 72, p. 113-127.

12 RUSCONI, Roberto. "Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)" In VIVANTI, Corrado. *Storia d'Italia*. Intelletuali e potere. Annali 4. Turim, Giulio Einaudi Editore, 1981, p. 950-1035.

13 AMOS, T. L., GREEN, E. A. Et KIENZLE, B. M. *De ore Domini: preacher and word in the Middle Ages*. Kalamazoo, Medieval Institute Publ. 1989 (Studies in Medieval culture, 27); MUESSIG, Carolyn. "Sermon,

Desse modo, vemos que a pregação se envolveu com o estabelecimento de modelos de ação social que, quando levados a cabo, instauraram modificações consideráveis na organização comunitária; envolveu-se também com a legitimação política, deste ou daquele poder, dependendo do público ouvinte, e envolveu-se, particularmente, com as formas de controle social e com a resolução de conflitos[14]. No caso particular que pretendo discutir aqui, veremos a pregação e/ou o pregador sempre relacionados com a proposição de ações de governo, particularmente no governo dos reinos ibéricos, como Leão/Castela e Portugal.

Porém, devo antecipar que não acredito que os frades mendicantes residentes na Península Ibérica tenham apresentado qualquer característica exclusivamente ibérica no trato com os poderes públicos e no desempenho predicativo. Em primeiro lugar, porque esses frades compunham Ordens centralizadas e internacionais, cuja organização obrigava certa adequação regional/"nacional" aos padrões de comportamento universais de cada Ordem; em segundo lugar, porque as Ordens mendicantes eram Ordens itinerantes, o que colocava os religiosos num estado contínuo de movimento entre os mais diversos trabalhos de uma Ordem continental; em terceiro lugar porque, no que tange, pelo menos, aos grandes pregadores, esses religiosos eram formados em centros universitários "internacionais", como Paris, Oxford e Bolonha: a internacionalização das instituições de ensino colaborou para a exportação (ou difusão internacional) de recursos humanos e de obras literárias que serviram para difundir, nos mais diversos contextos, o ideário universitário mendicante. No caso ibérico, isso é bastante evidente: frades como Raimundo de Peñafort (c. 1180-1275), dominicano, e Juan Gil de Zamora (c.1241-c.1311), franciscano, podem ser tomados como exemplos de como a cultura erudita de centros acadêmicos importantes, como Bolonha e Paris, foi adaptada para os intentos pastorais das Ordens mendicantes e para os intentos políticos da Catalunha, no caso de Raimundo de Peñafort, e de Leão, no caso de Juan Gil de Zamora.

Interessante observar que o *locus* da pregação ocupava lugar destacado também nas preocupações de governo de homens como Afonso X (1221-1284). Tal aspecto pode ser observado, por exemplo, no Primeiro Livro, artigo III, das *Siete Partidas* (Primeira Partida):

---

preacher and society in the Middle Ages". In Journal of Medieval History. Amsterdan, vol. 28, 2002, p. 73-91.

14 MARTIN, Hervé. "Des prédicateurs français du bas Moyen Âge entre guerre et paix" In DESSI, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société* - Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe s.). Turnhout, Brepols, 2005, p. 155-165; DESSÌ, Rosa Maria. "Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine" In DESSI, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société* - Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe s.). Turnhout, Brepols, 2005, p. 245-277.

nesta obra, de cunho didático-legislativo, encontra-se delineado o papel do pregador no reino castelhano (Lei XLII):

> Sermonar deue el Perlado a los de su Obispado, tambien a los Clerigos, como a los legos e esta es la segunda manera de enseñamiento, que dize en la ley ante desta, que les deuen fazer por palabra. E la predicacion ha de ser de vna destas cosas: o de les mostrar, como sepan la creencia de la Fe, e como la entiendan, e como se guarden de pecar, despues que la entendieren: o como fagan penitencia de sus pecados, desque lo ouieren fecho[15].

A segunda maneira de ensinar, como expõe a Lei XLII, refere-se ao sermão, completando o que vem dito na Lei anterior, isto é, a primeira maneira, como no trecho se recorda, que corresponde ao exemplo que os prelados devem dar ("*E el enseñamiento e la predicacion, ha de ser en dos maneras. La vna, de palabra: e la otra de fecho*"). O sentido catequético e parenético é evidente, mas há que se pôr em evidência o lugar em que este aspecto é ressaltado, isto é, numa obra legislativa com preocupações políticas em que a figura régia, investida de autoridade jurídica, procura ordenar as leis que sustentam o reino. Os prelados pregadores despontam como agentes deste ordenamento social que se espera de todos os artifícios sócio-políticos do reino: o combate aos dissidentes religiosos ou a conversão dos ainda não cristãos ou até mesmo a contrição dos cidadãos-súditos cristãos são atitudes religiosas de um sistema político místico e global que referenda a pregação como mecanismo de formação das consciências em sua ação prática e o estudo dessas categorias não pode ser subvalorizado pela análise historiográfica.

Os mendicantes na Península Ibérica: alguns aspectos

A presença dos frades minoritas na Península Ibérica coincide com os primórdios da própria Ordem, pois, desde os primeiros anos da fundação, Francisco de Assis, no capítulo geral de 1219, decidiu enviar à península um grupo de missionários liderados pelo frade João Parente[16]. A primeira residência dos religiosos foi instalada na cidade de Toledo, nesse mesmo ano, e, a partir de Toledo, foram abrindo novas casas em Atienza, Madri, Molina de Aragão, Talavera de la Reina e Guadalajara, de modo que, até por volta de 1232, os minoritas

15 Las Siete Partidas del Rey D. Alfonso el Sabio, glossadas por el Sr. D. Gregorio Lopez por el Dr. Don Joseph Bernì y Català. Imprenta de Benito Monfort, 1767. vol. 1. p. 103-104.

16 Além das obras já referidas que tratam da instalação dos mendicantes em solo ibérico, remeto o leitor para estas outras: RUCQUOI, Adeline. "Los franciscanos en el reino de Castilla". In: DUARTE, José Ignacio de la Iglesia; GARCÍA TURZA, Javier e GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (org.). *VI Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995). La Rioja: Instituto deEstudios Riojanos, 1996. p. 65-86; GOMES, Saul António. "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos" In *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, vol. 10, 1998, p. 149-215. PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. "Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)". In: *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Huelva, vol. 1, 2001, p. 103-136.

já contavam com cerca de 70 conventos organizados, então, em três províncias: Castela, Aragão e Santiago, o que nos permite ver que a expansão da Ordem alcançou boa parte da península.

Desde essa época, os frades de são Francisco travaram boas amizades com as famílias reais castelhana-leonesa e catalã-aragonesa; a própria rainha Berenguela, mãe de Fernando III e avó de Afonso X, foi a fundadora do convento de Valladolid: os minoritas se tornaram os mais procurados confessores das famílias régias peninsulares, como vemos, por exemplo, na escolha de frade Pedro Gallego[17] (c.1197-1267) para confessor do infante Dom Afonso, futuro Afonso X, de Castela/Leão. A proliferação de fundações minoríticas deve, então, ser interpretada à luz da própria expansão dos reinos de Fernando III/Afonso X, de Leão/Castela, e de Jaime I, de Catalunha/Aragão, que procuravam conquistar o sul da península, a Andaluzia, e iniciar aí a repovoação cristã do parte sul do Sistema Central.

Nesse caso, a dinâmica das fundações franciscanas acompanhou o movimento dos exércitos cristãos e teve por finalidade a recristianização da Andaluzia. Daí vemos que, desde 1243, os frades menores estiveram envolvidos no processo de dominação castelhana da Taifa muçulmana de Múrcia e não espanta constatar que o infante Dom Afonso, ao restaurar a diocese de Cartagena, em 1248, tenha indicado o mesmo frade Pedro Gallego para ser o primeiro bispo, indicação confirmada pelo papa Inocêncio IV, em 1250[18].

A relação dos franciscanos com as cortes ibéricas deve ser vista ainda sob o aspecto da grande orientação cultural/científica que marcou a conquista cristã das taifas muçulmanas de Múrcia e Toledo, em que reis, como Afonso X, primaram pelo aproveitamento da erudição artística e científica que os muçulmanos e judeus das taifas ibéricas cultivavam desde longa data: nesse mister, mais uma vez, o nome de Pedro Gallego desponta como um dos mais notórios. Como bispo de Cartagena, na ex-taifa de Múrcia, Pedro conciliou três dimensões de um mesmo apostolado, isto é, procurou reorganizar sua diocese, recristianizar a população e valer-se do imenso cabedal científico e artístico que caracterizava a antiga taifa para torná-lo acessível aos intentos intelectuais de Castela e, depois, de Aragão.

No que se refere aos frades dominicanos, na Península Ibérica, a situação não era muito diferente. Afinal, o convento principal da Ordem foi justamente fundado na cidade de Coimbra, antigo núcleo régio, de onde D. Afonso Henriques partiu com espírito conquistador para combater os muçulmanos na região de Algarves e aumentar o território do que veio a ser

17 MARQUANT, Hugo. "Pedro Gallego OFM (fallecido 1267) y la ciencia. Escritor, compilador, traductor? Una reflexión traductológica" In BUENO GARCÍA, Antonio (org.). *La labor de traducción de los franciscanos*. Madri, Editorial Cisneros, 2013, p. 127-144.

18 RUCQUOI, Adeline. "Los franciscanos en el reino de Castilla", op. cit., p. 71.

o reino de Portugal; como lembra Saul Gomes[19], Coimbra tornou-se um centro político de primeira grandeza, atraindo as mais altas hierarquias sociais e servindo de base para a família real. A fundação do convento, em 1227, evidencia a característica mais substancial da Ordem que era o alinhamento ideológico e institucional com a família reinante, como atesta o fato de as filhas de D. Sancho I, D. Teresa, casada com D. Afonso, rei de Leão, e D. Branca, terem sido as grandes beneméritas responsáveis pela fundação, a primeira, comprando o terreno e a segunda, fazendo construir o convento colocado sob o patrocínio de São Domingos.

Ora, a presença dos dominicanos já era sentida em Portugal desde 1218, na serra de Montejunto e, logo após, na cidade de Santarém, onde ergueram um convento. Desde esta época, os dominicanos aplicaram-se na pacificação de bispos e aristocratas em disputa, fato corriqueiro durante o reinado de Sancho II, o que nos faz perceber uma missão eminentemente política consignada à Ordem de São Domingos[20]. A darmos crédito a Frei Luís de Sousa, na *História da vida de S. Domingos*, podemos citar a licença que D. Pedro, bispo de Coimbra entre 1192-1232, concedeu ao frade Soeiro Gomes e aos religiosos da província hispânica dos Pregadores, documento considerado autêntico, publicado em latim e traduzido por Luís de Sousa, como acima foi referido:

> Pedro, humilde ministro da Igreja de Coimbra, ainda que indigno, a todos os fiéis de Cristo que habitam o bispado conimbricense e a todos aos que esta carta chegar e aos que ouvirem a sua leitura, saúde e bênção. Que seja do conhecimento de todos que nós havíamos concedido e concedemos ao senhor Soeiro, prior da Ordem dos Pregadores, e a todos os seus frades a licença de pregar por todo o bispado de Coimbra. E a partir de agora concedemos-lhe licença e poder de restringir e corrigir todos os excessos, a fim de que, pela graça de Deus, vós todos, pela pregação deles, melhor e mais facilmente, sejais conduzidos à fé católica. E acrescentamos que eles concedam a absolvição de quarenta dias aos pecados daqueles que acudirem à pregação deles, os ouvirem benignamente e obedecerem à sua prédica[21].

---

19 GOMES, Saul António. "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos" In *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, vol. 10, 1998, p. 149-215, p. 151.

20 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Edição Crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum A.D. 1250 Cod. Alc. 5/CXXX-B.N. de Lisboa. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010, p. LI.

21 *Primeira Parte da História de S. Domingos particular do Reino, e conquistas de Portugal. Por Fr. Luis Cacegas da mesma Ordem e Provincia e Chronista della. Reformada em estilo e ordem e amplificada em sucessos e particularidades por Fr. Luis de Sousa filho do Convento de Bemfica*. Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767, p. 64: "Petrus Collimbriensis Ecclesiae Minister humilis, licet indignus: universis Christi fidelibus per Collimbriensem Episcopatum commorantibus ad quoscunque istae literae peruenerint, et illis qui eas legere audierint salutem et benedictionem. Universitati vestrae notificetur, quod nos concessimus, et concedimus Domno Suerio de Ordine Praedicatorum Priori, et omnibus suis Fratribus licentiam praedicandi per totum Collimbriensem Episcopatum. Et adhuc concedimus ei licentiam et potestatem compellendi et corrigendi omnes excessus, quatenus Dei gratia vos omnes per eorum praedicationem melius et facilius ad fidem Catholicam vos valeant perducere. Et etiam addimus, quod ipsi vobis concedant absolutionem peccatorum vestrorum quadraginta dierum: de illis dicimus qui ad praedicationem eorum venerint et eos benigne audierint et eorum praedicationem exaudierint".

O teor do documento remete-nos para o caráter performativo dos sermões[22] e, ao mesmo tempo, para a interferência social que o pregador podia vir a conquistar numa cidade régia, como Coimbra. Soeiro Gomes viu-se investido de amplos poderes, haja vista que "corrigir excessos" só fazia parte do mister de pregador de maneira exortativa (o poder da palavra), não efetiva ou coercitiva, como vemos no texto. Este religioso, no dizer de Bernardino da Costa Marques[23], tomou ao pé da letra o mandato episcopal e, inflamado de zelo, decretou penas pecuniárias e castigos corporais aos muçulmanos e judeus, atitude, sem dúvida, ousada, pois, a legislação da época reservava ao poder monárquico ações como esta, o que forçou o rei Afonso II a escrever às cidades do bispado coimbrão para anular os decretos do frade.

Apesar de um ou outro incidente como esse, os frades caíram nas boas graças das infantas e de outros aristocratas, angariando sempre a boa acolhida dos núcleos principais do poder português. A partir de Coimbra, os dominicanos estenderam a sua ação predicativa para outras cidades portuguesas (Porto, em 1238; Lisboa, em 1241; Elvas, em 1267; Guimarães, em 1270; Évora, em 1286), destacando-se, entre seus efetivos, o frade Paio de Coimbra, reconhecido internacionalmente como exímio pregador. Segundo Maria Cândida Monteiro Pacheco[24], Paio de Coimbra, em seus sermões, optou por uma exegese bíblica que ressaltou a fundamentação da compreensão dos mistérios da fé, pois esperava oferecer uma alternativa segura à *pravitas haeretica*, o que ratifica a referência acima citada e reafirma o envolvimento dos frades Pregadores no combate à dissidência religiosa: nos termos da carta de Pedro de Coimbra, restingir e corrigir excessos e conduzir à fé católica.

As referências biográficas de alguns desses primeiros pregadores mendicantes ibéricos nos permitem conhecer aspectos de sua formação escolar: sabemos que todos eles, antes de receberem a aprovação formal para pregar, precisavam passar pelas escolas que funcionavam

---

22 Prefiro não entrar nos meandros dos debates teóricos sobre a *perfomance* da oralidade medieval e, particularmente dos sermões, até porque está não é a finalidade da matéria aqui tradada; o termo foi utilizado em seu sentido retórico antigo, isto é, enquanto desempenho em uma exibição pública ou capacidade de um orador impor-se diante de um público, arrancando dele os efeitos esperados. Para as referências bibliográficas, conferir as obras já citadas: AMOS, T. L., GREEN, E. A. Et KIENZLE, B. M. *De ore Domini: preacher and word in the Middle Ages*. Kalamazoo, Medieval Institute Publ. 1989 (Studies in Medieval culture, 27) e MUESSIG, Carolyn. "Sermon, preacher and society in the Middle Ages". In Journal of Medieval History. Amsterdan, vol. 28, 2002, p. 73-91; para uma discussão mais teórica sobre a performance dos sermões, remeto o leitor para o texto de KINZLE, B. M. "Medieval Sermons and their performance: theory and Record". In: MUESSIG, Carolyn (org.). *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. p. 89-124.

23 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*, op. cit., p. LII.

24 PACHECO, Maria Cândida Monteiro. "Exegese e Pregação em St. António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra" In *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. 1ª ed. Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 1297-1308.

nos conventos da própria Ordem, sendo, portanto, muitas e espalhadas pelas regiões atendidas pelos religiosos; aqueles que se notabilizavam por um talento maior ou por uma mais sofisticada capacidade de aprender eram enviados a centros mais importantes, às universidades mais prestigiosas no campo da teologia e da retórica, como é o caso de Paris e Bolonha. É desse ponto de vista que podemos ver que os frades pregadores constituíam propriamente aquilo que chamamos de "elite intelectual" já que fizeram do sistema escolar o lugar ordinário de sua preparação e ponto de partida de sua inserção no mundo.

Ora, o ambiente universitário do século XIII, a julgar por Paris e Bolonha, estava exposto aos temas políticos da última hora, como por exemplo, a definição da melhor forma de governo. Esse assunto se tornou mais propalado depois que a *Política* de Aristoteles passou a ser recebida, a partir da tradução de Guilherme de Moerbecke (c. 1260)[25], por importantes pensadores mendicantes, como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Mas, mesmo antes da recepção da *Política* aristotélica, os frades estavam dedicando esforços para teorizar o governo, mesmo que em bases agostinianas, como vemos, por exemplo, na obra de Vicente de Beauvais (1190-1264) e Gilberto de Tournai (+1284). No caso desses dois últimos, a questão ultrapassava o âmbito da teoria para se tornar prática social, já que foram autores de dois importantes espelhos de príncipes e, ao mesmo tempo, participaram da administração do reino, como funcionários de corte[26].

Já faz alguns anos que Jean-Philippe Genet[27] e Jacques Le Goff[28] observaram a participação dos mendicantes, principalmente os dominicanos, naquilo que se pode chamar de 'academia política' de Luís IX, reunida em Paris, no Convento de Saint Jacques, para a qual o mestre geral Humberto de Romains (1200-1277) disponibilizou os religiosos e os cofres públicos proporcionaram a aquisição de livros para o impressionante acervo bibliográfico sobre política que serviu de base para obras do supracitado Vicente de Beauvais. Se os frades se puseram à disposição dos reis e dos projetos de dominação territorial é porque tinham como sua a missão de melhorar a sociedade por meio da pregação e da atuação política:

25 KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony, PINBORG, Jan. (org.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 45-98.

26 De fato, Vicente de Beauvais compôs, em 1263, o *Tractatus de morali principis institutione*, a pedido do rei Luís IX, de França, de quem o frade era conselheiro e pregador; o frade Gilberto de Tournai, a pedido do mesmo rei, a quem também servia em funções oficiais na corte, compôs, em 1259, a *Eruditio regum et principum*. Ambas as obras fazem parte daquilo que se convencionou chamar de espelho de príncipes e, no que tange sobretudo a Vicente de Beauvais, vemos uma rápida disseminação da obra para além dos espaços regidos pelos reis capetíngios, incluindo, ainda no século XIII a Península Ibérica, esforço empreendido pelos frades de sua Ordem que já trabalhavam nas cortes hispânicas.

27 GENET, Jean-Louis. "Saint Louis: le roi politique" In *Médiévales*. Paris, vol. 34, 1998, p. 25-34.

28 LE GOFF, Jacques. "Portrait du roi idéal" In *L'Histoire*. Paris, vol. 81, 1985, p. 71-76.

vemos isso pelo elenco variado de obras escritas para propor modelos ideais de sociedade perfeita[29].

Acredito que os frades não estavam projetando um Estado, no sentido moderno, isto é, centralizado, detendo o uso legítimo da violência e amparado pela racionalidade de leis escritas. Eles estavam exercendo a função de pregadores e, como tal, também eram homens da academia: concebiam um mundo melhor e tentavam convencer as pessoas a executar seus planos. Na verdade, no meu entender, os frades não estavam ajudando a construir um Estado nacional, mas uma sociedade cristã global que fosse capaz de antecipar a parusia: tanto é que as principais frentes de atuação predicativa foram a pregação anti-herética e a luta verbal contra os muçulmanos.

Sucede que a ação político-pastoral dos frades veio bem a calhar com a política expansionista dos reis ibéricos e a questão muçulmana teve muito a ver com isso. Não gostaria de entrar no debate sobre a construção dos Estados cristãos ibéricos, problema já discutido por Paolo Evangelisti; em primeiro lugar, porque a historiografia passa por um período de reavaliação do significado social das instituições estatais e, em segundo lugar, porque os mendicantes, apesar de servirem aos reis, serviam do mesmo modo a outros tipos de poderes, muitas vezes opostos ao que chamaríamos de Estado. Penso que, para além da questão estadista, precisamos voltar o olhar para o aspecto político mais amplo que inclui desníveis de autoridade e assimetrias de poder e que está fundamentalmente ligado ao ordenamento social[30]. Os mendicantes escolheram servir aos reis, aos papas, aos imperadores, príncipes e potentados porque quiseram influenciar o espaço político, aí incluso o núcleo do governo que exerce efeitos concretos sobre a vida dos homens e mulheres comuns, esses sim, expostos à sua ação pastoral, como pregadores.

A partir das discussões universitárias, a monarquia apresentou-se como a melhor forma de governo e, conforme creio, a estreita relação dos frades mendicantes com as universidades foi determinante para que eles voltassem o olhar e a pena para o estudo do

29 Penso, por exemplo, nos sermões que Alberto Magno pronunciou na cidade de Augusta ou em Giordano de Pisa, na cidade de Florença (1302-1307). O que Tomás Campanella descreveu em sua A cidade do Sol (1602), de certa forma já pode ser visto nas obras e sermões de seus confrades dos séculos XIII e XIV.

30 Parto do pressuposto, já discutido por Claude Lefort e Pierre Clastres, de que nem toda relação de poder constitui uma relação política, pois esta última não é um marcador pan-social, como o poder parece ser. A ação política, nesse caso, apresenta-se como construção e negociação das instâncias de poder, permanecendo aberta à indeterminação e abarcando uma série muito alargada de sujeitos históricos, não apenas homens de poder institucional ou políticos profissionais; é nesse sentido que falo em desníveis de autoridade e assimetrias de poder, entendendo que o político está na diferença. LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999; ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Trad.: Christian Edward Cyrill Lynch. São Paulo, Alameda, 2010; CLASTRES, Pierre. Sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política. Trad.: Theo Santiago. São Paulo: Cosacnaify, 2012.

governo monárquico e para o trabalho na corte dos reis. Na minha opinião, a entrada dos mendicantes nas cortes se deve também, como disse, ao aspecto predicativo: a corte, como núcleo de governo, favorece a presença dos pregadores para orientar e corrigir: os frades não são teóricos do poder, mas práticos. Como nota Paolo Evangelisti[31], os minoritas passaram a servir à corte régia de Afonso X justamente nos momentos de maior dificuldade e desafios que o reino de Leão/Castela enfrentava na metade do século XIII, ao querer estabelecer o domínio real em vastas porções da península e, inclusive, fora dela, incluindo aí os conflitos entre Afonso e o infante Dom Sancho, pela sucessão ao trono; nessa mesma época, no reino de França, os minoritas estiveram igualmente servindo à corte régia durante os problemas que Luís IX enfrentou antes e depois da VII cruzada e as resistências que sofreu dos senhores laicos e eclesiásticos que pretendiam limitar sua autoridade para além dos antigos domínios.

Os frades menores, de maneiras diversas, elegeram as cortes régias como campo ordinário de ação pastoral e a lida política como expressão de seu empenho predicativo característico. Se se procura analisar esse aspecto pelo viés da utilidade, ver-se-á que os frades acabaram por fornecer aos reis um discurso que veio a legitimar o poder régio; porém, se se olha pelo viés da prática social, vê-se que os frades, a despeito de legitimar um sistema de governo, estavam empenhados em construir uma linguagem de dominação que correspondia à sua ética e aos seus propósitos. É nesse sentido que se pode ver que a linguagem política de fins da Idade Média apresentou-se muito dependente do vocabulário tecido pelos pensadores mendicantes, sobretudo naquilo que eles ajudaram a definir como *bem comum* e *utilidade pública*. Dentro dessa perspectiva, destacaram-se os frade Paio de Coimbra e Juan Gil de Zamora.

Juan Gil de Zamora

Este frade minorita, nascido em 1241[32], é um eloquente exemplo de um letrado polivalente do século XIII: autor de uma vasta obra que trafega pela historiografia, música, medicina, biologia, poesia, sermões, enciclopédias, panegíricos; é, no sentido clássico da palavra, um polígrafo; por volta de 1269, entrou para o convento dos minoritas de Zamora, às margens do rio Duero e foi, pouco depois, enviado a estudar em Paris, no centro de estudos internacional (*Studium Generale*) dos franciscanos da universidade parisiense. De esta época,

31 EVANGELISTI, Paolo. "I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilberto de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)". In *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Spoleto, 2002, p. 315-392.

32 DACOSTA, Arsenio. "El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de Fray Juan Gil de Zamora" In *Historia, Instituciones, Documentos*. Sevilha, vol. 33, 2006, p. 99-121.

datam a convivência de Juan Gil com o renomado mestre Boaventura de Bagnorégio (+1274) e a proximidade com Roger Bacon (1214-1294). Segundo historiadores modernos, como Manuel de Castro e Arsenio Dacosta, Juan Gil, já com o título de doutor (*doctor*), retornou à Península Ibérica em 1278 e voltou a morar no convento de Zamora, tornando-se o responsável pela docência no dito convento (na linguagem canônica de então, tornou-se *lector*).

A julgar pelas referências de suas obras, este frade também entrou para a convivência com a corte de Afonso X, de Castela/Leão, responsabilizando-se também pela educação do infante D. Sancho. Nos prólogos de algumas de suas obras, como o *Liber de Iesu et Maria*, Juan Gil se intitula *scriptor suus*, ou seja, escritor de Afonso X, a quem dedica a obra. Assim se pode ler no prólogo de sua grande obra política, dedicada a D. Sancho (*Liber de preconiis Hispaniae*):

> A seu Sereníssimo Senhor, o infante Sancho, filho mais velho e herdeiro do ilustríssimo Afonso, rei de Leão e de Castela, de Toledo e de Vandália, e poderoso senhor de Vizcaya, seu humilíssimo escritor, frade Juan Gil, frade menor, em Zamora, doutor indigno. Larga, feliz e próspera vida e reinado[33].

A função de preceptor do jovem infante deu condições de colocar o dito frade numa posição social privilegiada, pois, como ele mesmo nota, a relação entre preceptor e príncipe herdeiro mostrou sua validade desde a época em que Aristóteles educava o jovem Alexandre da Macedônia. A evocação do exemplo de Aristóteles e Alexandre é aqui um grande indício da postura política dos franciscanos, de modo geral, e de Juan Gil, de modo particular: não se tratava apenas de ensinar a filosofia ao futuro governante, ou de adestrá-lo nas lidas da inquirição acadêmica, mas de aproximar o ato político ao percurso científico, no sentido aristotélico do termo. Como sabemos, as escolas de tradução da Península Ibérica estavam tornando acessíveis as obras científicas de Aristóteles justamente nessa época; em Paris, por volta da década de 1270, essas mesmas obras foram proibidas de serem comentadas, mas entre os estudiosos ibéricos, como é o caso dos franciscanos de Zamora, essa oposição ao pensamento aristotélico nunca aconteceu e, portanto, a metáfora de Aristóteles e Alexandre Magno é indicativa da postura política particular dos minoritas e da corte de Afonso X, qual seja, o uso da ciência como suporte do bom governo.

Juan Gil terminou seu *De preconiis Hispaniae* em 1278, justamente no ano em que as Cortes confirmaram Sancho IV como legítimo herdeiro e como co-regente junto a seu pai, Afonso X. Na posição de preceptor do futuro rei, o frade de Zamora compôs uma obra que não

[33] Id., p. 102.

deve ser lida apenas como exemplo de espelho de príncipe, como, de fato, o é, mas como parte de uma obra política de maior envergadura. Afinal, Juan Gil não procurava exortar o príncipe a viver virtuosamente, no sentido ascético, mas agir politicamente, desde a perspectiva de uma estratégia de governo que concebia a virtude com uma boa dose de pragmatismo[34]. As virtudes, obviamente, continuam ocupando lugar central, mas percebemos que ele confere um significado menos dependente do modelo isidoriano: a virtude faz do rei uma referência para os cidadãos, uma referência que tende a ser mais incontestável quanto mais evidente for (é nesse sentido que falo em pragmatismo). Por isso, compartilho a opinião de Arsenio Dacosta que afirma que Juan Gil prefere trabalhar com a questão das virtudes desde uma compreensão ética e não apenas teológica: e unir a pregação à efetiva análise de governo não deixa de ser ato de um pregador da penitência, donde o ataque à condescendência régia com os judeus e muçulmanos, a pesada carga tributária e os problemas na execução da justiça.

Mas, justamente aqui começam os problemas: nossa tendência é ler os tratados políticos à luz da existência de um Estado ou, no mínimo, supondo a ideia de um Estado que possa ordenar a sociedade. Em muitos casos, as obras dos mendicantes foram interpretadas como parte de um processo de centralização estatal que, na Península Ibérica, começou no século XIII e que se foi afirmando gradualmente até o século XV, com os Reis Católicos: na historiografia portuguesa mais recente, vemos isso em Saul António Gomes[35], José Marques[36] e Bernardino Fernando da Costa Marques[37]. Ora, sem querer invalidar esses procedimentos historiográficos, prefiro interpretar o empenho político dos minoritas não como parte do processo de centralização castelhana-leonesa, mas como expressão da ação política enquanto construção e negociação de instâncias de poder.

É certo que Juan Gil pretendeu atuar junto aos reis, mas seu intento nem sempre coincidiu com as posições dos mesmos reis que ele procurava influenciar: o mesmo seja dito dos próprios reis. Além disso, ter um projeto político não exige que se tenha em mente um

34 Ora, desde, pelo menos, Isidoro de Sevilha (+636), vemos traçado um retrato de rei que parte de uma compreensão moral estritamente condicionada pela aquisição de virtudes, já que a origem do poder entre os homens e, por conseguinte, a origem do reino residiria no pecado ou na incapacidade humana de agir bem por vontade própria. Cf. NEDERMAN, Cary J. "Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought" In *Journal of the History of Ideas*. Philadelphia, vol. 49, n. 1, 1988, p. 3-26; SASSIER, Yves. *Royauté et idéologie au Moyen Âge*. Paris, Armand Colin, 2002, p. 105-113; SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo, Ed. 34, 2006, p. 69-72.

35 GOMES, Saul António. "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos". In: *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, vol. 10, 1998, p. 149-215.

36 MARQUES, José. "A pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos" In *Via spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do sentimento religioso. Porto, vol. 9, 2002. p. 317-347.

37 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Edição Crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum A.D. 1250 Cod. Alc. 5/CXXX-B.N. de Lisboa. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010.

Estado ou que se pense que é necessário haver instituições precisas. O político transborda a política e se constrói a partir de assimetrias de poder que atuam dentro da ordem social.

Essa é, a meu ver, a via que torna possível que de um mesmo pregador que, numa obra laudatória como o *De preconiis Hispaniae*, escreve que o rei deve:

> corrigir os tiranos, consolar os aflitos, ensinar os povos, induzir ao temor os malfeitores, libertar os clérigos, humilhar os soberbos, proteger os humildes, ser morigerado nos costumes, fervoroso na complacência, moderado nas alianças e clemente com o delito (...)[38]

pode, sem problema algum, em meio a um sermão, acusar o rei e os senhores, de serem a ruína do reino. Isso porque não são as instituições que importam, mas a sua finalidade. Disso resulta, por exemplo, a reprimenda presente no sermão *Pro curiis magnatorum*, intitulado *Diligite iustitiam qui iudicatis terram*.

> Os reis, príncipes e barões, mais do que os demais homens, não obedecem ao criador. Estes com frequência são duros blasfemadores do nome cristão, violadores temerários das igrejas e da liberdade das igrejas, invasores sacrílegos do patrimônio do crucificado; com ousadia temerária, lançam a mão sobre as pessoas eclesiásticas, e à procura dos bispos, capturam os clérigos, levam-nos, machucam-nos e, condenando-os à morte torpíssima, os trucidam. [...] protegem e defendem os judeus, inimigos da cruz de Cristo, preferem-nos aos cristãos nos negócios régios, no pagamento das taxas, nas coletas, na tributação e distribuição fiscal, na cunhagem de moedas, no aluguel das coisas, nas atividades portuárias, em todos os outros misteres, pospõem os fiéis aos infiéis pela autoridade e poder régios, subvertendo e abandonando a fé cristã e estarrecendo as almas. [...] Os reis de nosso tempo não reinam, ao contrário, devastam os reinos, submetem a si os povos, impõem duros, pesados, onerosos e insuportáveis impostos, criam novos costumes contra as liberdades e a justiça dos povos. Se alguém tiver um belo cavalo ou uma filha bonita ou outra coisa desejável e o rei ficar sabendo disso, rapidamente virá a perder aquilo que ele deseja. Tantas concubinas possuem (e não só cristãs, mas também judias e sarracenas), quantas agradam a seus olhos [...]. Reis, príncipes e poderosos estão tomados de desejos e libido e, perturbada a ordem da razão, enfraquecem a força dos julgamentos e, repleto de injúrias, os costumes são tomados violentamente no lugar da justiça e, chamados a satisfazer a justiça[39].

---

38 Apud DACOSTA, Arsenio. "El Rey virtuoso", op. cit., p. 103.

39 Apud WAMBA, Javier Pérez-Embid. "Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)" In *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Vol. 1, 2001. p. 103-136. p. 119-120: neste artigo, o autor transcreve os principais excertos de sermões com teor político de Juan Gil de Zamora. Malgrado a importância deste pregador, seus sermões, quase totalmente, à espera de edição crítica, sendo consultáveis, portanto, na forma de manuscritos. Tomamos contato, após a escrita do presente artigo, com a primeira edição crítica de sete de seus sermões, publicada por F. LILLO REDONET, *Sermonario de Juan Gil de Zamora*. Estudio Preliminar, edición, traducción y comentário de sietede sus sermones. Ihoannes Aegidii Zamorensis Opera Omnia. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos, 2011. Deste mesmo editor, especialista na pregação egidiana, remeto o leitor para o artigo: LILLO REDONET, Fernando. "Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (OFM) (ca. 1241-ca. 1318): el Liber Sermonum y el Breviloquium sermonum virtutum et vitiorum". In: *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Núm. 1, 2011. p. 83-102.

Este trecho costuma levar o historiador moderno à imediata associação com a literatura conhecida como espelho de príncipe ou com os elementos discursivos de obras como o *Policraticus*, de João de Salisbury (+1180). A meu ver, a preocupação política de Juan Gil de Zamora alcança uma dimensão muito maior. Lendo este sermão à luz da obra *De preconiis Hispaniae* de 1278, percebe-se que o frade questionava o procedimento principesco em matéria de tributação e estratégia de governo. Por trás da tradicional evocação de argumentos eclesiais estava o desejo de sanear as transações públicas que envolviam, na ocasião, gentes diversas e, segundo o pregador, estrangeiras em relação ao reino. O pragmatismo de que acima se falava alcança neste sermão a sua concretude. Juan Gil é um frade pregador, se ele pensa a política, pensa-a enquanto pregador. Portanto, se diante dos possíveis revezes que sua atuação social vier a causar ele tiver que escolher entre o louvor ao Estado e a fidelidade à prédica, acredito que ele não hesitaria em optar pela prédica, porque, na sua opinião, um reino não se constrói com instituições, mas com homens comprometidos com a ética pública e com a moral religiosa.

Paio de Coimbra

Há pouco aludi à importância do Convento de São Domingos, na cidade de Coimbra, onde funcionava uma escola conventual (*studium*) bastante eficiente que, inclusive, rivalizava com o famoso Mosteiro de Santa Cruz naquilo que tinham de centro intelectual de referência. O *studium* dominicano de Coimbra servia de propedêutico ao *studium generale* da mesma Ordem sediado na Universidade de Paris, o que reafirma a proximidade entre os religiosos de um e outro lado dos Pirineus[40]. Ali destacou-se frei Paio o Parvo (c.1195-1249), egrégio pregador, que nos legou algumas centenas de sermões que foram compilados na *Summa Sermonum de Festivitatibus*. As informações biográficas deste erudito frade Pregador são muito exíguas e relatadas, na versão mais antiga, nas *Vitae Fratrum*, um compêndio hagiográfico sobre os primeiros frades da Ordem dominicana que Gerardo de Frachet, em 1260, compilou a pedido do Mestre geral, Humberto de Romans. Gerardo noticia a longa dedicação de Paio (*Pelagius Hyspanus*) ao ofício da pregação e confissão, no reino de Portugal, mais precisamente no convento de Coimbra; tendo vivido em santidade, passou a fazer numerosos milagres após sua morte, sobretudo a partir do momento em que sua sepultura

40 Remeto o leitor para as já aludidas obras de Saul António GOMES, "As Ordens Mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos", op. cit., 157-168, e de Bernardino F. da Costa MARQUES, *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*, op. cit., p. XLIX-LIV.

começou a exalar um suave perfume[41]. Supõe-se que Paio, na adolescência, frequentara a escola conventual de Santa Cruz, pois os historiadores acreditam que sua entrada na Ordem dos Pregadores foi tardia, já sendo ele adulto. Seja como for, a coletânea de sermões que foi preservada na cópia manuscrita da biblioteca do Mosteiro de Alcobaça nos dá a conhecer um excelente erudito que, em fazendo sermões, agregou farto conhecimento do *Decretum Gratiani* e das *Decretales Gregorii IX*, como refere Bernardino Marques[42], levando-o a supor que o dito religioso especializou-se no *Studium* de Bolonha, cidade famosa no campo jurídico, onde os dominicanos mantinham outro importante centro de formação. Além do aspecto jurídico de suas citações, percebe-se também o peso da matriz retórica aristotélica, presente nos sermões, por meio da autoridade da *Summa Aurea*, de Guilherme de Auxerre, muito influente nas escolas dos frades no século XIII.

O período inicial da atuação de Paio de Coimbra coincidiu com o começo do reinado de Sancho II que, aos treze anos de idade, sucedeu ao pai, Afonso II, como rei de Portugal. Momentos turbulentos marcaram esse reinado que terminou com uma guerra civil e a luta pela legitimidade de Sancho, considerado indigno de governar e, por isso, contestado por boa parte da aristocracia laica e eclesiástica. O sermonário de frade Paio, ao que tudo indica, evoca outra sorte para o malfadado rei, conhecido por sua generosidade para com as casas religiosas. Bernardino Marques acredita que o Primeiro sermão da festa de São João e Paulo trata justamente do reinado de Sancho, quando o pregador toma por tema o versículo *rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam* (Prov. 29) [o rei justo eleva a terra, o homem avaro a destrói].

De fato, o sermão propõe uma interpretação das figuras históricas de Constantino I (272-337) e Juliano (330-363), o apóstata, considerando o primeiro *rex piissimus*, por ter cumulado a Igreja de privilégios, e o segundo, *pessimus, avarissimus* e *cupidissimus*, por ter querido destruir a Igreja, tirando dela o seu patrimônio. As vidas dos santos João e Paulo, dois soldados romanos martirizados durante a perseguição do imperador Juliano, em 362, são evocadas pelo pregador a fim de contrastar dois tipos de monarcas diferenciados pela piedade/impiedade que se traduz pelo respeito/desrespeito pelas coisas eclesiásticas, tema este bastante candente na política régia de Portugal, naquele momento: ora, a historiografia portuguesa registra vários posicionamentos do rei Afonso II, pai de Sancho, contra os

41 REICHERT, B. M. (org.). "Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV". In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. Vol. 1. Louvain: Charpentier e Schoonjans, 1896. p. 295-296.

42 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra, op. cit., p. XIV-XVII.

privilégios de certos bispados e mosteiros, motivo pelo qual sofreu sanções canônicas, inclusive exaradas pelo papa Honório III. Apesar de Afonso ter encerrado seu governo reconciliado com a Cúria romana e com os prelados de seu reino, permaneceu o temor de haver reis menos zelosos em relação às coisas espirituais e, portanto, menos dóceis aos clérigos, seus protetores.

Não acredito que Paio estivesse fazendo de seu sermão um panfleto político, até porque a *Summa Sermonum* não nos oferece uma coletânea de sermões pregados, mas predicáveis, isto é, uma coleção de modelos de sermões para o uso de pregadores menos peritos e que fariam deste manual o devido uso quando tivessem de conduzir prédicas nas principais festas do ano litúrgico. Este fato tira qualquer realismo que se queira dar ao texto em si. No entanto, permanece o fato de que Paio de Coimbra, ao detratar Juliano, o infeliz imperador que sonhou restaurar a antiga ordem de um império romano pagão, ofereceu o retrato de um bom rei que irá, como diz o versículo que encima o sermão, "elevar sua terra" caso manifeste as virtudes imprescindíveis: idade adequada (uma menção à minoridade de Sancho II?), sabedoria, justiça, verdade, boa companhia, bom humor, generosidade, oração frequente, sobriedade, vida operosa e humildade.

Como vimos no sermão de Juan Gil de Zamora, estes temas são tradicionalmente ligados à matéria dos espelhos de príncipes, bastante antigos nas práticas letradas cristãs, atestados em obras de Agostinho de Hipona, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, Jonas de Orléans, João de Salisbury e tantos outros, antes e depois de Paio de Coimbra, como Egídio de Roma (*De regimine principum*, escrito entre 1277-1279), talvez o mais famoso autor de espelho de príncipe. Chamo a atenção para a coincidência cronológica e para a proximidade institucional entre a obra de Paio e os diversos espelhos de príncipes que os frades mendicantes, sobretudo em Paris, estavam a compor nas décadas centrais do século XIII. Vicente de Beauvais esteve entre os mais destacados dominicanos que, ao lado do rei capetíngio Luís IX, puseram em funcionamento a academia política do Convento de Saint Jacques. A ambição primeira dos frades da corte era oferecer ao reino uma coletânea de obras que contivesse a súmula de todo conhecimento bíblico e patrístico relativo à natureza e finalidade do poder político, particularmente o monárquico, que fosse capaz de orientar os governantes no exercício de seu ministério: na obra de Vicente de Beauvais pode-se encontrar, inclusive, a expressão *scientia civilis* para indicar a dinâmica dos tratados compostos pelos frades a serviço do Estado. Essa produção letrada e bastante erudita dos frades notabilizou-se por vários *specula principum*, como o que Gilberto de Tournai, um franciscano, compôs para o mesmo rei Luís de França, em 1259.

Historiadores e críticos, como Ana Isabel Buescu[43], consideram os espelhos de príncipes como um gênero de discurso concretamente político e, como tal, não pode ser deixado de lado quando se pretende estudar o pensamento político de períodos como o medieval. É um gênero que conhece uma longa duração, o que nos força a ver a permanência de certas estruturas compositivas, como a exemplaridade moral dos fatos narrados e a autoridade dos textos antigos e bíblicos. Ao mesmo tempo em que é um veículo de afirmação do poder monárquico é também um instrumento de propaganda, devendo ser considerado para além do aspecto de tratadística moral: nos espelhos encontramos normas, evidentemente, mas a normatividade, na grande maioria dos casos, não aparece desconectada de uma observação mais concreta da realidade social, pois o autor, ao passo que projeta um príncipe ideal, o coloca num ambiente bastante real e, nesse caso, o "príncipe sonhado" também exerce pressão sobre a sociedade, sobretudo a aristocrática, muito sensível à literatura de corte.

Dada a importância que a matéria dos espelhos principescos exercia nos contextos sociais os mais diversos, pode-se afirmar que se trata de uma prática social, muito mais do que uma normatividade pura e simplesmente. As obras de Vicente de Beauvais e de Juan Gil de Zamora, acima citadas, propõem uma tomada de posição muito particular de cada autor: eles seguem a *máquina do gênero*, para usar uma expressão cara a Alcir Pécora[44], mas se posicionam concretamente diante de um príncipe real que eles esperam educar. Interessante, nesse caso, é que os espelhos eram lidos por outros membros da corte o que, em certa medida, nos possibilita enxergar também a cultura cortesã. A normatividade dos espelhos aponta para uma codificação de práticas sociais e políticas mais amplas, já que vemos a influência destas obras em discursos muito diferentes, como poemas, novelas de cavalaria, hagiografias e sermões, como os exemplos de Juan Gil de Zamora e Paio de Coimbra nos mostraram.

O que quero destacar não é propriamente o conteúdo da mensagem veiculada, o que é também importante, mas o funcionamento dos sermões e, ao mesmo tempo, dos espelhos como matéria de sermões e vice-versa, na sociedade de época: pessoas concretas estavam expostas à mensagem pregada e aos efeitos da prédica nas manifestações cotidianas e nas

43 BUESCU, Ana Isabel. "Um discurso sobre o príncipe: a "pedagogia especular" em Portugal no século XVI". In: *Penélope*. Vol. 17, 1997, p. 33-50. Embora a autora não se proponha a fazer um estudo dos Espelhos de Príncipes portugueses medievais, seu artigo é suficientemente claro a este respeito, apontando os principais Espelhos produzidos e recebidos pelas cortes portuguesas desde o século XIII. Para outras discussões, veja-se ANTUNES, José. *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV*: juristas e teólogos. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

44 PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo, EDUSP, 2001.

instituições. Rosa Maria Dessì[45] recorda que os pregadores, na qualidade de mediadores do *Verbum Dei*, criam-se responsáveis por conceder uma palavra eficaz tanto para a salvação da *res publica* quanto para a salvação dos homens[46]: a recorrência do termo *res publica* ou *civitas* em diversos sermões nos coloca de frente à questão política que evocávamos: o pregador não exortava apenas fiéis, isto é, homens e mulheres na qualidade de membros da comunidade religiosa, mas também cidadãos (*cives*), membros de comunidades políticas organizadas por leis e por um claro senso de justiça. O pregador comprometia-se com esses aspectos porque, como escreve Dessì[47], acreditava-se que a justiça emanava de Deus e que o governo da *civitas* não podia contradizer a moral cristã.

Historiadores como Nicole Bériou[48], Hervé Martin[49] e Augustine Thompson[50] têm ressaltado a figura dos pregadores enquanto formadores de opinião pública, capazes de canalizar as forças sociais de multidões para objetivos que os próprios pregadores esperavam controlar ou manipular, como o caso do frade Soeiro Gomes, em Coimbra, nos permite compreender. Mas, no que tange aos reinos ibéricos e aos contatos com a pregação mendicante, a questão política subjacente aos sermões é minimizada pelos historiadores com alegações nem sempre convincentes, como vemos em Javier Pérez-Embid Wamba que, em nota, faz a seguinte observação: "Sem dúvida, em Castela, o discurso dos pregadores tinha de fazer-se mais geral, menos especificamente "sociológico" (*sic.*) que, por exemplo, o de seus irmãos de Florença, cujo apostolado se dirigia de maneira muito particular ao "popolo grasso""[51]. Que o pregador, de fato, adaptava seu sermão ao público ouvinte, já o sabemos; no entanto, não me parece consequente a conclusão de que os sermões, em Castela, deviam ser "sem dúvida" menos sociológicos pelo fato de o público não ser o "popolo grasso" de Florença. Não me parece que esta afirmação de Embid Wamba faça jus às motivações dos pregadores mendicantes, tanto em Castela quanto em Itália: ora, em ambos os espaços, os frades empenhavam-se no combate aos vícios, no expurgo das heresias, na conversão dos infiéis, na exortação das virtudes. Encontramos isso em Giordano de Pisa (1260-1311) do mesmo jeito

45 DESSÌ, Rosa Maria. "Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram" (Sagesse I,1): sermons et discours sur la justice dans l'Italie urbaine (XIIe-XVe siècle)" In *Rivista internazionale di diritto comune*. Vol. 18, 2007, p. 197-230.

46 Id., op. cit., p. 259.

47 Ibid., p. 197.

48 BÉRIOU, Nicole. *L'avènement des maîtres de la Parole*. La Prédication à Paris au XIIIe siècle. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998. 2 vol.

49 MARTIN, Hervé. *Le métier de prédicateur en France à la fin du Moyen Âg*e (1350-1520). Paris, Éditions du Cerf, 1988.

50 THOMPSON, Augustine. *Revival preachers and politics in thirteenth-century Italy*. The Great Devotion of 1233. Oxford: Clarendon Press, 1992.

51 PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier. "Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)" In *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Vol. 1, 2011, p. 103-136, p. 113.

que cem anos antes o encontramos em Paio de Coimbra, dois ilustres dominicanos: todos esses assuntos, no entender de época, faziam parte das lidas políticas e não somente morais. Não haver uma sociedade comunal nos reinos ibéricos que tenha permitido a emergência de uma suposta classe burguesa, como comumente se crê na historiografia não especializada, não é razão para que os pregadores não insistissem nos mesmos temas, como "a fraude, a usura, a impiedade dos pobres, o jogo de azar, a vanglória", como reconhece o mesmo Javier Pérez-Embid[52].

A resposta tradicional dada pela historiografia ibérica sobre os sermões dos frades mendicantes nos reinos de Castela, Portugal e Aragão parece sempre levar em conta as questões formais, primando pelo destaque do espírito pátrio, supostamente presente nas obras predicativas, ou ainda pelo afã de pôr em evidência os primeiros traços das línguas nacionais, como o galego-português ou o catalão. Estudiosos como Mário Martins[53] ou João Francisco Marques[54] tomam os sermões como peças de oratória sacra e lidam com eles segundo os critérios analíticos de uma história marcadamente religiosa; mesmo Bernardino Marques[55], o editor da *Summa Sermonum* de frei Paio de Coimbra, apresenta este pregador desde o ponto de vista de sua "mundividência cristã", como aparece no título da obra. Verifica-se, pois, um desnível investigativo entre os estudos dos sermões mendicantes italianos, bastante voltados para interesses políticos, e os ibéricos, muito centrados na retórica religiosa e nas finalidades litúrgicas, sendo que, a meu ver, os sermões pregados nos reinos cristãos da Península Ibérica tiveram por escopo problemas sócio-políticos de igual envergadura.

Conclusão

Nicole Bériou[56] afirmou que os sermões podem ser interpretados como ocasião de educação política acessível a um público muito amplo o qual, na grande maioria dos casos, não teria outra oportunidade de ter contato com um discurso erudito, isso porque, dentre os ouvintes, a maior parte era formada por pessoas iletradas. Acredito que devamos mesmo levar esse aspecto em consideração, pois os sermões, mesmo quando pregados em língua

52 Ibidem.
53 MARTINS, Mário. "O sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5" In *Didaskalia*. Tomo 3, Lisboa, 1973, p. 337-361.
54 MARQUES, João Francisco. "A pregação medieval portuguesa" In FONSECA, Luís Adão da (org.). *Os reinos ibéricos na Idade Média*: Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno. Porto, Livraria Civilização Editora, 2003, p. 599-621.
55 MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Edição Crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum A.D. 1250 Cod. Alc. 5/CXXX-B.N. Lisboa. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010.
56 BÉRIOU, Nicole. "Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge" In *Communications*. Paris, 2002, vol. 72, p. 113-127.

vulgar, possuíam vasta exposição de conteúdos sofisticados, principalmente referências a obras que nem de longe deviam ser acessíveis ao grande público, como as histórias do período romano ou da cristandade latina, os tratados de filosofia greco-latinos e outros livros relacionados com o saber erudito. Os pregadores não poupavam referências e citações deste tipo de literatura, apresentando, no contexto da liturgia, os grandes temas do saber antigo. Com frequência, encontramos pregadores citando Júlio César, Cícero, Aristóteles e Platão; muitas vezes as citações também se referem a trechos de obras sem clara conexão com o pensamento cristão o que pode indicar que o pregador estivesse mesmo preocupado em mostrar a sua própria erudição e perícia.

Ora, sermão não é homilia, isto é, uma simples explicação de uma passagem bíblica proposta para a liturgia dominical. O sermão acompanha a liturgia, mas acontece paralelamente a ela, geralmente fora da cerimônia eucarística e podendo demorar horas: o sermão permite que o pregador mobilize todos os artifícios necessários para criar os efeitos que espera conferir ao público, mesmo que este não o compreenda totalmente. Trata-se um evento extraordinário, já que não acontece todas as semanas: na grande maioria dos casos, os sermões eram proferidos durante a quaresma e nas principais festas do calendário litúrgico: ele se associa aos momentos lúdicos, nos dias feriados, em meio a festivais citadinos: a pregação inseria-se entre as atrações da festa e, dependendo de quem fosse o pregador, era o seu ponto alto. Isso nos mostra que o pregador não é um simples padre: o padre podia proferir a homilia nas missas, sobretudo a partir de 1215, quando os cânones eclesiásticos passaram a exigir a homilia semanal. O pregador é um profissional convidado ou contratado pelas autoridades locais que tinham interesse em levar para as festas os pregadores mais renomados e, por isso mesmo, mais atarefados a percorrer cidades e castelos para cumprir uma longa agenda. Sabemos que a fama de alguns pregadores os tornavam inacessíveis por anos, pois o calendário de pregações ficava logo repleto de compromissos nas principais cidades.

A partir do púlpito, geralmente armado provisoriamente na praça, os pregadores propunham uma ética cívica que combinava a retórica comum aos elementos discursivos próprios da oratória sacra, sempre tendo em vista um motivo de edificação e transformação do público ouvinte. Há, portanto, um caráter social declarado porque a pregação não é apenas explicação bíblica ou exortação religiosa, mas sobretudo a proposição de modelos de conduta adaptados ao agir laico. Os pregadores procuravam atender o maior público possível, muitas vezes particularizando os estatutos sociais, ora exortando os mercadores, ora os cavaleiros, ora as damas, ora os religiosos. Sem querer exagerar, ouso dizer que os pregadores tratavam

de "laicizar" os conteúdos da fé, isto é, encarná-los em gêneros de vida compatíveis com as cidades e aldeias.

É certo que a pregação visava a instrução religiosa e a educação dos costumes, preceitos que encontramos nos mais antigos tratados sobre a arte de fazer sermão. Mas os mendicantes tornaram a instrução religiosa (*fides*) e os costumes (*mores*) objetivos correlatos na busca de reconduzir tanto os dissidentes religiosos quanto os não cristãos (judeus e muçulmanos) à ortodoxia. Dominicanos e franciscanos elaboraram uma verdadeira "pedagogia da conversão" por meio de uma "retórica do pecado"[57] o que, forçosamente exigia que o pregador estivesse atento aos modos de vida do auditório ao qual se dirigia. Toda essa atividade necessitava de uma grande estrutura, não só devido aos recursos humanos empregados, como os pregadores propriamente ditos, mas seus auxiliares, as bibliotecas, os mecanismos logísticos de distribuição de pregadores, etc., o que exigiu que os próprios poderes públicos investissem na construção de conventos, que, no caso em questão, eram centros produtores e reprodutores de sermões, locais de moradia dos pregadores, núcleos de concentração de livros e prestação de serviços que supriam as necessidades dos pregadores em trânsito, o que forçava a formação de uma rede de conventos muito bem distribuída e acessível a cada dia de caminhada. No caso dominicano, era preciso um mínimo de doze frades por convento, sendo que, dentre esses, a maioria era composta de esmoleiros e serventes, reservando três ou quatro religiosos para mestres de teologia e pregadores.

O significado político do sermão não se desconecta de sua função eminentemente social: o pregador ensinava a governar do mesmo modo que ensinava a rezar, a se comportar e a viver segundo preceitos bastante estabelecidos em sua cultura política. A finalidade social da pregação é recordar aos ouvintes que há uma pulsão negativa dentro do homem que o leva a preferir o mal ao bem e, com isso, autodestruir-se e destruir a sociedade. São temas muito recorrentes, sobretudo na pregação dominicana, o que nos coloca frente aos pressupostos da Ordem dos Pregadores, fundada exatamente para trabalhar na moralização das cidades, o que incluía, além do apostolado anti-herético, a instrução das autoridades políticas, sejam elas reis e príncipes ou cônsules e *podestà*. Os frades são monárquicos quando habitam reinos e são republicanos quando habitam comunas. O regime de governo conta menos que a capacidade que ele tem de promover o bem comum e, nesse pormenor, os frades mendicantes foram não apenas grandes teóricos, como mostram Tomás de Aquino, Remígio dei Girolami ou Francesc

57 IANNELA, Cecilia. "Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento". In: Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento. Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium. Padova, 14-18 Luglio 2000. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2002. p. 171-185.

Eiximenis, mas igualmente seus propugnadores, como Giordano de Pisa e Juan Gil de Zamora. Muito já foi feito pela historiografia, mas ainda há muito mais a se fazer no afã de evidenciar a participação dos pregadores na constituição de uma ética político-econômica adequada aos regimes de governo do Mediterrâneo ocidental. O quadro que tracei só nos leva a ver o quanto ainda falta ser feito.



A recriação de Florença por Giovanni Boccaccio através do *Decameron* (1349-1351)

The recreation of Florence by Giovanni Boccaccio through the *Decameron* (1349-1351)

Ana Carolina Lima Almeida[1]
Laboratório de Ensino e Pesquisa em Medievalística - UFRRJ

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar como Giovanni Boccaccio busca recriar a Florença na qual vivia, ao veicular ao feminino as virtudes necessárias para sua cidade por meio de sua obra literária *Decameron*. Assim, inicialmente, há uma breve discussão sobre o uso da literatura – sobretudo, o caso da literatura medieval – pela história. Segue-se o contexto de Florença no século XIV e, por fim, a análise da recriação de Florença por meio do *Decameron*.

Palavras-chave: História, Literatura, *Decameron*.

Abstract

The objective of this article is to present how Giovanni Boccaccio searches to recreate Florence, the city where he lived, by transmitting the virtues necessaries to his city to the feminine by his literary work *Decameron*. Therefore, in the beginning, there is a short presentation about the use of literature – especially the case of medieval literature – by history. After it, there is an explanatory context of Florence in the XIV century and, finally, the analysis of the recreation of Florence through the *Decameron*.

Keywords: History, Literature, *Decameron*.

● **Enviado em: 29/08/2013**
● **Aprovado em: 07/11/2013**

[1] Doutora em história social pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisadora do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Medievalística da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (LEPEM-UFRRJ).

1 – Um panorama sobre o uso da literatura pela história

Desde o surgimento da Escola dos *Annales*, a literatura tornou-se uma fonte privilegiada pelos historiadores. A busca de uma historicidade da literatura, isto é, de recuperar o sentido do texto é uma perspectiva bastante empregada pelos historiadores. Assim, evidencia-se a necessidade de analisar a relação existente entre o enunciador – contexto histórico de produção do texto –, o texto e o receptor.

No trabalho com uma obra literária, por mais relevante que seja a "genialidade" do autor, é muito importante historicizar o seu objeto. Isso porque toda criação literária é um produto histórico, nascido em uma sociedade específica, e foi elaborada por um indivíduo inserido, por múltiplos pertencimentos, nessa sociedade. A obra literária, contudo, não é a cópia da realidade social. "Como proposição geral, o uso do termo 'mediação' aponta para o fato de que a realidade social não está refletida diretamente na arte, pois passa por um processo que altera seu conteúdo original"[2].

É necessário ressaltar que, ao utilizar a teoria da mediação, é necessário estar atento para não se cair em dualismos reducionistas. Enfim, é preciso considerar, ao utilizar um texto literário, que a obra:

> […] expressa visões de mundo que são coletivas de determinados grupos sociais. Essas visões de mundo são informadas pela experiência histórica concreta desses grupos sociais que as formulam, mas são também elas mesmas construtoras dessa experiência. Elas compõem a prática social material desses indivíduos e dos grupos sociais ao quais eles pertencem ou com os quais se relacionam. Nesse caso, analisar visões de mundo e idéias transformadas em textos literários supõe investigar as condições de sua produção, situando seus autores historicamente e socialmente.[3]

Ao estudar as ficções, Danielle Régnier-Bohler coloca-as como encenações e pulsões[4]. Por isso, as obras literárias devem ser consideradas não como a realidade social em si, mas obras, nas quais se encontram aspectos dessa sociedade. Isso porque a maneira pela qual uma sociedade se vê e os problemas vividos por ela são transpostos para a literatura, mostrando, assim, a importância das questões colocadas que, em alguns casos, foram, na ficção, resolvidas. Contudo, as soluções dadas não necessariamente foram utilizadas pela

2 FACINA, Adriana. *Literatura & sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, Coleção Passo-a-Passo, nº 48, 2004, p. 24.
3 Ibidem, p. 25.
4 RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Ficções. In: DUBY, Georges (org). *História da vida privada*: da Europa feudal à Renascença. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 314-315.

sociedade para solucionar os seus problemas. Assim, a literatura de uma época é um meio através do qual é possível perceber os conflitos existentes na sociedade em que foi composta.

Apesar de, em latim, *litteratura* significar o mesmo que *grammatica* – "[...] ou a gramática propriamente dita ou a leitura comentada dos autores e o conhecimento que proporciona, mas não as obras em si."[5] – e estar, assim, mais relacionada à oposição entre letrados/iletrados, é possível aplicar o termo "literatura", com o sentido atual, à Idade Média. Isso é possível pelo fato de ter existido, nesse período, "[...] uma consciência da atividade literária em seu conjunto e em sua especificidade, consciência também de um *corpus* literário."[6]

Ao contrário da noção atual de literatura, que está intrinsecamente relacionada à ficção, na Idade Média, não havia tal relação. Existiam obras que se fundamentavam na ficção como, por exemplo, os contos da Bretanha. Contudo, não havia uma grande separação entre as obras ficcionais e as obras científicas ou didáticas.

A palavra literatura originou-se do termo "letra". No entanto, até o século XIV, os textos só tinham total existência se sustentados pela voz: pela leitura em voz alta, pelo canto ou pela recitação. A escrita era, praticamente, um apoio e uma ajuda para a memória. As literaturas em língua vulgar, até a metade do século XII, só tomavam forma por meio da poesia lírica e da canção de gesta, que eram gêneros cantados. A poesia lírica determinava que o poeta também atuasse como compositor e, às vezes, "[...] ao nomear o menestrel a cuja memória se confiou a canção ou ao desejar que ela encontre um cantor digno de si."[7], revela que a sua transmissão era oral. A canção de gesta, mesmo escrita, preservava, de modo artificial, os sinais da oralidade. Isto é, "[...] encenação do recitante, interpelação do público, efeitos de eco e repetições ligados à composição estrófica."[8] Os menestréis utilizavam-se da interpretação dramatizada e da mímica. Assim, a literatura da Idade Média tinha um forte traço de teatralidade, pois se atualizava pela performance dos menestréis. O primeiro gênero dedicado à leitura, a uma leitura em voz alta, foi o romance. Entretanto, apesar de a voz ser o componente fundamental da arte literária, só a escrita tinha autoridade. "Mais que no oxímoro etimológico, afinal tolerável, de uma literatura oral, aquela ambigüidade da Idade Média

5 ZINK, Michel. Literatura. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, EDUSC; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, pp. 79-93, p. 79.
6 Ibidem, p. 79.
7 Ibidem, p. 81.
8 Ibidem, p. 81.

reside nesta aparente contradição: ela mostra simultaneamente a preeminência do oral e do escrito."[9]

Para Paul Zumthor[10], o suporte escrito não é essencial para definir a atividade literária medieval uma vez que esta se fundamentava na performance. Lia-se também e, principalmente, com os ouvidos. Para o autor,

> [...] o conjunto dos textos legados a nós pelos séculos X, XI, XII e, numa medida talvez menor, XIII e XIV passou pela voz não de modo aleatório, mas em virtude de uma situação histórica que fazia desse trânsito vocal o único modo possível de realização ou de socialização desses textos. Tal é minha tese – ou minha hipótese.[11]

Deve-se acrescentar que, principalmente, hoje, na teoria literária e mesmo na semiótica, as noções de enunciado e de texto sobrepõem-se. A definição de literatura fundamenta-se na relação emissor-texto-receptor, ou ainda, na ideia daquele que enuncia, daquele que recebe e daquele que faz circular o texto. Segundo Zumthor,

> [...] no interior de uma sociedade que conhece a escritura, todo texto poético, na medida em que visa a ser transmitido a um público, é forçosamente submetido à condição seguinte: *cada uma* das cinco operações que constituem sua história (a produção, a comunicação, a recepção, a conservação e a repetição) realiza-se seja por via sensorial, oral-auditiva, seja por uma inscrição oferecida à percepção visual, seja – mais raramente – por esses dois procedimentos conjuntamente. O número das combinações possíveis se eleva, e a problemática então se diversifica. Quando a *comunicação* e a *recepção* (assim como, de maneira excepcional, a produção) coincidem no tempo, temos uma situação de performance.[12]

As ideias de Zumthor são aplicáveis ao *Decameron*, pois é o próprio Boccaccio que expressa, claramente, o lugar de produção da obra, o seu objetivo ao escrevê-la e o público ao qual se dirige, ressaltando como esse público deve utilizar o seu texto. Além disso, na análise do *Decameron*, Boccaccio é percebido como um indivíduo inserido em uma determinada realidade social com a qual a sua produção mantém relações. Finalmente, sua obra não é considerada como a realidade social em si, mas um livro, no qual se encontram aspectos da sociedade florentina do século XIV.

9 Ibidem, p. 81.
10 Cf. ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*: a "literatura" medieval. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
11 Ibidem, p. 21.
12 Ibidem, p. 19.

2 – Breve contexto de Florença no século XIV

Florença era, no início da segunda metade do XIV, uma comuna autônoma, cujos magistrados, escolhidos por ela, detinham o poder e estavam no mesmo nível dos príncipes de outros reinos europeus. A cidade, cujas atividades econômicas eram voltadas para o comércio mediterrâneo e levantino, mantinha o controle sobre o seu território e sobre alguns territórios das cercanias. Na realidade, Florença tentava afirmar o seu poder em relação aos poderes extrapeninsulares que, depois da primeira metade do século XIV, investiram contra ela, tentando dominá-la. A partir de então, principalmente, nos anos de 1380 e de 1390, resistiu às aspirações dos Visconti, cuja base de poder situava-se em Milão. O combate entre a comuna e aqueles senhores só terminaria por volta da metade do século XV.

Para manter a sua independência, Florença expandiu-se, notadamente, sobre a Toscana com o pretexto de ter um território que a defendesse. Nesse período, o território florentino cresceu, por meio da conquista e da compra, sobre cidades como Arezzo (1384) e San Miniato (1364)[13]. Contudo, essa estratégia, em médio prazo, modificou as suas estruturas internas.

Ao contrário de muitas cidades da península Itálica[14], Florença mantinha a sua liberdade e a sua estrutura política com base na comuna. A cidade continuava, de forma geral, ligada aos modelos comunais que tinham se consolidado desde o século XII. Tendo um desenvolvimento político independente, sem interferências externas, deve-se ressaltar que "Os florentinos permaneceram demasiado tempo presos a sua constituição comunal: até a segunda metade do século XV, não houve tentativas sérias para modificá-la radicalmente, ainda menos para perturbá-la"[15].

No campo econômico, nos séculos XIV e XV, era o artesanato – o setor têxtil, principalmente, a lã – a mais importante atividade produtiva de Florença. A cidade era uma das maiores produtoras de lã de alta qualidade, a lã de Calimala, no Ocidente. A atividade era dominada pelos mercadores, que detinham o monopólio, por exemplo, da importação das matérias-primas e da venda do produto final. Tendo em suas mãos o setor econômico mais importante, os mercadores, em sua maioria, exerciam o poder político. Assim, a Florença da segunda metade do século XIV era caracterizada por um governo que era comandado por determinadas famílias pertencentes às atividades bancária, mercantil e têxtil e que se enfrentavam continuamente com o objetivo de dominar o governo florentino.

---

13 O seu espaço físico ia, em 1351, até o Vale de Elsa, San Gimignano, Prato e Pistoia.

14 À época, algumas cidades dessa região reuniam-se em ligas ou passaram a ser submissas a príncipes da região. Havia ainda a possibilidade de estarem sob a influência de reinos como a França e a Inglaterra.

15 TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici*: da cidade ao estado. São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 19.

Em meados do século XIV, Florença, apesar de ainda ser considerada uma das cidades mais populosas da Europa, tinha sofrido uma grande baixa populacional. À tendência de baixa da curva demográfica, no início daquele século, somou-se a grande mortandade causada pela peste negra, que atingiu a cidade em vários períodos. O surto que originou o maior horror e medo foi o de 1348, período escolhido por Boccaccio como cenário de suas novelas no *Decameron.*

Às mudanças políticas e econômicas, acima referidas, corresponderam também profundas transformações sociais, particularmente, na estrutura das famílias e da sua inserção na cidade. Além disso, Florença viveu, no século XIV, um dos mais expressivos períodos de renovação cultural. Houve um crescimento da produção literária entre o final do século XIII e todo o XIV.

Boccaccio fez parte desse contexto de transformação na sua comuna e foi um homem cujas preocupações estiveram associadas à vida comunal. Ele foi testemunha das desgraças trazidas pela peste e explicitou, no proêmio do *Decameron*, que Florença havia abandonado seus cidadãos. Assim, justificava o convite à retirada da cidade para um lugar mais ameno, *o topos amenus*, com o intuito de novelar, repensando, assim, o papel da literatura naquele mundo. Mais do que isso. Ao novelar, as personagens do *Decameron* propõem uma modificação do comportamento dos florentinos na sociedade urbana.

3 – O *Decameron* e a recriação de Florença

No *Decameron*, elaborado entre 1349 e 1351, Boccaccio, usando como contexto a peste negra que atingiu Florença, em 1348, apresenta uma visão realista, plural e crítica da sociedade do período. No proêmio que inicia a obra, Boccaccio apresenta o motivo que o levou a escrever, o que consiste a obra e o caráter de exemplaridade de seu livro para o feminino. Em seguida, há dez jornadas. Cada jornada é composta por dez novelas, que são apresentadas, respectivamente, por cada um dos dez membros da *brigata*, perfazendo, ao todo, cem novelas. Na conclusão, o autor agradece e dialoga com seus leitores, de modo especial, com as mulheres, que são o seu "público alvo". Assim, o escritor antecipa-se e responde a alguns problemas – a existência de inconveniências provenientes de temas indecorosos, de novelas que "prejudicam" a obra, de novelas muito longas, dentre outros – que podem ter surgido durante a leitura de seu livro e importunado o leitor.

As formas de narração, de gêneros literários e de tema variam de acordo com as

novelas. Assim, há desde uma narrativa simples a uma história rica, complexa, desde o cômico ao heroico e desde uma novela sobre reis a um conto sobre plebeus.

O *Decameron* é estruturado através da "frame story"[16]. Há Boccaccio, narrador externo que expõe a história dos dez personagens, há os membros da *brigata*, narradores internos que narram histórias independentes uma das outras, e, às vezes, existem, dentro das novelas, personagens que contam histórias e tratam, por isso, de outros personagens. A estrutura de "frame story" pode ser percebida como uma forma de o autor ordenar as várias histórias presentes na obra.

Boccaccio, na introdução à primeira jornada, trata da peste e de seus horrores em Florença e expõe a razão e a forma como foi instituída a *brigata*, composta por sete mulheres[17] e por três homens[18]. Vivendo em uma cidade extremamente afetada pela peste negra – Florença, em 1348 –, a *brigata* deixou o meio urbano e dirigiu-se para os arredores da cidade, onde buscou o deleite dentro dos limites da razão. Dentre várias atividades, deleitaram-se, especialmente, com a narrativa de proveito, cuja função é gerar prazer nos leitores e nos ouvintes e ensiná-los. Essa função coaduna-se com um grande papel da literatura para o cristianismo, que é o de instruir, fazer com que os ouvintes e os leitores aprendam com o ensinamento moral contido na obra literária. No *Decameron*, é Boccaccio que ressalta, no proêmio, a função de exemplaridade, de proveito da obra:

> [...] le già dette donne, che queste leggeranno, parimente diletto delle sollazzevoli cose in quelle mostrate e utile consiglio potranno pigliare, in quanto potranno cognoscere quello che sia da fuggire e che sia similmente da seguitare: le quali cose senza passamento di noia non credo che possano intervenire.[19]

Apresentando temáticas agradáveis, Boccaccio instruía o seu público receptor constituído pela *brigata*, público fictício, presente na obra, e pelos leitores e ouvintes que tinham contato com o conteúdo do *Decameron*. Para que as novelas fossem de útil conselho, o autor utilizava referências históricas com o objetivo de que os leitores estabelecessem

16 RIVA, Massimo. The Frame. Disponível em: <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/dweb/literature/theory/frame.php> Acesso em: 03 de maio 2013. "história em moldura". Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

17 São elas: Pampinea, Elissa, Emilia, Fiammetta, Neifile, Filomena e Lauretta.

18 São eles: Dioneo, Panfilo e Filostrato.

19 BOCCACCIO. Giovanni. *Decameron*. Torino, Einaudi, 1980, 2 vols, a cura di Vittore Branca, v. 1, p. 9."As já referidas mulheres, que estas novelas lerem, poderão obter prazer e útil conselho das coisas reconfortantes que as narrativas mostram. Saberão aquilo de que é conveniente fugir e, do mesmo modo, aquilo que deve ser seguido. Não acredito que prazer, conselho e exemplo sejam obtidos sem sofrer-se aborrecimentos." Idem. *Decamerão*. São Paulo, Abril Cultural, 1981, 2 v. v. 1, p. 9.

relações entre elas e o mundo em que viviam. Assim, empregava nomes, personalidades e fatos que eram conhecidos e que geravam um impacto sentimental. Mais do que evocações de paisagens, de locais, deveria haver personagens verdadeiros que se tornassem um ponto central para os fatos, para as narrações ou que proferissem palavras importantes.

As novelas, narradas pelo grupo, buscavam recriar a sociedade florentina que tinha se tornado caótica por causa da peste. O rompimento de todos os laços de parentesco e de amizade foi enfatizado na introdução à jornada I. Boccaccio revela que alguns, que ele afirma serem cruéis de sentimento, acreditavam que o melhor a ser feito contra a peste era fugir, abandonando assim, a família, os parentes e os amigos. Além desses, havia aqueles que, apesar de não terem fugido, não cuidavam de seus parentes doentes. Existiam, inclusive, pais que abandonavam os próprios filhos:

> Alcuni erano di piú crudel sentimento, come che per avventura piú fosse sicuro, dicendo niuna altra medicina essere contro alle pistilenze migliore né cosí buona come il fuggir loro davanti: e da questo argomento mossi, non curando d'alcuna cosa se non di sé, assai e uomini e donne abbandonarono la propia città, le proprie case, i lor luoghi e i lor parenti e le lor cose, e cercarono l'altrui o almeno il lor contado, quasi l'ira di Dio a punire le iniquità degli uomini con quella pistolenza non dove fossero procedesse, ma solamente a coloro opprimere li quali dentro alle mura della lor città si trovassero, commossa intendesse, o quasi avvisando niuna persona in quella dover rimanere e la sua ultima ora esser venuta.
> E come che questi cosí variamente oppinanti non morissero tutti, non per ciò tutti campavano: anzi, infermandone di ciascuna molti e in ogni luogo, avendo essi stessi, quando sani erano, essemplo dato a coloro che sani rimanevano, quasi abbandonati per tutto languieno. E lasciamo stare che l'uno cittadino l'altro schifasse e quasi niuno vicino avesse dell'altro cura e i parenti insieme rade volte o non mai si visitassero e di lontano; era con sí fatto spavento questa tribulazione entrata ne' petti degli uomini e delle donne, che l'un fratello l'altro abbandonava e il zio il nepote e la sorella il fratello e spesse volte la donna il suo marito; e, che maggior cosa è e quasi non credibile, li padri e le madri i figliuoli, quasi loro non fossero, di visitare e di servire schifavano.[20]

[20] Idem. *Decameron*... op. cit., v.1, pp. 20 – 22."Alguns faziam alarde de sentimento mais cruel (como se, porventura, tal sentimento fosse o mais seguro), e diziam que não havia remédio melhor, nem tão eficaz, contra as pestilências, do que abandonar o lugar onde se encontravam, antes que essas pestilências ali surgissem. Induzidos por essa forma de pensar, não se importando fosse com o que fosse, a não ser com eles mesmos, inúmeros homens e mulheres deixaram a própria cidade, as próprias moradias, os seus lugares, seus parentes e suas coisas, e foram em busca daquilo que a outrem pertencia, ou, pelo menos, que era de seu condado. Para eles, era como se a cólera de Deus estivesse destinada não a castigar a iniqüidade dos homens com aquela peste, onde eles estivessem, e sim a oprimir, comovido, somente os que teimassem em ficar dentro dos muros de sua cidade. Ou como se essa cólera fôsse apenas um aviso para que ninguém permanecesse em determinada cidade, por ter chegado a hora derradeira dessa mesma cidade. Como, de tais opinadores, nem todos morriam, e que, assim sendo, nem todos continuavam a viver, muitos sujeitos, de cada cidade, e em toda parte, caíam enfermos e, quase abandonados à própria sorte, definhavam inteiramente. Êles mesmos, quando estavam sãos, deram exemplo aos que continuavam sadios, para que fugissem daqueles que tombavam sob as garras do mal.

Branca afirma que, para Boccaccio, tais laços tinham sido corrompidos pela avidez dos mercadores[21] e dos banqueiros florentinos, que visavam apenas ao lucro e agiam apenas segundo a razão de mercado, a "'ragion di mercatura'"[22]. Dessa forma, a peste foi apenas a consumação e o resultado – um castigo divino[23] – do mau comportamento moral[24] de uma parte significativa da população de Florença. Nesse sentido, o surto de peste bubônica de 1348 é usado como uma metáfora para a verdadeira peste, uma peste moral, na qual grassaram o egoísmo, a avareza, a desonestidade, a falta de consideração para com os outros, enfim, a desumanidade. Nesse contexto, em que havia pessoas que morriam por não conseguirem ajuda, a cidade ficou sem autoridades religiosas e civis e houve o surgimento de costumes desonestos.

Vamos pôr de lado a circunstância de um cidadão ter repugnância de outro; de quase nenhum vizinho socorrer o outro; de os parentes, juntos, pouquíssimas vezes ou jamais se visitarem, e, quando faziam visita um ao outro, ainda assim só o fazerem de longe. Tal inquietação entrara, com tanto estardalhaço, no peito dos homens e das mulheres, que um irmão deixava o outro; o tio deixava o sobrinho; a irmã, a irmã; e, freqüentemente, a esposa abandonava o marido. Pais e mães sentiam-se enojados em visitar e prestar ajuda aos filhos, como se o não foram (e esta é a coisa pior, difícil de se crer)." Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 1, pp. 13 – 14.

21 Um exemplo, dado por Boccaccio, foram os irmãos Francezi. Esses representavam a deformação e a degeneração dos pioneiros, dos primeiros mercadores, que buscavam o bem comum, eram solidários e lutavam pelos ideais de sua terra. Segundo Branca, "They are prototypes of speculators risen to the summits of power by trampling every scruple, every civil and moral law, going so far as to falsify the coinage and betray the traditional solidarity between Italian merchants." BRANCA, Vittore. *Boccaccio*: the man and his work. EUA, The Harvester Press, 1976, p. 294. "Eles são protótipos de especuladores elevados às alturas do poder por pisar em todos os escrúpulos, em todas as leis civis e morais, chegando, até mesmo, a falsificar a cunhagem e trair a solidariedade tradicional existente entre os mercadores italianos." Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

22 Ibidem, p. 293. "razão de comércio" Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

23 "Dico adunque che già erano gli anni della fruttifera incarnazione del Figlioulo di Dio al numero pervenuti di milletrecentoquarantotto, quando nella egregia città di Fiorenza, [...], pervenne la mortifera pestilenza: la quale, per operazion de' corpi superiori o per le nostre inique opere da giusta ira di Dio a nostra correzione mandata sopra i mortali [...]." BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*... op. cit., v. 1, pp. 14 – 15. "Afirmo, portanto, que tínhamos atingido já o ano bem farto da Encarnação do Filho de Deus, de 1348, quando, na mui excelsa cidade de Florença, [...], sobreveio a mortífera pestilência. Por iniciativa dos corpos superiores, ou em razão de nossas iniqüidades, a peste, atirada sobre os homens por justa cólera divina e para nossa exemplificação [...]" Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 1, p. 11.

24 "Indeed, in the *Decameron*, his constant and meditative contemplation of human truths and abilities seems to have nourished with a substance distilled from his own sufferings that scorn which in his youthful works was in large part merely literary. The novellas most polemical in this sense – from that about Erminio Avarizia (I, 8) to the episodes of Vergellesi, Diego della Ratta, Gulfardo and so on (III, 5; VI, 3; VIII, 1) – are vibrant with the realization that mean, unbridled cupidity constituted one of the perils which were degrading contemporary society." BRANCA, Vittore. *Boccaccio...* op. cit., p. 295. "Certamente, no *Decameron*, a sua [de Giovanni Boccaccio] constante e meditativa contemplação das verdades e das habilidades humanas parecem ter alimentado com uma substância destilada dos seus próprios sofrimentos que despreza o que nos seus trabalhos anteriores era, em grande parte, meramente literário. As novelas mais polêmicas nesse sentido – desde a sobre Erminio Avarizia (I, 8) aos episódios de Vergellesi, Diego della Ratta, Gulfardo, dentre outros (III, 5; VI, 3; VIII, 1) – são vibrantes com a compreensão de que a cupidez avarenta, desenfreada constituía um dos perigos que estavam degradando a sociedade contemporânea." Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

> E in tanta afflizione e miseria della nostra città era la reverenda auttorità delle leggi, cosí divine come umane, quasi caduta e dissoluta tutta per li ministri e essecutori di quelle, li quali, sí come gli altri uomini, erano tutti o morti o infermi o sí di famiglie rimasi stremi, che uficio alcuno non potean fare; per la qual cosa era a ciascun licito quanto a grado gli era d'adoperare.[25]

Após a descrição dessa situação terrível, Boccaccio fez surgir uma luz, a *brigata*, que era o oposto daquele mundo "[...] perché quei vincoli umani, primi e primordiali segni di viver civile, che erano stati rinnegati, in loro sopravvivono forti e gentili [...]"[26]. Só os dez jovens conseguiram, no meio de tanta desumanidade e egoísmo, conservar e acreditar no amor, no dever, na gentileza e nas leis morais e civis. Dessa forma, "[...] possono rappresentare veramente l'umanità e la possono in certo senso giudicare, perché ne hanno salvato i valori supremi: sono gli eletti a ritirarsi e a raccogliersi nella villa fiesolana, come in un'arca di salvezza durante il nuovo diluvio."[27]

Como todas personagens do grupo não tinham nenhuma ligação pessoal que exigia a sua presença na comuna, resolveram ir para uma região afastada do núcleo urbano para preservarem suas vidas. Era lícita tal ação, porque não estavam abandonando ninguém. Reafirmando as ideias misóginas difundidas na época, o autor ressalta, através de uma figura feminina, Filomena, que as sete mulheres precisavam da tutela masculina para conseguirem chegar a um bom fim na viagem. Assim, as figuras femininas convidaram os três personagens masculinos, que tinham chegado à igreja na qual elas estavam e eram conhecidas por todas, para irem com elas. Apesar da preocupação com a reputação, as mulheres concordaram que aqueles homens eram honestos e que o importante eram suas consciências.

Dessa forma, foram para um palácio distante duas milhas da cidade, que se encontrava no ponto mais alto de uma pequena montanha. Nesse local, ao contrário dos transtornos e das mortes geradas pela peste,

---

25 BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*... op. cit., v. 1. p. 20. "Entre tanta aflição e tanta miséria de nossa cidade, a reverenda autoridade das leis, quer divinas, quer humanas, desmoronara e dissolvera-se. Ministros e executores das leis, tanto quanto os outros homens, todos estavam mortos, ou doentes, ou haviam perdido os seus familiares, e assim não podiam exercer nenhuma função. Em conseqüência de tal situação, permitia-se a todos fazer aquilo que melhor lhes aprouvesse." Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 1, p. 13.

26 BRANCA, Vittore. Coerenza dell'introduzione al *Decameron*: rispondenze strutturali e stilistiche. *Romance Philology*, Berkely: University of California Press; Los Angeles: University of California Press; New York: AMS Reprint Company, v. XIII. n. 4, p. 351-360, may, 1960. p. 356.
"[...] porque aqueles vínculos humanos, primeiros e primordiais sinais da vivência civil, que tinham sido renegados, neles sobreviveram de forma forte e gentil [...]." Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

27 Ibidem, p. 357. "[...] podem representar, verdadeiramente, a humanidade e podem, de certa forma, julgá-la, porque salvaram seus valores supremos: são os eleitos a retirarem-se e a recolherem-se na *villa* fiesolana, como em uma arca de salvação durante o novo dilúvio." Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

> [...] s'odono gli uccelletti cantare, veggionvisi verdeggiare i colli e le pianure, e i campi pieni di biade non altramenti ondeggiare che il mare, e d'alberi ben mille maniere, e il cielo piú apertamente, il quale, ancora che crucciato ne sia, non per ciò le sue bellezze eterne ne nega, le quali molto piú belle sono a riguardare che le mura vote della nostra città; e èvvi, oltre a questo, l'aere assai piú fresco, e di quelle cose che alla vita bisognano in questi tempi v'è la copia maggiore e minore il numero delle noie.[28]

O grupo buscou alegrar-se, deixar para trás todos os problemas, mas procurou diversões que se encontravam dentro dos limites da razão:

> [...] di questa terra uscissimo, e fuggendo come la morte i disonesti essempli degli altri onestamente a' nostri luoghi in contado, de' quali a ciascuna di noi è gran copia, ce ne andassimo a stare, e quivi quella festa, quella allegrezza, quello piacere che noi potessimo, senza trapassare in alcuno atto il segno della ragione, prendessimo.[29]

Pampinea, que idealizou o afastamento de Florença, ressaltou a necessidade de haver um chefe no grupo. Instituiu que a cada dia um deles seria o chefe, que cada um comandaria e cuidaria de todas as necessidades do grupo durante uma jornada. Assim,

> [...] per ciò che le cose che sono senza modo non possono lungamente durare, io, che cominciatrice fui de' ragionamenti da' quali questa cosí bella compagnia è stata fatta, pensando al continuar della nostra letizia, estimo che di necessità sia convenire esser tra noi alcuno principale, il quale noi e onoriamo e ubidiamo come maggiore, nel quale ogni pensiero stea di doverci a lietamente vivere disporre.[30]

Em seguida, Filomena fez uma grinalda de louro e Pampinea, a idealizadora, foi coroada a primeira rainha. Dentre outras atividades, para se divertirem, os membros da

28 BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*... op. cit., v. 1, p. 36. "Ouvem-se ali os passarinhos cantando; vê-se espalhar o verde pelas colinas e planícies; contemplam-se os campos, plantados de cereais,que ondulam da mesma maneira que o mar o faz; ali ha árvores de mil formas; vê-se o céu mais abertamente; mesmo enfurecido ainda, o céu nem por isso nos nega as suas belezas eternas; tais belezas são muito mais merecedoras de contemplação do que os muros despidos de nossa urbe. Além disso, ali o ar é muito mais agradável; existe lá maior quantidade das coisas necessárias à existência, nestes tempos; e o número de aborrecimentos é muito menor." Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 1, p. 19.

29 Idem. *Decameron*... op. cit., v. 1, p. 35. "[...] deixarmos esta terra [...]. Escapando aos exemplos desonestos dos demais, como se foge da morte, vamos honestamente instalar-nos em nossos lugares, nas cercanias da cidade, onde, para cada uma, existe em abundância tudo que possa ser indispensável. Teremos ali aquele divertimento, aquela alegria, aquela satisfação que pudermos obter, sem ir além, em nenhum ato, dos limites da razão." Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 1, p. 19.

30 Idem. *Decameron*... op. cit., v. 1, p. 42. "Eu, que iniciei as conversações das quais resultou este grupo tão agradável, penso no prosseguimento do nosso prazer. Acho necessário convir que haja um chefe. Um chefe que honraremos, ao qual prestaremos obediência, como nosso guia. Todas as preocupações ficarão para ele, quanto ao preparar tudo para que possamos viver com prazer." Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 1, p. 22.

brigata passaram, nas dez jornadas, a parte mais quente do dia narrando histórias sentados em círculo[31] sobre a relva de um jardim, em uma região sombreada, na qual ventava. A ida para um local ameno, onde a natureza era refulgente, fazia parte do afastamento necessário para a recriação do mundo, um mundo que estava corrompido. No campo, a *brigata* obedecia aos ideais da temperança, da discrição e da ordem. Esse novo mundo, que foi recriado ao longo dos quinze dias em que a *brigata* permaneceu apartada de Florença, era um mundo ideal, no qual a virtude reinava e no qual as relações da *brigata*, uma microssociedade, eram harmônicas.

Ao contrário de Florença, que, por causa do difícil contexto da peste, encontrava-se privada de autoridades tanto religiosas quanto civis, a microssociedade da *brigata* estabeleceu um governante para regulá-la. Nesse caso específico, a autoridade era a rainha ou o rei de cada jornada, que determinava questões práticas como, por exemplo, as refeições que deveriam ser feitas, estabelecer as atividades e os horários delas e definir o tema das novelas a serem contadas pelo grupo. Desse modo, Filomena disse a Neifile, ao coroá-la na conclusão da jornada II, "Omai, cara compagna, di questo piccol popolo il governo sia tuo."[32]

Para o mundo fosse recriado – ação que ocorreu por meio das novelas, uma vez que o objetivo moral do *Decameron* é percebido no decorrer da obra, isto é, inicia-se, na jornada I, com a censura aos vícios, e termina, na jornada X, com a glorificação da virtude[33] – e chegasse

---

31 Acredita-se que a forma como a *brigata* sentava para novelar, em círculo, está relacionada a uma possível ideia de igualdade de seus membros. Isto é, embora houvesse uma rainha/um rei, no momento em que contavam narrativas, todos igualavam-se, todos participavam igualmente da recriação de Florença.

32 BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*... op. cit., v. 1, p. 315. "Desde agora, querida companheira, pertence-lhe o governo deste pequeno povo." Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 1, p. 138.

33 "During the narration, Boccaccio unfolds his version of the 'comedy of man.' He shows how man can make himself worthy of entrance to the 'splendid kingdom of virtue,' overcoming the great forces that, like instruments of Providence, seem to govern the world: Fortune, Love, Ingenuity. In orderly succession, Boccaccio presents varied and agitated pictures of mankind; man the plaything of Fortune (Day II); then man victorious over Fortune 'by his industry' (Day III). He describes man undergoing the highest ordeals of human joy and sorrow, enduring the rule of Love, the sovereign of the world (Days IV and V). And then, with poignant mirth, he portrays men who use their Ingenuity to distinction (Day VI). He pictures this either in the rapid skirmishes of witty sayings (Day VI) or in deceits and practical jokes which, in accord with the accidents of Fortune and the entire medieval literature, develop and persist in the overwhelming amorous material (Days VII and VIII). Thus, from the initial censure of human vices, through contemplation of the measure which man give of their intellectual and moral endowment under the hazards of Fortune, Love, and Ingenuity, after the pause of the ninth day, Boccaccio presents the magnificent and fabulous epilogue on the tenth day, which describes the most lofty virtues. In the solemn laudatory atmosphere of the epilogue, Boccaccio seems to propose the establishment of the highest motives, the great force-ideas which had governed the unfolding of the magnificent and eternal human comedy. He seems to consecrate them in an almost metaphysical fixity. Thus the epilogue presents Fortune (novellas 1, 2, 3), Love (novellas 4, 5, 6, 7), and Ingenuity (novellas 8, 9) in a new light. In it they are the touchstone of the nobility of man, which are overwhelmed and surpassed by Virtue. Through Griselda, representative of Virtue in the Epilogue, these three great forces find their noblest expression." BRANCA, Vittore. *Boccaccio...* op. cit., pp. 206 – 207. "Durante a narração, Boccaccio revela sua versão da 'comédia do homem.' Ele mostra como o homem pode tornar-se merecedor da entrada no

ao "'splendid kingdom of virtue'"[34], ele tinha que ser engendrado por pessoas realmente virtuosas, que eram os membros da *brigata*. Dentre os seus componentes, destacam-se as figuras femininas. Elas eram a maioria e foram elas, especialmente, Pampinea, que apresentaram a ideia de sair de Florença. Segundo Branca,

> That is, the action in the 'frame' does not represent a human world psychologically alive and real, but only a felicitous visualization of those ideal, longed-for, conditions of life, weightless and remote from any daily concern. This idealized world is both necessary justification of the art of the *Decameron* and the atmosphere most in harmony with its very exceptional development.[35]

A humanidade aristocrática e refinada dos membros da *brigata* era uma característica que, segundo se acreditava no medievo, já constituía um sinal de virtude[36]. Tal característica, além de estar presente na nobreza de sangue dos personagens, foi indicada pelo ritmo elegante de todas as suas ações. Tal ritmo[37] parece ser controlado pela música e pela dança tal como nos grupos sociais cortesãos ideais representados nos círculos cavaleirescos de obras literárias.

'esplêndido reino da virtude,' superando as grandes forças que, como instrumentos da Providência, parecem governar o mundo: Fortuna, Amor, Engenho. Em uma sucessão ordenada, Boccaccio apresenta imagens variadas e agitadas da humanidade; o homem joguete da Fortuna (Dia II), depois o homem vitorioso sobre a Fortuna 'por sua indústria' (Dia III). Ele descreve o homem passando pelas maiores provações da alegria e da tristeza humanas, suportando o domínio do Amor, o soberano do mundo (Dias IV e V). E, então, com alegria pungente, ele retrata homens que usam seu Engenho para distinção (Dia VI). Ele retrata isso também nas rápidas escaramuças dos dizeres espirituosos (Dia VI) ou em enganos e brincadeiras que, de acordo com os acidentes da Fortuna e de toda a literatura medieval, desenvolvem e persistem no esmagador material amoroso (Dias VII e VIII). Assim, da censura inicial aos vícios humanos, através da contemplação da medida que o homem dá dos seus dons intelectuais e morais sob os riscos da Fortuna, do Amor, e do Engenho, após a pausa do nono dia, Boccaccio apresenta o magnífico e fabuloso epílogo no décimo dia, que descreve as mais nobres virtudes. Na solene laudatória atmosfera do epílogo, Boccaccio parece propor o estabelecimento dos mais altos motivos, as grandes ideias-chave que tinham governado o desenvolvimento da magnífica e eterna comédia humana. Ele parece consagrá-los em uma fixação quase metafísica. Dessa forma, o epílogo apresenta Fortuna (novelas 1,2,3), Amor (novelas 4,5,6,7) e Engenho (novelas 8,9) sob uma nova luz. Nisso eles são a pedra de toque da nobreza do homem, que são esmagados e ultrapassados pela Virtude. Através de Griselda, representação da Virtude no Epílogo, essas três grandes forças encontram a sua expressão mais nobre." Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

34 Ibidem, p. 206. "'esplêndido reino da virtude'" Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

35 Ibidem, p. 209. "Isto é, a ação na 'moldura' não representa um mundo humano psicologicamente vivo e real, mas apenas uma visualização feliz daquelas condições de vida, ideais, desejadas, leves e distantes de todas as preocupações diárias. Esse mundo idealizado é tanto a justificação necessária da arte do *Decameron* quanto a atmosfera mais em harmonia com o seu próprio desenvolvimento excepcional." Tradução de responsabilidade da autora (Tradução livre).

36 Cf. VAUCHEZ, André. 'Beata Stirps': Sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XVe siècles. In: ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes de: Colloque de Paris organisé par l'École Pratiques des Hautes Études en collaboration avec le Collège de France et l'École Française de Rome. Paris, 6-8 juin 1974. Paris, École Française de Rome et Palais Farnèse, pp. 397 - 407, 1974.

37 Sobre as questões relativas aos ritmos da sociedade medieval e suas relações com o canto e a dança. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. Le rythme des images et de la voix. *Histoire de l'art*. Paris: Association des professeurs d'archéologie et d'histoire de l'art des universités (A.P.A.H.A.U), nº 60, pp. 43-56, avril 2007.

Além disso, apesar de tratar de temas relacionados à sexualidade, que são bastante frequentes nas novelas, a *brigata* não comete nenhum ato reprovável[38]. Inicialmente, as personagens femininas recriminam a existência de novelas não muito decentes. Contudo, ao longo das jornadas, ao contar as novelas, tais personagens passam a ter um menor grau de pudor, sobretudo, nos casos que estão relacionados à força da natureza, do amor e de "erros" masculinos, principalmente, o ciúme.

No que diz respeito às novelas, condensando os elementos que Giovanni Boccaccio louva e critica, nas narrativas, verifica-se que o autor elogia a posse de virtudes: a inteligência, a esperteza, a astúcia; a castidade, a honestidade – mas é complacente em relação às forças da natureza; a erudição; a magnificência; a prática do cristianismo; a beleza – mas se opõe à busca desmesurada pela beleza – e a obediência. Ele condena a avareza, o ciúme, os costumes errôneos do clero, a estupidez, a simploriedade, a negação da força da natureza e as autoridades que não têm o preparo e a postura necessárias para o cargo que ocupam. Deve-se destacar que a maior parte dos itens louvados pelo escritor – a virtude, a inteligência, a castidade, a erudição, a obediência, a beleza – estão relacionados, sobretudo, à figura feminina. As novelas, ao tocarem nesses elementos, que, no caso daqueles que merecem louvor, faltavam em Florença e, no caso dos que eram condenados, deveriam ser modificados, repensam e recriam o vivido, a sociedade florentina.

Buscando reformar, recriar a Florença na qual vivia, Boccaccio veicula ao feminino as virtudes necessárias para sua cidade por meio da narrativa, do *Decameron*. Essa obra tem um nítido papel de exemplaridade uma vez que o autor procura, através dela e de suas representações femininas, ensinar o seu público leitor.

[38] Na conclusão da jornada X, Dioneo afirma "[...] uscimmo di Firenze; il che, secondo il mio giudicio, noi onestamente abbiam fatto, per ciò che, se io ho saputo ben riguardare, quantunque liete novelle e forse attrattive a concupiscenzia dette ci sieno e del continuo mangiato e bevuto bene e sonato e cantato (cose tutte da incitare le deboli menti a cose meno oneste), niuno atto, niuna parola, niuna cosa né dalla vostra parte né dalla nostra ci ho conosciuta da biasimare: continua onestà, continua concordia, continua fraternal dimestichezza mi ci è paruta vedere e sentire; il che senza dubbio in onore e servigio di voi e di me m'è carissimo." BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*... op. cit., v. 2, pp. 1249 – 1250. "[...] deixamos Florença [...] segundo me parece, realizamos de maneira honesta nosso desiderato; é certo que, durante o tempo de nosso entretenimento, foram narradas novelas alegres, e mesmo talvez propiciadoras de concupiscência; aqui estivemos nós, todo este período, comendo e bebendo, continuamente e bem; tocamos e cantamos; tudo quanto fizemos poderia levar espíritos débeis à realização de atos menos honestos; contudo, pelo que pude testemunhar, nenhum ato se cometeu, nenhuma palavra foi dita, nem da parte de vocês, mulheres, nem da parte de nós, homens, que precisasse mesmo ser lastimada; o que houve foi contínua honestidade, contínua paz, contínua amizade fraterna; isto foi o que me pareceu ver e escutar. E tal fato vem em honra e decoro tanto de vocês quanto de mim – e me é muito grato." Idem. *Decamerão*... op. cit., v. 2, pp. 258-259.

D. Afonso IV e o gládio espiritual: a coroa portuguesa e as imunidades episcopais (Séc. XIV)

D. Afonso IV et le glaive spirituelle: la couronne portugaise et les immunités épiscopalliens (Séc. XIV)

Armênia Maria de Souza[1]
Universidade Federal de Goiás

Resumo

Pretendemos, com este artigo, fazer uma análise da concepção de poder de D. Afonso IV, rei de Portugal e do Algarve, em relação ao clero e suas prerrogativas. O reinado afonsino mostrou-se um momento de acentuadas disputas entre o clero e a coroa, trazendo à tona um dos momentos mais ricos e conturbados da História portuguesa, a partir das intromissões do poder régio na arquidiocese de Braga e nas demais dioceses do reino, as quais, por seu turno, buscavam a manutenção dos seus privilégios e territórios por meio de fórmulas jurídicas baseadas nas imunidades eclesiásticas.

Palavras-chave: Afonso IV; imunidades; clero.

Resumé

Nous souhaitons faire, avec cet article, une analyse sur la conception de pouvoir de D. Alphonse IV, roi de Portugal et de l'Algarve, en relation au clergé et ses privilèges. La régence de ce roi fut une période de vives disputes entre le clergé et la couronne, considérée comme l'un des moments les plus riches et troublés de l'Histoire portugaise, à partir des intrusions du pouvoir royal dans l'archidiocèse de Braga, ainsi que dans les autres diocèses du royaume qui, à leur tour, cherchaient à maintenir leurs privilèges et leurs territoires par le biais de formules juridiques basées sur les immunités ecclésiastiques.

Mots clés: Afonso IV ; immunités ; clergè.

● **Enviado em: 03/10/2013**
● **Aprovado em: 16/11/2013**

[1] Professora da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal de Goiás. Coordenadora do *Sapientia*: Grupo de Estudos em Idade Média e Moderna.

Estudar a vida e obra de D. Afonso IV, o sétimo rei de Portugal, não se mostra uma tarefa fácil, justamente por ser este uma personagem emblemática da História portuguesa. Muitas questões se colocam a partir das fontes existentes, ou da carência delas, em determinados momentos da trajetória de nosso biografado; algumas a historiografia portuguesa respondeu, outras ainda carecem de resolução.

Neste artigo abordaremos aspectos concernentes ao reinado do referido monarca, cuja imagem perpassou os tempos como o rei que inclementemente mandou assassinar D. Inês de Castro (1320-1355), por causa de seu relacionamento com o Infante D. Pedro (2357-1367) .[2] Certamente, os acontecimentos político-religiosos ocorridos em seu reinado, ligados ao imaginário gerado pela morte da dama castelhana, inspirou significativa produção literária e artística, como a de Camões[3] no *canto III* dos Lusíadas. Apropriando-nos das considerações de Michel de Certeau[4], estas representações simbólicas acabam por criar e (re) criar imagens e memórias que passam a se fazer presentes no cotidiano dos indivíduos de dada sociedade – o caso do povo português – perpetuando uma representação maniqueísta entre reis bons (o pai, D. Dinis (1279-1325) e o filho, D. Pedro) e o rei mau (D. Afonso IV).

D. Afonso foi o filho mais velho e, por conseguinte o herdeiro legítimo de D. Dinis e D. Isabel de Aragão (1282-1325). Entronizado em 1325, deu início a um reinado que durou 32 anos. As crônicas portuguesas, como a de Rui de Pina,[5] relatam que este processo sucessório deu-se num contexto de intrigas familiares e guerras fratricidas, devido aos privilégios concedidos pelo pai ao irmão bastardo, Afonso Sanches (1289-1329). O Infante exigiu que fossem retiradas do irmão propriedades, riquezas, bem como privilégios nobiliárquicos, desencadeando um conflito que denotou claramente as implicações políticas e de poder inerentes ao processo sucessório no final do reinado de D. Dinis. O problema da bastardia foi com certeza, um dos

2 Acerca deste assunto cf. RODRIGUES, Pedro Jorge. A personagem de D. Pedro na narrativa portuguesa do dealbar do séc. XXI. 169 f. 2006. Dissertação (de Mestrado) – Estudos Portugueses Interdisciplinares – Universidade Aberta de Coimbra, 2006.

3 CAMÕES, Luis de. *Os Lusíadas*. Lisboa: em Casa de Antònio Gõçalves, 1572, Canto III, 118 - 135, pp. 58-60. Pode-se consultar a versão digitalizada pela Biblioteca Nacional Digital de Portugal: Disponível em: <http://purl.pt/1/2/cam-3-p_PDF/cam-3-p_PDF_24-C-R0150/cam-3-p_0000_capa-capa_t24-C-R0150.pdf>. Acesso em: ago.2012.

4 CERTEAU, Michel de. Anais do cotidiano. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A Invenção do cotidiano.* Petrópolis. Vozes, 1997, t. 2.

5 PINA, Rui de. *Chronica Del Rey Dom Afonso deste nome o quarto e dos reys de Portugal o VII*, *continuada a del Rey D. Dinis seu Padre.* Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1653.

elementos causadores deste processo de intrigas entre os irmãos; [6] a ação mediadora da rainha D. Isabel foi determinante, no sentido de por término ao conflito.[7]

Quando assumiu o trono, Portugal encontrava-se ainda abalado pela guerra civil de 1319-1324, que opôs o então Infante Afonso ao seu pai Dom Dinis. O conflito, para além de impor relações de poder entre os dois, demonstrava igualmente a cisão do reino; o norte tomado por uma nobreza mais senhorial e o centro e o sul de Portugal mais caracterizados pelos espaços de poder concelhios e urbanos.[8]

De seu governo de mais de trinta e um anos, destacamos a guerra contra Castela e o confronto com o Islã, na batalha do Salado de 1340. É preciso ressaltar que a primeira expedição dos portugueses às Ilhas Canárias ocorreu durante seu reinado, embora já houvesse um contexto favorável a esse empreendimento, por iniciativa do seu antecessor, D. Dinis. Todavia, esta região foi reivindicada sem sucesso pelo rei ao papa Clemente VI (1342-1352), que a concedeu ao reino de Castela. Para além desses fatos, Afonso IV passou por momentos de crise econômica e social, agravados com o recrudescimento de um surto da Peste Negra em Portugal, em 1348.

O reinado de D. Afonso IV também se caracterizou como um período marcado por tratados extra peninsulares; como exemplo, as relações político-diplomáticas com o reino inglês, por ocasião da negociação do matrimônio da filha primogênita do rei com Eduardo III (1327-1377), da Inglaterra. Embora a negociação do matrimônio não tivesse obtido o sucesso esperado pelo rei português, afiançou-se entre os anos de 1325-1326 um tratado de comércio por meio do qual Portugal comprometia-se a enviar à Inglaterra, couro, cortiça e produtos alimentícios, como vinho, frutas, azeite, sal e mel e, em contrapartida, receberia tecidos, objetos de metal e cereais.

Após um período de negociações, em 1353 foi firmado outro tratado de comércio, dessa vez com duração de 50 anos.[9] Mesmo correndo o risco de anacronismo e, nesse sentido,

---

6 ANTUNES, José *et al*. Conflitos políticos no reino de Portugal entre a reconquista e a expansão. *Revista de História das Idéias*, Coimbra, n.6, pp.25-160, 1984.

7 Cf. RODRIGUES, Sebastião Antunes. *7º Centenário do casamento de D. Dinis com a Princesa de Aragão D. Isabel: a cultura da Rainha Santa*: Coimbra: Museu Nacional de Machado de Castro, 1982. Acerca do papel diplomático da "Rainha Santa", cf. GIMENEZ, José Carlos. O *papel político da Rainha Isabel de Portugal na Península Ibérica: 1280-1336*. 211 f. 2005. Tese (de Doutorado) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

8 COELHO, Maria H. da C. O Poder Concelhio em tempos medievais: o "deve" e "haver" historiográfico. *Revista da Faculdade de Letras*, 19, Porto, III Série, v. 7, pp. 19-34, 2006; ainda: PIZARRO SOTTOMAYOR, José A. de. Relações político-nobiliáquicas entre Portugal e Castela: o Tratado de Escalona (1328) ou dos 80 fidalgos. *Revista da Faculdade de Letras*, *História*, série II, v. 15, nº. 2, pp. 1255-1278, 1998.

9 Acerca das relações entre Portugal e Inglaterra, cf. BULLÓN-FERNÁNDEZ, Maria. *A Inglaterra e a Península Ibérica na Idade Média*: séc. XII-XV. Lisboa: Europa-America, 2008; LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. *A política externa de D. Afonso IV (1325-1357).* Disponível em:

concordamos com Nicole Loraux [10], que às vezes é preciso usar de anacronismo para ir em direção ao objeto que desejamos investigar, cremos que esta primeira aliança afiançou o estreitamento das relações entre os dois reinos. Guardando as devidas ressalvas, séculos mais tarde Portugal ver-se-ia "amparado" pelos ingleses na fuga da família real e da corte portuguesa para a sua colônia no Brasil. Mas, esta é outra questão e não cabe aqui discuti-la.

Neste artigo problematizamos especialmente as estratégias políticas de D. Afonso IV relativas à sua concepção de poder. Deste modo, cabe enfatizar que ele concebia o reino como *sua* propriedade, o que nos faz conjecturar que ele podia, pelos interesses da coroa, imiscuir-se quando lhe aprouvesse em qualquer situação ou conflito que se referisse ao clero — como a intolerância com bispados e ordens religiosas, e a retirada de seus privilégios —, à nobreza e ao povo. O que efetivamente fez em várias ocasiões. Entretanto, como ressalta Maurice Halbwachs, teoricamente este estado de coisas é possível, a partir da memória coletiva e dos mecanismos que ela propicia a determinada sociedade, pois: "Qualquer princípio que invoquemos para fundamentar o direito de propriedade não adquire nenhum valor se a memória coletiva não intervier para garantir sua aplicação" [11].

A concepção de poder régio na Baixa Idade Média

Para a maioria dos pensadores medievais, o detentor do poder secular era tido como autoridade suprema nesse âmbito, se constituindo no primeiro elo entre Deus e os homens e governava em *Seu* nome; por outro lado, para os *hierocratas*, os governantes seculares inclusive, o imperador era apenas o ministro do papa e a este se atribuía a condição de *verus minister Christi.* Em face dessa concepção, a supremacia do poder espiritual se explicava, além de tudo, pelo fato de Cristo ter dado a Pedro, e na pessoa dele, a todos os seus sucessores as chaves do reino do Céu[12] de modo que a autoridade papal encontrava-se acima da temporal.

A existência de um poder governativo que não concebesse uma inspiração *teocrática* – régia ou eclesiástica – era praticamente insustentável para um pensador medieval. Assim, se o Filho de Deus feito homem – Cristo – era o senhor do mundo, o papa enquanto sucessor de

<http://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/982/1/MariaMargaridaNogueiraLalanda_p107-151.pdf>. Acesso em: maio/2012, p. 110-112.

10 LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo, Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 61. Cf. também: RANCIÈRE, J. Le concept d'anachronisme et Ia verité de I'historien, *L'Inactuel,* n. 6, 1996, pp. 67-68;

11 HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva.* S. Paulo, Centauro, 2006, p.172.

12 Mt 16, 18-19. In: *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo, Paulus, 2006.

Pedro podia arrogar-se o poder sobre ambas as esferas governamentais, contidas na alegoria dos dois gládios. O Príncipe dos Apóstolos recebera de Cristo as duas espadas: a espiritual, para o seu uso, quer dizer – do *sacerdotium* – e a temporal, a seu serviço. Ora, quem reinava no mundo no lugar de Cristo era o papa. No século XIII este simbolismo chegou ao seu ápice com as ideias de Inocêncio III (1198-1216), que a partir de seu papado tornou-se *verus minister Christi* e não mais representante de Pedro na Terra.

Para os hierocratas, a espada temporal estava submetida à espiritual, pelo fato daquela não garantir ao homem a salvação. Sendo assim, o detentor do poder secular tinha – ou pelo menos devia ter, segundo esta ótica –, por finalidade, levar o homem ao bem comum no plano terreno e o papa ao bem comum eterno no plano espiritual[13].

A partir do século XIII, generalizou-se entre os reinos cristãos a concepção de que a autoridade última do rei repousava no consentimento do povo e não na figura do imperador. Este passa a ter um poder figurativo no interior da Cristandade, pois, conforme Raquel Kristch, "os costumes e as instituições, expressões do consentimento popular, não requeriam autorização superior". [14] Desta forma, o poder dos reis passava a ter origem apenas e tão somente em Deus, que o transmitia ao povo. Dessa forma, os governantes não tinham mais de prestar contas senão ao Senhor. Observamos nesse processo um movimento do poder civil no sentido de libertar-se – tanto de *iure* quanto de *facto* – da tutela da Igreja em assuntos temporais. Todavia, é preciso relativizar este processo, visto que as relações entre o clero e a coroa requeria uma série de dispositivos, que ia além da tentativa da construção do que se convencionou chamar posteriormente de Estado laico em relação à Igreja.

Esse processo de maturação das novas competências régias procurava afirmar o monarca como cabeça da comunidade política, como instância suprema do poder e da jurisdição no âmbito temporal, cujo aparato jurídico passou a se basear na doutrina política, amparada no direito romano, fortalecido por meio da produção veiculada nos centros de saberes e nas universidades. [15]

Na Península Ibérica, por exemplo, os juristas de Afonso X, o Sábio, de Castela (1252-1284), nas *Siete Partidas,* apropriaram-se desse arcabouço teórico, somado à teoria política de Aristóteles, encontrada na *Política*[16], e aplicaram-no aos seus respectivos reinos. A frase que

13 SOUZA, Armênia Maria de. A sociedade medieval no Estado e pranto da Igreja de Álvaro Pais, Bispo de Silves (1270-1349). 243 f. 1999. Dissertação (de Mestrado), Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

14 KRITSCH, Raquel. *Soberania:* a construção de um conceito. São Paulo, Imprensa Oficial, 2002, p. 381.

15 VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP, Edusc, 2001.

16 ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue (português-grego) com tradução directa do grego. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, Vega, 1998.

melhor expressou aquela concepção foi *rex est imperator in suo regno* (o rei é imperador em seu próprio reino). O desenvolvimento, por exemplo, do Estudo Geral favoreceu esse processo e veio ao encontro de uma concepção preclara do rei acerca da importância do saber para o engrandecimento do reino; o que também ocorreu mais tarde em Portugal, durante o reinado de D. Dinis (1279-1325). A fundação do *Estudo Geeral* em 1290 significou alterações profundas nas estruturas governamentais portuguesas; se a princípio não foram perceptíveis, seguramente fomentou mudanças em períodos posteriores, como o de D. Afonso IV.

Considerado pela historiografia, de uma maneira geral, como um rei que empreendeu um processo de centralização do poder, podemos ponderar a partir daí informações que nos permitem assinalar que o *Estudo Geeral,* fundado pela coroa, foi de grande importância no movimento de centralização que se queria executar. Com efeito, há de se ressaltar que em Portugal a força mantenedora da realeza era premida a negociar, à sua maneira, com outras forças, nem sempre favoráveis ao rei, como a nobreza e o clero.

Nesse processo, entre a doutrina política e a eclesiástica estabeleceram-se relações estreitas respaldadas pelos poderes espiritual e temporal. Essas afinidades na Península Ibérica consolidaram-se pela própria imagem que o rei ibérico tinha de si. Ao mesmo tempo em que havia um discurso eclesiástico construído com base na representação de um governante fiel e protetor da Igreja[17], como a imagem do rei cristianíssimo francês, historicamente essas relações se apresentam bem mais conflituosas e complexas, não só entre os reinos ibéricos de Leão e Castela e Portugal, mas também em outras partes da Europa.

Dessa forma, parece haver o reforço da imagem religiosa e política que identificava o rei como um representante de Deus, [18] e a busca pela soberania, um poder atribuído pela vontade divina. Ernst Kantorowicz explica o aparato simbólico dessa representação do rei como cabeça da comunidade cristã e suas inter-relações com a doutrina eclesiástica, já que o governante aparece como portador da dupla personalidade régia, uma humana e outra divina.[19] O Antigo Testamento passou a ser a mais importante referência simbólica do poder

17 MARIN, José M. García. La doctrina de la soberania del monarca (1250-1700). *Fundamentos: Cuadernos Monográficos de Teoria del Estado, Derecho Público e Historia Constitucional,* Oviedo, n. 1, pp. 21-86, 1998. p. 21-22.

18 SORIA, Jose Manuel Nieto. Imagenes religiosas del rey y del poder real en Castilla del siglo XIII. *En la España Medieval*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n. 5, t. 5, pp. 709-729, 1986, p. 715.

19 "Sem dúvida, a representação do Príncipe como um símile ou executivo de Deus era uma ideia sustentada pelo antigo culto ao monarca, bem como na Bíblia. Daí por que os títulos e metáforas de Deus podem ser encontrados em todos os séculos da Idade Média". KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 73.

régio para o Ocidente Medieval, sobretudo por oferecer representações religiosas concernentes ao poder, a partir da reflexão sobre os bons e maus governantes. [20]

No caso de Portugal a procedência e a legitimidade do poder régio ancoravam-se na tese da origem divina do poder, salvaguardada pelos súditos. Essa premissa, num plano geral, como apontamos, ligava-se à teoria do poder político, contida nas Sagradas Escrituras, como por exemplo, a *Carta de Paulo aos Romanos*, 13, 1-7[21] e na 1ª *Carta de Pedro*, 2, 13-15[22], cujo estudo e interpretação passaram a ser realizados por juristas, não mais vinculados somente ao poder eclesiástico, mas que compunham um *corpus* à serviço da coroa e dos interesses políticos do rei. Nas fontes portuguesas encontramos a máxima *rex gratia Dei*. [23] A noção de que o rei governava pela graça de Deus e por Ele fora instituído no seu encargo, foi elemento de justificativa para muitas ações governativas de D. Afonso IV, como veremos a seguir.

D. Afonso IV e a acepção de poder

Afonso IV, a exemplo do pai procurou consolidar o poder régio, por meio do estudo e aplicação do direito romano. Nesse aspecto conquanto não tivesse a cultura letrada do seu progenitor [24], cercou-se de juristas e de estudiosos do Direito romano e eclesiástico. Foi um

---

20 SORIA, Jose Manuel Nieto. Imagenes..., *op. cit.*, 1986, p. 713. SOUZA, Armênia Maria de. *Os pecados dos reis:* a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e pranto da Igreja e no Espelho dos reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1349). 200 f. 2008.Tese (de Doutorado), Brasília, Programa de pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2008.

21 "Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício".

22 "Sujeitai-vos a toda a instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus para a punição dos malfeitores e para o louvor dos que fazem o bem, pois esta é a vontade de Deus que, fazendo o bem, tapeis a boca à ignorância dos insensatos. Comportai-vos como homens livres, não usando a liberdade como cobertura para o mal, mas como servos de Deus."

23 Neste sentido, para além das Crônicas régias portuguesas que abarcam todos os governantes de Portugal desde D. Afonso Henriques, indicamos códices documentais como: o *Livro das Leis e Posturas*, *Monarquia Lusitana, Chancelarias* régias, dentre outros, onde esta máxima é presente. Cfr., também: PAES FILHO, Flávio Ferreira. *A práxis político-administrativa nos textos legais dos monarcas portugueses (séculos XIII-XIV)*. 2008. 370 f. Tese (de Doutorado) - Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), Porto, 2008.

24 Boa parte da historiografia sobre assunto ressalta o caráter bélico de Afonso IV, como consta da obra: ELOGIOS DOS REIS DE PORTUGAL com os mais verdadeiros retratos que se puderão achar. Ordenados por Frey Bernardo de Brito Chronista G. e monge da Ordem de São Bernardo. Dirigidos ao Catholico Rey Dõ Felipe terceiro do nome. Lisboa, Craesbeck, 1603. "El Rey dom Afonfo a que por fua condição & vigor de animo, chamarão o Brauo [...]". Fato é que sua obra vincula-se mais aos aspectos legislativos do que literários.

rei itinerante, instalando cortes em várias cidades do reino e nelas aplicando a justiça. Buscou realizar uma política de consolidação de seu papel de juiz supremo do reino, instituindo-se simbólica e representativamente como cabeça, "[...] *alma e coraçom de seu pobo*".[25] Em relação a simbologia que carrega a ideia da cabeça e da alma do corpo social, deve tê-las colhido, dentre outras fontes, de seu bisavô D. Alfonso X, o Sábio de Castela, o qual se concebia como cabeça do reino e senhor natural de todos os súditos, cabendo-lhe "[...] amparar y guardar y enderezar el reino de donde él es alma y cabeza y ellos, os miembros". [26] Entretanto, cabe ressaltar, que o bisneto acrescentou a este conjunto de metáforas o *coração*, trazendo uma nova perspectiva alegórica acerca do que representavam estes órgãos para o imaginário político-religioso à época.

A partir deste excerto, reiteramos que o processo de autonomia política em Portugal, a exemplo de seus antecessores, deu-se de forma precoce, e Afonso IV continuou uma política de afirmação da autoridade régia, como é factível conferir na *Hordenaçom primeira*, o qual narra que os reis são:

> [...] postos cada huum em seu rregno em lugar de Deus sobre sas Jentes pera as manterem Justiça E com uerdade E dar a cada huum o seu direito [...] porque el Rey he hum que deue fazer Justiça E em ell Jaz deuem seer huus com ell dessy porque he cabeça do seu Regno. [...] *e enderençar o rregno onde ell He* ***alma e cabeça e nembros.*** [27]

As referidas metáforas podem ser interpretadas de diversas formas, mas alegoricamente, a cabeça comanda o corpo; dessa forma, o monarca era e/ou concebia-se como o condutor do seu reino. O coração, o órgão responsável pela vitalidade humana, porque bombeia e envia sangue para todas as partes do corpo, simbolicamente, é o depositário das expectativas, alegrias, tristezas e angústias humanas. Em razão disso, a figura do rei que caminha por todo seu reino e o administra com justiça equivale, analogamente, a alegoria do sangue bombeado pelo coração.

Já a alma ligava-se ao corpo; todavia era superior a ele. Para o bispo de Hipona, a alma era uma criação divina, "[...] dotada de razão, apta a reger um corpo". [28] A simbologia implícita

---

25 HORDENAÇOM PRIMEIRA. In: *ORDENAÇÕES Del-Rei Dom Duarte*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 310.

26 ***LAS SIETE PARTIDAS*** del Rey Don Alfonso **c**on las Variantes de más Interés y con la Glosa de Gregorio López, Vertida al Castellano y Estensamente Adicionada, con Nuevas Notas y Comentarios y unas Tablas Sinópticas Comparativas, sobre la Legislación Española, Antigua y Moderna. *In*: Ignácio Sanponts y Barba; Ramón Martí de Eixala; José Ferrer y Subirana (orgs.). Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844. 4 t. PARTIDAS, II, cap. 1, ley 5.

27 HORDENAÇOM PRIMEIRA... , *op. cit.*, p.310-311.

28 AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Sobre a potencialidade da alma.* Petrópolis, RJ: Editora 34, 1997, p.67.

nas palavras de D. Afonso nos faz refletir sobre a concepção de poder de governantes que buscavam reger seu senhorio para o bem comum. Contrapondo-se a imagem de um rei belicoso e de caráter apenas legislativo, mas, entendendo-se como *primus inter pares,* superior a qualquer outro segmento, inclusive o clero. Sendo assim, questionamos: de que forma Afonso IV utilizou tais metáforas?

No caso do conceito de *alma* – para homem medieval – esta perpassava uma estrutura escatológica, que dizia respeito ao estudo das "realidades últimas" (*éschata*), que no âmbito da redenção dos homens remetia ao conceito de esperança numa vida além da morte e o castigo ou bem aventurança eternas em locais como Inferno ou Paraíso.

Para Agostinho a alma possuía uma natureza própria, era, portanto, um ente e por ter este *status* considerava-o mutável e não eterno.[29] Entretanto, mesmo não sendo eterna, a alma era imortal, pois sua substância fazia parte do plano espiritual e não carnal e, por isto, era invisível. Todavia, qualquer que fosse o estado da alma, apesar de sua mutabilidade, queda ou imperfeição, ela não perdeu, para Agostinho, a sua condição incorpórea. Ou seja, para o bispo de Hipona, a alma sempre foi superior ao corpo, dada a sua natureza. Conforme suas palavras:

> Assim, pois, qualquer alma vale mais do que todo ser corporal, e nenhuma alma pecadora, seja qual for a profundidade de sua queda, por mudança alguma, torna-se jamais um corpo. Nem se pode retirar-lhe nada da perfeição que faz dela uma alma. Portanto, ela conservará sempre sua superioridade sobre o corpo[30].

Concordamos com Armando Luís de Carvalho Homem que Afonso IV inova [31] ao utilizar a metáfora do coração[32], não só em relação a Castela, mas, também a outros reinos da

---

29 Utilizamos aqui a seguinte tradução: AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *De Trinitate.* Lusosofia. Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2008. Cotejada da edição: SANTO AGOSTINHO. *De Trinitate/ Trindade.* Prior Velho, Paulinas Editora, 2007. Cap. IV, 1, 3; IV, 18,24.

30 AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *O Livre-Arbítrio.* São Paulo, Paulus, 2001. (Patrística, 8). Liv. III, cap. 5,16).

31 HOMEM, Armando Luís de Carvalho. Rei e "estado real" nos textos legislativos da Idade Média Portuguesa. *En la España Medieval*, Universidad Complutense de Madrid – Departamento de História Medieval, v. 1, n. 22, pp. 177-186, 1999. "Cabeça, alma e coração, ao Rei caberá assim assegurar o "serviço de Deus", ideia frequente a partir já de 1303; serviço esse que se traduzirá na guarda do direito, da verdade, da justiça, da paz e da concórdia, noções presentes em diversos textos normativos entre 1324-1340, e que não carecem de paralelo num contexto peninsular".

32 Inúmeras são as representações metafóricas do coração nas diversas culturas, interessa-nos aqui apenas algumas referências acerca das representações deste órgão para os cristãos. Em Hb 8, 10, o coração significa o ponto de partida de todo o agir humano: "Eis a aliança pela qual ficarei unido ao povo de Israel, Porei minhas leis na sua mente, e as inscreverei no seu coração"; Rm 5, 5: "E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado"; Notamos cada vez mais a introjeção da ideia do coração como um órgão da religião cristã, da religação do homem com Deus, conforme Ef 3, 17, "[...] que Cristo habite pela fé em vossos corações e que sejais arraigados e fundados no amor". No período que se convencionou chamar de Idade Média, a metáfora do coração passou a representar cada vez mais o amor (*caritas*). As representações

Europa, podendo ser entendida, a partir, por exemplo, do que ela significava para Agostinho de Hipona, ou seja, consistia na própria condição do homem, uma vez que era no coração que o homem devia encontrar a resposta para a sua integridade característica, pois era neste local – expressão de um espaço abstrato propulsor de uma interioridade magnânima – e via da inteligência (*logos*), [33] onde ele podia se autocompreender "[...] onde sou o que sou [...]", [34] porquanto tudo o que está longe, fora, não pode demonstrar o que é o homem como o faz o seu espírito[35]. Essa concepção se deve ao fato de que o coração denotava "[...] uma disposição ou vontade racional intelectiva do espírito". [36] O uso metafórico do coração leva-nos a ideia de um saber ou *ratio* que, não obstante pertença ao plano simbólico, enquanto órgão está ligado às demais partes do corpo físico; sendo assim, não é independente dos demais membros, embora ocupe nele um espaço interior e central.

Não é possível dimensionar o alcance dessas metáforas no pensamento político de Afonso IV, mesmo porque não foram assinalados escritos filosóficos elaborados por ele; todavia, no plano político ele chamou a si a responsabilidade de ser para Portugal, naquele momento, a cabeça, a alma e o coração, simbologias atinentes a um rei justo e cristão. Quiçá, por esses motivos, ele desejasse tomar o exercício da justiça para si, o que em muitos aspectos acabou por realizar, levando a cabo uma aguerrida política com o clero e a nobreza. [37] Para ele a justiça era o apanágio do governante, conforme se depreende do *Livro das Leis e Posturas*:

> Porem nos Don Affonso Rey de Portugal e do Alguarve veendo e consijrando quanto bem e quanta prol naçe e uem da Justiça e entendendo tamanho encarrego aos Reys yaz em a ffazerem e sosteerem e em como dela an de dar rrecado a deus. quando se assy nom ffezese. E porque hua das cousas que asjnaadamente que aos Reys perteeçe e per Justiça tirar dantre eles buliço e desaçecego. [38]

---

iconográficas de Santo Agostinho, por exemplo, o apresentam com o coração flamejante ou trespassado por setas.

33 HENRIQUES, Fernanda. Maria Zambrano e as Metáforas do Coração. *Lusosofia*. Covilhã, Universidade da Beira Interior, pp. 1-19, 2012.

34 AGOSTINHO, Santo, bispo de Hipona. *Confissões*. 9. ed. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1977. Cap. X, 3,4.

35 AGOSTINHO, Santo, bispo de Hipona. *Confissões...*, op. cit. , cap. X, 16,25.

36 PIRATELI, Marcos Roberto. O conceito de homem em Santo Agostinho. VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais – I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais, **ATAS** da..., Programa de Pós-Graduação em Educação, Maringá, 2009, pp. 1-15.

37 COELHO, Maria Helena da C. O poder e a sociedade ao tempo de D. Afonso IV. *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6442.pdf>. Acesso em: Ago. 2010, p. 40.

38 LIVRO DAS LEIS E POSTURAS. Editado por Maria Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Direito, 1971, p. 284.

Georges Balandier ressalta que a lei devia ser criada por meio da intermediação entre o legislador e o povo. Nesse sentido, o poder de legislar foi conferido ao soberano e embora a lei humana fosse subordinada à lei divina, podia ser representada pela referência corporal. Nesse aspecto, o corpo físico se desenvolve por meio do embrião, submetido à cabeça. Assim também é o reino que nasce do povo e constitui um corpo místico, governado por um único homem.

Contudo, não podemos é mister ressaltar que assim como o coração garante a vida humana, a vontade do povo era vital para a manutenção do corpo político, pois dela emana energia para mover a cabeça do reino (o rei) e os outros membros que constituíam o corpo político. [39] Nessa perspectiva, a vontade do povo representa a união que exprime a vontade de Deus. Nesse aspecto, o corpo humano toma forma para designar o corpo político: o coração é o representante da vontade do povo e desempenha a tarefa de irrigar a cabeça que ilumina as ações do monarca; os nervos representam as leis cujo ofício é o de ligar os membros aos órgãos, para que eles tenham vida. O sentido metafórico, segundo a explicação de Balandier, evidencia que não há totalidade na submissão das partes (povo) em relação ao conjunto (poder real). [40]

Como ressaltado, para D. Afonso IV, como para seus antecessores mais próximos, o poder régio provinha diretamente de Deus, sem intermédio da Igreja. Por isso, o papa e seus imediatos, os bispos e o clero em geral, não deviam intervir nos assuntos temporais. Havia, pois, a necessidade de delimitar a esfera de atuação do poder eclesiástico. Desse modo, o clero devia restringir-se às atividades ligadas à vida religiosa. Como indica a *Ordenaçon Primeira,* todos aqueles que "[...] *dereitamente entendem cuydar devem que o rrey ou príncipe a que per deus rregimento He dado [...] rreconheçendo que o rregimento dos ditos rreinos que nos por deus He outorgad.* [41]

As leis provinham, portanto, do campo imaginário, para serem convertidas em *leis positivas*. Desta forma entendia-se a vontade divina relacionada à função do rei na ordenação provinda das Sagradas Escrituras. Nessa perspectiva, o monarca devia sempre pautar-se pelos vários ramos das virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e cardeais (justiça, prudência, temperança e fortaleza). Uma vez que na teoria política medieval o poder era concebido pela revelação divina e assentado no projeto de Deus para os homens. "*Toda Ley he huma invençom, e*

39 Cf. SOUSA, Cleusa Teixeira de. Os judeus nos reinados de D. Dinis e D. Afonso IV: uma análise da legislação portuguesa, nos séculos XIII e XIV. f. 170. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2012.

40 BALANDIER, Georges. *O contorno*: poder e modernidade. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997, p.27.

41 HORDENAÇOM PRIMEIRA..., *op. cit.*, p. 466-467.

dom de Deos, he ensinança de todollos sabedores, correção de todolos malfeitores volumptariosos com aspeito, e reguardamento comunal do Regno, ou Cidade [...]". [42]

Não obstante D. Afonso III ter sido um dos maiores responsáveis pelo processo de autonomia do poder régio em relação ao eclesiástico, esse processo veio a consolidar-se com D. Afonso IV. As condições em que se encontrava Portugal por ocasião do reinado de Afonso IV apresentavam um cenário bastante propício ao projeto político por ele engendrado, o que favoreceu a tomada de medidas mais efetivas em relação às jurisdições civis e criminais, várias delas destinadas aos bispados e aos mosteiros, e outras ordens religiosas, no sentido de demarcar não só as terras da coroa, mas também separá-las daquelas pertencentes à Igreja.

No que se refere aos privilégios laicos e eclesiásticos adquiridos em reinados anteriores, – como veremos mais adiante –, em muitos casos as *honras* [43] e os *coutos* [44] foram sancionados por meio de foros régios, portanto, contavam com imunidade legítima e com poderes plenos. No caso das terras coutadas, Afonso IV pretendia definir com precisão as competências que pertenciam ao gládio temporal e espiritual quanto à sua administração; todavia as medidas por ele impetradas geraram um contexto de contendas entre a coroa e os bispados, os quais defendiam o direito às imunidades eclesiásticas.

Nesse aspecto, um dos objetivos do rei foi garantir a cobrança dos direitos da coroa naqueles casos em que o clero detivesse senhorios pertencentes a ela. No entanto, no que se referia à pequena nobreza, composta por cavaleiros e escudeiros, que invadiam as terras das igrejas e dos mosteiros, como defensor da Igreja Afonso IV, frequentemente, legislou em favor da instituição eclesiástica.

É perceptível que a atuação de D. Afonso IV em relação ao clero esteve associada a duas vertentes: uma, por meio de uma política de demarcação de territórios, buscando deliberar sobre o que pertencia à coroa e ao clero; e outra determinando as competências do rei como juiz e legislador do reino, cujas principais funções consistiam em delegar funcionários para julgar causas, demandas e queixas geralmente apresentadas em Cortes ou nos *Concelhos*; emitir sentenças contra réus e delituosos diversos, inclusive os clérigos que extrapolassem suas funções; além disso, ordenar e subordinar as demais instâncias de poder existentes no reino, especialmente o episcopado, o clero regular e o poder jurisdicional da nobreza.

---

42 ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Livro 1, p. 5.

43 As cartas de doação de terras privilegiadas a nobres e ricos homens deram origem ao termo Honras.

44 As cartas de doação de terras às igrejas e mosteiros passou intitularem-se *Cartas de Couto*, enquanto essa terra privilegiada se chamava Couto, sendo o donatário habilitado a cobrar certas prestações; por sua vez, os que habitavam dentro do perímetro do couto ficavam isentos da jurisdição régia e escusados da hoste, fossado, peitas e outras obrigações. Cf. DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. Na variedade dos foros, a singularidade dos coutos beneditinos: generosidade régia e poder monástico. *Revista de Guimarães*, n.º 106, pp. 275-297,1996.

Entretanto, é preciso reiterar o papel que o clero letrado desempenhou junto aos monarcas desde o processo de cristianização dos reinos germânicos, no que se refere à acepção teórica do poder régio, tanto a nível espiritual, quanto temporal, constituindo-se, muitas vezes, num instrumento eficaz na orquestração do aparelho "burocrático e na sua disciplinarização". [45]

Como afirmamos, os reis portugueses em muitas ocasiões entraram em choque com as pretensões do clero, detentor de privilégios, poder e influência, mas, no caso em estudo, viu-se diante de um governante munido de autoridade judicial e militar para impor-lhes o que ele entendia por justiça, visando expandir suas competências ou, ao menos, manter as prerrogativas adquiridas pelos seus antecessores.

As imunidades eclesiásticas: As intromissões régias nos bispados

Um dos fatores causadores de vários conflitos entre os reis portugueses e o clero consistia na concepção jurídica de *imunidades eclesiásticas*. Durante a história da formação da Igreja enquanto *instituição*, especialmente a partir da união com o Império Romano (Constantino I e o I Concílio de Nicéia de 325), as relações entre o poder temporal e espiritual ganharam nova configuração. Um dos documentos principais, mesmo que forjado – a *Donatio Constantinii* – assegurou ao clero a atribuição de um caráter de verdade em relação ao documento, o qual foi utilizado recorrentemente no discurso memorialista hierocrático, cujo propósito era legitimar os privilégios concedidos aos imperadores, reis e nobres em geral.

A partir do século XII, três compilações feitas pelos glosadores ganharam peso no que se refere à autoridade papal e episcopal: O Decreto de Graciano (1140); [46] as Decretais do papa Gregório IX (1234) [47] e o *Liber Sextus* (1298) [48] do Papa Bonifácio VIII (1294-1303). Conforme salientado anteriormente, após esse período ocorreu o fortalecimento das monarquias e, consequentemente, o poder do monarca, fazendo com que a Igreja tivesse que munir-se cada vez mais de um corpo jurídico profissional em defesa da *plenitudo potestatis*

45 PAES FILHO, Flávio Ferreira. *Op.cit.*, 2008.

46 *DECRETUM MAGISTRI GRATIANI.* FRIEDBERG, Emil (Ed.). Leipzig: Bernhard Tauchnitz - Repr. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1879. 2 v. Disponível em: <http://medievalsourcesbibliography.org/sources.php?id=2146115869>. Acesso em: jun. 2012.

47 *DECRETALIUM D. GREGORII PAPAE IX*. Disponível em: <www.thelatinlibrary.com>. Acesso em: maio 2007.

48 SEXTUS DECRETALIUM LIBER per Bonifacium Octavum Pontificem. In: Concilio Lugdunensi editus. Parisiis apud Gulielmum Merlin in ponte Numulariorum (et.al.). Anno Domini MDLIX (1559). Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=JjpFDnB9Q08C&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: jun. 2008.

que teve como garante, em parte, o direito canônico, que assegurava os argumentos necessários para a defesa das imunidades, foros e privilégios eclesiásticos. [49]

Esse complexo processo foi gestado desde os primórdios da Igreja que, por meio do recebimento de doações públicas e privadas, fez com que ocorresse certa amalgamação entre o que era da alçada dos eclesiásticos e o que era atinente ao poder temporal. Em face disso, levou à concessão da imunidade pessoal aos clérigos e, igualmente, aos senhorios da Igreja e trouxe implicações às relações de poder e mando com os súditos, visto que as autoridades religiosas acabaram por assumir tarefas que pertenciam ao gládio temporal, como a jurisprudência, a aplicação de penas, administração de territórios, etc...

Para melhor elucidar esse processo, ilustraremos com o exemplo da diocese de Braga, antiga *Bracara Augusta*, com a qual Afonso IV teve um de seus entreveros mais atrozes. Em 1071, restaurou-se a antiga diocese de Braga, que abrangia em termos geográficos quase todo o norte de Portugal e, à época, ultrapassava as fronteiras com o Reino de Leão. Por meio de uma investidura canônica concedida ao primeiro bispo da Diocese então restaurada, D. Pedro (1071-1091), ele e todos os seus sucessores passaram a ter jurisdição eclesiástica, ou seja, a faculdade de governar os súditos enquanto componentes de uma sociedade perfeita, [50] tanto no âmbito espiritual – e no foro interno no que se refere às atividades religiosas –, quanto no governo diocesano, incluindo o poder de julgar, no foro externo (associado ao direito de poder indicar uma jurisdição pertencente a uma comarca).

Esta situação jurídico-canônica, que vigorou desde 1071, foi parcialmente ampliada pelos Condes D. Henrique de Borgonha (1066-1122) e D. Teresa (1080-1130) – pais de Afonso Henriques – que em abril de 1112 elevaram a cidade de Braga a sede da Arquidiocese e o seu termo (todas as terras circunvizinhas) à condição de "senhorio", abdicando, em favor do arcebispo Maurício Burdino (1109-1118) – terceiro arcebispo de Braga – e seus sucessores, de todos os seus direitos judiciais, militares e fiscais, transformando-a numa terra imune ao poder secular.

Esse jogo de poder entre a nobreza e o clero ocorreu igualmente durante o governo de D. Afonso Henriques, que em troca do apoio militar do arcebispo à época, D. Paio Mendes (1118-1137) – para além de compensações diversas –, ampliou ainda mais a área do senhorio bracarense, concedendo-lhe o privilégio de exercer o cargo de chanceler do rei. É preciso enfatizar que tanto os condes portucalenses, quanto D. Afonso Henriques, primeiro rei de

[49] Cf. MALACARNE, C. A reconventio: uma exceção canônica. *OPSIS,* Catalão, v. 12, n. 2, p. 247-268, jul./dez. 2012.

[50] MEMÓRIAS PARA A HISTÓRIA DAS INQUIRIÇÕES dos primeiros reinados de Portugal. Lisboa, Imprensa Régia, 1815. Memória VI, secção I, p. 122 segs.

Portugal, necessitavam do apoio jurídico e intelectual dos clérigos, inclusive para a emissão da chancelaria régia, pois não havia ainda, àquela altura, um corpo de legistas suficientemente capazes para ser absorvido pela Coroa.

Essa política de *cartas de concessão de couto* em favor das Sés diocesanas, cabidos (conjunto de clérigos) e catedrais e, em especial, as instituições monásticas, como as ordens beneditina, cisterciense e agostiniana, recebiam a outorga por meio de cartas de foral[51]. Cartas de doações de cunho ainda simples – se comparadas ao *corpus* legislativo português que surgiria nos séculos posteriores –, pelas quais os outorgantes abdicavam das suas prerrogativas perpetuamente em favor dos destinatários. [52] Com a concessão de cerca de 220 cartas de couto, que coincide com o final do reinado de Sancho I (1211), os condes portucalenses e os primeiros reis de Portugal transformaram o centro-norte do Reino num mosaico de senhorios e terras imunes à autoridade e à intervenção direta do Rei e dos seus oficiais, como futuramente ocorreria com a legislação de D. Afonso IV para os Arcebispados de Braga, Lisboa, Coimbra, Viseu e Porto.

Dado este exemplo, registra-se que, nos diversos níveis sociais, a visão do rei e dos senhores das comunidades eclesiásticas contrapunha-se à convicção de certos representantes da Igreja que declaravam ter direito inalienável a todas as propriedades que lhes foram doadas ou entregues para administração. Assim, opunham-se às investiduras dos bispos e abades por leigos, já que esta instituição estava muitas vezes ligada a um pagamento em

51 As primeiras cartas de foral eram, fundamentalmente, contratos agrários com o objetivo de povoamento, pelo que muitos forais se encontram na base da formação de núcleos populacionais autônomos. As cartas de foral eram concedidas pelo Rei ou por um senhor, laico ou eclesiástico, a uma terra, estabelecendo as normas a seguir pelos habitantes entre si e em relação à entidade outorgante. Trata-se, na realidade, de uma carta de privilégio, e não existem grandes diferenças entre as concedidas pelo rei e as outorgadas pelos senhores, particulares ou eclesiásticos. A atribuição de forais a concelhos, novos ou já existentes, feita pelo Rei, nos séculos XIII e XIV, pressupunha um movimento das próprias populações no sentido de se libertarem das leis e da justiça senhorial. Muitas vezes o foral concedido a uma terra tomava-se como modelo outros, com ou sem alterações, o que justifica a possibilidade de criação de tipologias. Ao longo do século XV, o fortalecimento do poder real e as leis gerais levaram ao declínio das instituições concelhias, pelo que os forais perderam a sua anterior importância, ficando reduzidos a simples listas de tributos dos municípios. Com a reforma manuelina, os forais tornam-se, praticamente, uma atualização dos privilégios e dos encargos das localidades. Cf. DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. Na variedade dos foros, a singularidade dos coutos beneditinos: generosidade régia e poder monástico. *Revista de Guimarães,* n. 106, 1996, pp. 275-297.

52 José Marques cita os seguintes exemplos: carta de couto de Faiões, em Chaves, datada de 25 de Julho de 1141: "Ita quod vos habeatis in pace quod ad me pertinebat in eo jure perpetuo", ou a do couto do Mosteiro de Vila Nova de Muía, concedida por D. Afonso Henriques, em 15 de Fevereiro de (1140-1141): "quantum ego ibi habeo et ad regiam pertinet potestatem" constituindo ainda bons exemplos do que estamos a demonstrar a doação e coutamento da vila rústica da Vinha (Viana) a Sé de Tui, em 31 de Outubro de 1137: "et quicquidadiura perfinet regalia", e o disposto na doação da terra de Regalados a Sé de Braga, em 20 de Julho de 1130: "Do atque concedo vobis prenominatis illam hereditatem supra dictam cum omni suo iure intus et exterius quicquid ad regem pertinet". Cf. MARQUES, José. A influência das bulas papais na documentação medieval portuguesa. Porto: *Revista da Faculdade de Letras - História*, universidade do Porto, v. 13, p. 25-62, 1996. Disponível em: <http//:ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2156.pdf>. Acesso em: jan. 2008, p. 7

dinheiro; a investidura por leigos, comum nos reinos ibéricos como Portugal e Castela, era identificada pelo clero como simonia.

Diante das pretensões políticas dos monarcas, nos séculos XIII e XIV, em Portugal, deflagrou-se um combate pela *Libertas Ecclesiae,* que contou com a defesa de D. Egas Viseu, [53] durante o governo de D. Dinis e no governo de D. Afonso IV, o arcebispo de Braga, e os bispos do Porto, de Viseu e do Algarve. Como Afonso IV se colocou diante da posição do clero?

A resposta à questão é complexa e faz parte do que propomos investigar doravante, uma resolução para esta pergunta encontra-se no estudo das relações entre os poderes temporal e espiritual como pontuamos inicialmente neste artigo. Para os hierocratas a autoridade do papa abrangia qualquer causa, tanto no âmbito secular quanto religioso. Dessa *auctoritas* derivava o poder de nomear e depor os reis e príncipes deste mundo, além de dispensar os súditos do juramento de fidelidade aos monarcas. [54]

Em Portugal, como noutros reinos peninsulares, cuja legislação teve forte influência da documentação eclesiástica, esta serviu de modelo para leis posteriores realizadas pelos assessores da cúria régia. Em tese, o direito canônico passou a ser tomado como direcionador da sociedade, uma ferramenta para soluções de problemas quotidianos, como os que envolviam usura, laços de parentesco, juramentos e, principalmente para gerir os assuntos ligados ao foro ou imunidade fiscal e judicial do clero, o que vinha a constituir a chamada *Liberdade Eclesiástica*, herdada da interpretação que os juristas deram ao Código de Justiniano (527-565).

Acerca da questão em estudo, as relações entre os reis e a Igreja nem sempre foram amigáveis, citemos, como exemplo, a excomunhão de Frederico II (1220-1250), Imperador do Sacro Império Romano Germânico. Em Portugal, destaca-se a deposição de Sancho II, pela bula *Grandi non immerito,* outorgada pelo Papa Inocêncio IV. Esta bula apontava para um caso incomum, pois o rei foi considerado incapaz de governar. Neste exemplo, Inocêncio IV fez uso de uma matriz discursiva visando edificar uma imagem negativa do governante, ou seja, criando um arcabouço argumentativo para ressaltar a incapacidade do monarca em aplicar a justiça.

---

53 Cf., a tradução da *Suma* no artigo de: SOUZA, José Antônio de C.R. de. Dom Dinis, Dom Egas de Viseu e a *Suma* sobre a liberdade eclesiástica. *Itinerarium,* ano LVIII, n. 203, pp. 373-425, maio-ago. 2012. Neste artigo o autor apresenta além do artigo tratando dos problemas entre o clero e a realeza acerca das Concordatas propostas por D. Dinis, esta é a tradução mais recente da *Suma Libertas Eclesiae* de D. Egas de Viseu.

54 LENZEMWEGER, Josef (et al). *História da Igreja Católica*. S. Paulo, Loyola, 2006, p. 129-130.

Com seu avô D. Afonso III ocorreu o interdito ao reino, herança deixada a D. Dinis, o qual durante anos realizou várias concordatas[55] com o clero e a Santa Sé, ordenando a seus embaixadores que garantissem que as infrações cometidas contra as normas canônicas não mais ocorressem em seu reino. Apesar destes conflitos, não é possível afirmar que a Coroa não respeitasse *o privilégio e o foro* eclesiástico; todavia, com D. Dinis houve a imposição de restrições em terras reguengas e foreiras.

A concordata de 1289 foi uma das mais polêmicas, pois de um lado o rei não queria dispor dos bens da Coroa e, de outro, se corria o risco de o reino de Portugal sofrer novamente com a excomunhão e a interdição. Nesse conturbado processo, a Santa Sé acabou por admitir certos costumes que remontavam ao período que se convencionou chamar de Reconquista, para que se chegasse a um bom termo, embora isto não tenha ocorrido em relação a todas as queixas; diziam que o rei detinha autoridade sobre todos os direitos, igrejas e propriedades e que os clérigos deviam responder perante seu juiz eclesiástico. O teor do documento, que foi retomado por D. Afonso IV, deixa claro a sua política intervencionista nos assuntos eclesiásticos.

> Mais porque os Reyx, donde vem o dito Rey, ouverom de direito sempre, e de custume, que tambem Clerigos, como Leigos, que lavram as possissões fiscaaes feidatarias, ou regueengas, devem a responder, e acustumarom sobre taaes possissoões, e coutos dellas em sa Corte, ou dante outro Juiz Sagral, quer ElRey, que esto se faça, e que esto se guarde tambem a elle, como a seus Socessores. Aquesta responsom louvam os Prelados, e outorgam.[56]

O que foi indicado até agora levou-nos a outra reflexão interessante sobre a monarquia portuguesa e sua busca pela autonomia do poder, haja vista que os reis portugueses tornaram-se vassalos da Santa Sé desde 13 de Dezembro de 1143, por meio da Carta *Claves Regni Coelorum* (as chaves do Reino dos Céus) ao Papa Alexandre III (1159-1181). D. Afonso Henriques, necessitando do apoio do papado para se libertar da tutela do reino Castelhano, optou por enfeudar o reino, conforme o texto da missiva:

> Por isso, eu, Afonso, por gaça de Deus Rei de Portugal, prestei homenagem ao Papa, meu Senhor e Pai, nas mãos do Cardeal diácono D. Guido, Legado da Sé Apostólica. Constituo, pois, a minha terra como censual de S. Pedro e da Santa Igreja de Roma, com o tributo anual de quatro onças de oiro, e disponho que

55 O texto das Concordatas de D. Dinis pode ser cotejado no LIVRO DAS LEIS E POSTURAS. Editado por Maria Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Direito, 1971. Cf. ainda: CONCORDATAS de D. Dinis. In: ANDRADE, Fortunato de Almeida Pereira de. *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora, 1967. v. 4.

56 Cf. ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Liv. 2, cap. 1, art. 35.

> todos quantos, depois de minha morte, obtiverem esta terra paguem anualmente o mesmo censo a S. Pedro. [57]

Neste documento, assumiu-se ainda como verdadeiro *Milites Petri* e do *Pontifex* romano e exigia, por outro lado, que se respeitasse a dignidade e honra daquela terra e que, como vassalo da Santa Sé e de seus legados, não admitia intromissões do poder de qualquer senhorio eclesiástico ou secular.[58] A intenção de Afonso Henriques era concretizar a política de ruptura com o Imperador de Leão e Castela, uma clara violação do acordo concedido na Conferência de Zamora. Por isso, este momento foi um dos mais decisivos para a Independência de Portugal.

Segundo consta, a carta foi escrita por D. Afonso Henriques e confirmada pelos bispos D. João Peculiar, arcebispo de Braga (1139-1175), D. Bernardo, bispo de Coimbra (1128-1147) e D. Pedro Pitões (1145-1152), bispo do Porto. A missiva continha três elementos essenciais. A prestação de vassalagem ao Papa, a promessa de pagamento anual de certa quantidade de ouro e o pedido de proteção direta da Santa Sé, especialmente para evitar o exercício do poder de quaisquer senhorios eclesiástico ou seculares no recente reino português[59].

À parte isto, e dando seguimento ao que propusemos no contexto em que D. Afonso IV se encontrava o reino de Portugal já havia estabelecido fronteiras com os reinos vizinhos; a coroa já contava com um aparato legislativo que lhe propiciava governar amparado por um corpo de juristas. Dessa forma, diante dos abusos jurisdicionais tanto dos senhorios laicos, quanto dos eclesiásticos, já no início de seu governo impôs uma série de *inquirições,* a fim de demarcar o seu poder, devido à fragmentação do domínio das comarcas que impedia a sujeição dos súditos a uma mesma autoridade central, além de possibilitar situações de abusos e limitar a jurisdição régia, especialmente nos concelhos, mosteiros e cabidos catedralícios e sés episcopais.

Assim, D. Afonso IV outorgou medidas obrigando todos os titulares de terras isentas a apresentarem os títulos de posse, para avaliação dos corregedores régios, com o fim de confirmar a legitimidade das cartas de forais, incluindo-se aí os mosteiros, ordens militares e religiosas. *O chamamento geral*,[60] como foi denominado, foi levado a cabo, durante anos por

---

57 CLAVES REGNI de D. Afonso Henriques ao Pontífice Romano. *Revista Centenários*, n. 18, ano II, p. 1, jun.1940.

58 Cf. AMARAL, Diogo Freitas. *Afonso Henriques Biografia.* Braga, Círculo de Leitores, 2000.

59 Cf. MARQUES, José. A influência das bulas..., *op. cit.*, 2008.

60 MARQUES, José. D. Afonso IV e as jurisdições senhoriais. II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval, *ACTAS*..., 1. ed. v. 4, pp.1527-1567, 1990, p. 1534; SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e. *D. Afonso IV (1291-1357).* Lisboa, Temas e Debates, 2009. Coleção Reis de Portugal, p. 150.

uma equipe de funcionários régios, sobressaindo entre eles o ouvidor João Eanes de Melo e Domingos Pais de Braga.[61]

Este *Edicto* ou *Chamamento Geral* é também mencionado nas *Ordenações afonsinas*,[62] nas *Ordenações Manoelinas*,[63] e na *Monarchia Lusitana;*[64] estas fontes atribuíram-no ao início do reinado afonsino, portanto, pelo ano de 1325. Entretanto, cremos que este processo ocorreu com mais efetividade em 1334, porque os registros históricos não mostram relatos de sentenças proferidas em execução nos anos iniciais do governo de D. Afonso. [65] Mesmo porque, como alegamos o período em que este rei principiou o seu governo, foi marcado por uma política ostensiva em relação aos irmãos bastardos e os membros da nobreza e do clero que haviam ficado ao lado do pai por ocasião da guerra civil de 1319-1324.

O Livro IV, da *Chancelaria de Dom Affonso IV*, expõe o teor do Chamamento Geral nestes termos:

> D. Affonso pela graça de Deus Rey de Portugal e do Algarue. A quantos esta carta virem ffaço saber, que eu polas Comarcas do meu Senhorio mandey fazer e pubricar Chamamento géeral per razomm de todos aqueles que auyam villas e castelos. coutos ou honrras, ou Jurisdiçóes alguas no meu senhoryo, que a dja çerto conteudo no dicto *Chamamento* veessem perAnte os ouujdores de meus ffeitos mostrar en como as Auya ao qual dja lhj era mandado a que pareçessem sobrela dicta razom como dicto He [...].[66]

A propósito dos resultados do *Edicto* ou *Chamamento Geral,* conjeturamos que D. Afonso IV encaminhou o seu texto para as diversas Comarcas do reino, visando citar os donatários perante os seus Ouvidores acerca das Jurisdições régias. Estes Oficiais, alguns deles inquiridores régios, tinham por missão levar a *Carta de Poderes,* com o fim de cumprir as ordens do rei no que respeitava a todos os donatários, tanto eclesiásticos, como seculares, mas não temos como avaliar o alcance de tais medidas naquele período.

A vontade do rei, evidentemente não foi aceita de bom grado, o que veio a ocasionar vários conflitos com o clero. Os mais conhecidos durante o seu reinado se deram com as sés

---

61 MARQUES, José; CUNHA, Maria Cristina de Almeida. Conflito de jurisdições e documentos judiciais. O caso de Braga. Braga, pp. 3-39, 2001/2002. Disponível em: < http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/54849/2/cristinacunhaconflitos000122989.pdf>. Acesso em: jun. 2012.

62 ORDENAÇÕES AFONSINAS..., op. cit., Liv. II, art. IX, p. 93. "Que dizem que fom agravados, por quanto poufam com elles em fuas cafas, efpicialmente os Beneficiados das Igrejas Cathadraaes, o que he contra Direito Comuu".

63 *Das citações, preguões, procurações, e inquirições, de que a ElRey pertence auer dereito*. In: ORDENAÇÕES MANOELINAS. Liv. 1, título XXVI, p. 173. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>. Acesso em: maio/2012.

64 MONARQUIA LUSITANA. Contem a vida de ElRey Dom Affonso o Quarto por Excellencia o Bravo. JESUS, frei Rafael de (org.). Lisboa: Antônio Craesbeeck de Mello, Impreffor de ElRey, anno MDCLXXXIII (1683), Parte VII, liv. 5, cap. 2, p.216-220.

65 MEMÓRIAS PARA A HISTÓRIA DAS INQUIRIÇÕES..., op. cit., 1815.

66 CHANCELARIAS PORTUGUESAS. D. Afonso IV. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1992, fl. 14, doc. 46.

de Braga e do Porto. Em 1327, D. Afonso IV hostilizou D. Gonçalo Pereira (1326-1348), arcebispo de Braga, por causa da nomeação de tabeliães régios para esta cidade.[67] A intenção preclara do monarca era manter sob sua alçada os funcionários da cúria eclesiástica que se encontravam sob a jurisdição dos delegados de justiça locais, no que se referia aos assuntos atinentes à Coroa, e às igrejas pertencentes a Arquidiocese de Braga, [68] o que podemos observar na lei de 1 de Agosto de 1326. "*Manda ElRey e defende que nom sseia daqui em deante nenhuu clerjgo tabellion como quer que lhis ia ante foy defeso que o non leyxarom porem de seer e que uam contra o seu mandado*". [69]

A essas medidas, o arcebispo interpretou como interferência direta em sua jurisdição e usando de suas prerrogativas na condição de arcebispo, D. Gonçalo Pereira impediu que os tabeliães régios se ocupassem de suas funções, excomungando-os. Afonso IV respondeu a esta atitude encarregando D. Vasco Pereira o seu meirinho-mor de Entre Douro e Minho, de restabelecer a ordem e punir os opostos à determinação régia, insistindo para que o arcebispo absolvesse os seus funcionários da excomunhão. Em 1341 nova situação de desordem instalou-se entre D. Gonçalo e o rei, pelo exercício da correição régia da cidade e pela nomeação de juízes e alcaide por mãos do corregedor do rei e não mais pelo arcebispo. [70]

Nestas relações de força, não podemos nos esquecer de que o domínio jurisdicional da coroa era composto por uma rede de estruturas administrativas, tanto na área da fiscalidade quanto na justiça; há que levar em conta, ainda, que as grandes cidades portuguesas também se configuravam como centros eclesiásticos integrados à geografia urbana. Desta forma, os arcebispos, protegidos por privilégios e imunidades, interpretavam literalmente a capacidade de nomear juízes de acordo com os seus interesses, fazendo com que os membros de determinado cabido eclesiástico[71] adicionassem às suas prerrogativas o desempenho de cargos municipais. [72]

---

67 VILAR, Hermínia Vasconcelos. No tempo de Avinhão: Afonso IV e o episcopado em meados de trezentos. *Lusitania Sacra*, nº 22, pp. 149-165, 2010, p. 150.

68 ANTUNES, José (*et al*)..., op.cit., 1984, p. 121.

69 LIVRO DAS LEIS E POSTURAS..., *op. cit.*, art. XXVIII, p. 69-70.

70 COSTA, Maria Antionieta M. da. Nepotismo e poder na Arquidiocese de Braga (1245-1374). *Lusitania Sacra,* 2ª série, 17, pp. 117-140, 2005.

71 "El cabildo eclesiástico se presenta como um órgano de naturaleza permanente, acumulador de practicas y tradiciones, transmitidas por siglos entre sus miembros. Este senado de los prelados ejercía funciones de asesoramiento, de justicia, y de gobierno em caso de su sede vacante, se ocupaba del culto y del oficio divino, y sobretodo, tênia em sus manos, y de aqui precisamiente emanaba gran parte de su poder la administración de las rentas eclesiásticas de las diocesis." Cf. ZAHINO PEÑAFORT, Luiza. El cabildo eclesiástico. Disponível em: <biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/702/4.pd>. Acesso em: mar. 2013.

72 COSTA, Adelaide Pereira Millán da. Comunidades urbanas de senhorio eclesiástico: a divergente experiência das cidades do Porto e de Braga. *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, v. 1, pp. 77-85, 2006. Disponível em: <ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4799.pdf>. Acesso em: maio/2011, p. 79.

Em 1354, D. Afonso IV, o concelho, o bispo e o cabido acordaram o compromisso de cumprirem as sentenças impostas por juízes escolhidos para colocar fim aos conflitos. O rei impôs ao bispo do Porto rígidas medidas para a manutenção da autonomia régia naquela cidade, como a eleição concelhia de juízes do crime e cível, cujas sentenças deviam ser apeladas para a corte; o provimento régio de alcaide, tabeliães e de juiz dos feitos do mar e de porteiros; a correição régia no burgo; o exercício de funções por parte do almoxarife régio na ausência do escrivão nomeado pelo bispo. Previa-se, ainda, a implantação de edifícios régios no interior daquele couto, a diminuição de direitos e rendas que lhe eram devidas, e a permanência do rei naquela cidade por um largo período de tempo.[73]

Como assinalado, a concepção de que os reis eram a cabeça do corpo social que, por sua vez, abarcava todos os membros do reino, era algo corrente entre os pensadores medievais. Todavia, Afonso IV inovou o *imaginário político* português atribuindo-se a responsabilidade de ser mais que a cabeça que dirige as ações do corpo, mas *alma* e o *coração* dos súditos. O que sugere concluir que Afonso IV tinha consciência de seu papel enquanto supremo juiz e administrador de seu reino.

73 COSTA, Adelaide Pereira Millán da. Comunidades urbanas..., *op. cit.* 2006.

A educação feminina e seus conflitos: a atuação de religiosas francesas em contraste com os programas pedagógicos do século XVII

L'éducation féminine et ses conflits : les actes des religieuses françaises en contraste aux programmes pédagogiques du XVIIème siècle

Beatriz Polidori Zechlinski[1]
Universidade Federal do Paraná

Resumo

Este artigo trata do período em que se disseminaram pela França as primeiras escolas para meninas dentro dos conventos, período esse em que começou a ser debatida com maior veemência a educação feminina, isto é, em que foram publicados tratados que discutiam se a educação de meninas era de fato necessária e o que elas deveriam aprender ou não. Nesse sentido, colocamos a atuação de religiosas em escolas femininas (tomando como exemplo especialmente o Monastério de Port-Royal e as ações da educadora Jacqueline Pascal) em contraposição a alguns tratados escritos nesse período por eclesiásticos, que tinham como objetivo delimitar as áreas em que o ensino de meninas podia adentrar.

Palavras-chave: educação feminina; século XVII; gênero.

Resumé

Cet article traite de la période dans laquelle se sont disséminées en France les premières écoles pour les filles dans les couvents, période également où on va prendre plus à coeur le débat sur l'éducation des filles, quand des traités ont été publiés abordant la nécessité de l'éducation des filles et ce qu'elles devaient apprendre ou pas. Cette recherche met en contraste les actes des religieuses dans les écoles féminines (on prend comme exemple notamment le Monastère de Port-Royal et l'action de l'éducatrice Jacqueline Pascal) et certains traités écrits par des ecclésiastiques, lesquels avaient comme but de délimiter les champs où l'enseignement des filles pouvaient pénetrer.

Mots-clés: éducation féminine; XVIIème siècle; genre.

● **Enviado em: 30/09/2013**
● **Aprovado em: 22/10/2013**

[1] Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (2012). Professora substituta do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná e professora colaboradora do Curso de Mestrado em História, Cultura e Identidades da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Pesquisadora nas áreas de História Moderna, História da Cultura Escrita e da Leitura, História das Mulheres e Estudos de Gênero.

Os debates sobre as capacidades intelectuais femininas e a educação de mulheres foram intensos no século XVII, particularmente na França. No curso da Reforma Católica, a necessidade de educar as meninas passou a integrar as grandes preocupações da Igreja, proporcionando a disseminação de escolas femininas dentro dos conventos. Por outro lado, a propagação dos salões literários tornou visível a capacidade das mulheres em desenvolver a racionalidade e em debater seriamente assuntos considerados sérios e elevados, apesar das resistências ao reconhecimento da autoridade desses espaços mistos no mundo das letras.[2]

Assim, naquele momento não era mais possível para os letrados ignorar a existência de um conflito que tinha como causa os interditos impostos às mulheres no acesso ao conhecimento. As participantes dos salões e as religiosas (que organizavam as escolas) questionavam a manutenção desses interditos, provocando instabilidade no masculino ambiente das letras. Instalado o conflito, alguns letrados se filiaram à ideia corrente de que a educação das mulheres era essencial para o desenvolvimento da sociedade, mas que também era preciso impor limites a esse aprendizado, tendo em vista a natureza considerada fraca do sexo feminino.

Porém, havia outros letrados que observavam as capacidades das mulheres em desenvolver um pensamento complexo e original da mesma forma que os homens e que ajudaram a promover uma nova concepção do papel das mulheres na sociedade.[3] Por sua vez, algumas mulheres letradas, dentre as quais muitas religiosas, esforçaram-se para demonstrar que o mundo do saber lhes dizia respeito. Elas se valeram de táticas para disseminar a ideia de que o desenvolvimento intelectual era uma característica própria do seu sexo.

A proposta desse artigo é de demonstrar que programas pedagógicos escritos no final do século XVII, em sua maioria de autoria de eclesiásticos, apresentam-se na realidade como uma reação à autonomia que as religiosas haviam adquirido na área educacional feminina. O descontrole inicial frente à atuação de freiras pela cúpula da Igreja acabou gerando o receio de que elas pudessem avançar por vias indesejadas com a educação de meninas.

Ilustrando essa característica de algumas escolas femininas do século XVII, tomamos como exemplo o caso do Monastério de Port-Royal, no qual Jacqueline Pascal (1625-1661), uma das religiosas que atuavam como educadoras na instituição, desenvolveu em meados do

[2] Sobre os salões literários franceses do século XVII ver HARTH, Erica. "The salon woman goes public… or does she?" In: GOLSMITH, Elizabeth C. and GOODMAN, Dena (ed.). *Going public*: women and publishing in Early Modern France. Ithaca / London: Cornell University Press, 1995. pp. 179-193; e também DUGGAN, Anne E. *Salonnières, furies and fairies*: the politics of gender and cultural change in absolutist France. Newark: University of Delaware Press, 2005. 288p.

[3] Dentre esses escritores podemos citar Charles Perrault, Gilles Ménage, Jean de La Fontaine, Jean-Regnault Segrais e François Poullain de La Barre, que escreveram obras nas quais mostravam a relação positiva que poderia haver entre as mulheres e a intelectualidade.

século um método de ensino feminino voltado à racionalidade e a atuação das mulheres na esfera pública. Quanto aos programas pedagógicos que procuravam delinear os objetivos e as normas para a educação de meninas, analisamos especialmente dois manuais de grande repercussão, escritos no final do século: o do abade Claude Fleury, intitulado *Traité du choix et de la méthode des études*, de 1685; e o do teólogo François de Salignac de la Mothe-Fénelon (conhecido como Fénelon), intitulado *De l'éducation des filles*, de 1687.

1. Os conventos, a atuação das religiosas e o debate sobre a educação de meninas

Martine Sonnet sublinha que, embora o debate não fosse novo, foi nas três últimas décadas do século XVII que se disseminou no meio intelectual francês uma reflexão pedagógica mais aprofundada sobre a educação de mulheres. Nesse momento surgiram programas educativos mais bem elaborados do que os formulados na primeira metade do século.

Foi nos anos de 1670 e 1680, com a publicação dos trabalhos de Fleury, Fénelon, Madame de Lambert e Poullain de La Barre que o tema do acesso das meninas ao conhecimento se afirmou decisivamente no debate intelectual. Segundo Sonnet, as poucas compilações de ideias sobre a educação de meninas publicadas até a década de 1670 não haviam sido capazes de fazer suscitar um debate de grande abrangência.[4]

Conforme a autora, *l'Honnête femme* de Du Bosc, de 1632, por exemplo, afirmava as disposições femininas para as artes, em especial para a música, assim como para a história e a filosofia. Já *l'Honneste fille, dédiée à Mademoiselle*, de 1639, de Grenaille, apresentava-se como um audacioso plano de educação para as mulheres, incluindo o ensino de lógica, física, retórica, grego, latim, italiano, espanhol e história da França.[5] As características demasiado liberais dessas propostas podem ter contribuído para que elas não surtissem o efeito que os autores desejavam. Contudo, outros fatores também favoreceram o aparecimento do debate mais efusivo no final do século e não antes.

De acordo com Sonnet, a eclosão do debate aconteceu nesse momento específico devido a dois fatores preponderantes: por um lado, na perspectiva literária, havia o estímulo de quase todo um século de querelas a respeito das mulheres e de sua participação na vida pública, na construção do conhecimento e na literatura francesa; de outro lado, na perspectiva

4 SONNET, Martine. Que faut-il apprendre aux filles? Idéaux pédagogiques et culture féminine à la fin du XVIIe siècle. *Papers on French Seventeenth Century Literature*. Vol. XXII, nº 43, pp. 369-378, 1995.

5 Ibidem. p. 369.

social, havia a possibilidade de apreciar pelo menos cem anos de iniciativas na educação feminina nascidas da voga reformista católica.[6]

De fato, segundo Elizabeth Rapley, foi principalmente a estruturação das escolas femininas empreendida por religiosas que mudou completamente a maneira como se pensava a educação de mulheres na França.[7] Assim, a publicação de programas específicos para a educação de meninas e as propostas de reflexão sobre esse tema surgiram posteriormente às iniciativas das ordens religiosas femininas no ensino de meninas, especialmente as realizadas pela Ordem de Santa Úrsula e pela Ordem da Visitação.[8]

Podemos notar, dessa forma, que muitos dos programas educativos propostos no final do século apareceram com a intenção de colocar limites à expansão sem rédeas do movimento pelo ensino feminino. As publicações que tratavam desse tema no final do século objetivavam enquadrar o movimento nos padrões considerados adequados ao papel social das mulheres e impedir que o ensino feminino tomasse rumos indesejados.

No curso do século XVII as congregações religiosas católicas de ensino se multiplicaram e passaram a ocupar efetivamente o terreno da instrução das meninas, fosse pelas escolas de caridade para as mais pobres, fosse pelos pensionatos para as mais afortunadas.[9] Essas escolas foram um dos grandes pilares da reestruturação do catolicismo em tempos de Reforma, pois elas representavam uma maneira eficiente de utilizar o papel das mulheres dentro da casa para lutar contra o protestantismo, num momento em que os protestantes já se encontravam muito à frente dos católicos no que se referia ao ensino e à pregação.[10]

Segundo Rapley, além da necessidade sentida pela Igreja Católica de tomar um espaço que estava sendo ocupado pelos protestantes, a rápida expansão das escolas para meninas também foi favorecida pela verdadeira "invasão"[11] de conventos ocorrida na primeira metade do século XVII, acompanhada pelo intenso aumento no número de mulheres que entraram para a vida religiosa.

Em grande parte como decorrência das destruições causadas pelas guerras religiosas no século XVI, as instituições monásticas femininas encontravam-se enfraquecidas, tanto no

6 Ibidem. p. 370.
7 RAPLEY, Elizabeth. *A social history of the cloister*: daily life in the teaching monasteries of the Old Regime. Montreal / Kingston / London / Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2001. 379p.
8 A Ordem de Santa Úrsula foi fundada em Brescia, na Itália, em 1535, por Angela Merici. Na França as primeiras religiosas pertencentes a essa ordem surgiram no final do século XVI. A Ordem da Visitação foi fundada por François de Sales e Jeanne de Chantal em 1610, em Annecy, na França.
9 SONNET, Martine. Que faut-il apprendre aux filles?... Op. cit.
10 RAPLEY, Elizabeth. *A social history of*... Op. cit. p. 14.
11 Ibidem. p. 16.

que se referia ao número de casas quanto à função que desempenhavam.[12] Além do incentivo ao aparecimento das novas instituições provocado pela nova função educativa que deveriam desempenhar, o fenômeno de expansão de abadias, monastérios e conventos também é compreendido por Elizabeth Rapley a partir de outro processo próprio do período da Reforma: o do surgimento de novas ordens religiosas, cada qual buscando o seu espaço e o seu campo de atuação.

As Reformas religiosas se iniciaram num momento em que a aristocracia sentia necessidade de reaproximar-se da fé. No início do século XVI essa necessidade corroborou para que os aristocratas apoiassem financeiramente a criação de novas ordens religiosas, tanto masculinas, como a Companhia de Jesus e a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, quanto femininas, como a Ordem de Santa Úrsula. No princípio do século XVII surgiram ainda outras ordens, como a Ordem da Visitação. Essas ordens correspondiam às demandas da aristocracia, que preferia entregar os seus filhos e filhas para instituições que pudesse controlar mais de perto.

Porém, essa transformação no seio da Igreja não ocorreu sem conflitos. Em primeiro lugar, com o surgimento de muitas ordens diferentes tornaram-se inevitáveis as disputas e discórdias entre elas.[13] Um dos embates mais conhecidos foi o da rivalidade entre Jesuítas e Capuchinhos, que envolvia o Monastério de Port-Royal e o ensino de meninos.

Os Jesuítas, que dominavam grande parte das instituições de ensino, educavam em latim, enquanto nas *Petites écoles de Port-Royal*[14], onde os Frades Capuchinhos exerciam grande influência, educava-se em francês e experimentavam-se novas técnicas pedagógicas, com uma relação mais próxima entre professores e alunos.[15] A tomada de espaço no setor educacional e as inovações pretendidas por Port-Royal não eram bem vistas pelos Jesuítas, que estimularam a Monarquia a decretar o fim da instituição.

Outro problema gerado pela disseminação de instituições religiosas era o do próprio espaço físico que elas ocupavam. Cada prédio adquirido pelas ordens religiosas, fosse urbano ou rural, significava menor arrecadação de impostos pela Monarquia, pois a Igreja desfrutava de numerosas isenções. Além disso, a coroa preocupava-se com a falta de controle sobre o que acontecia no interior desses locais e sobre a influência que eles passaram a exercer perante a sociedade.

---

12 Ibidem. p. 15.
13 Ibidem. p. 18.
14 As *Petites Écoles de Port-Royal* (pequenas escolas do Monastério de Port-Royal) foram escolas para meninos organizadas por leigos chamados de Solitários que viviam junto ao prédio do monastério de Port-Royal des Champs.
15 DELFORGE, Frédéric. *Les Petites écoles de Port-Royal :* 1637-1660. Paris: Cerf, 1985. 438p.

O descontentamento relativo à desvantagem financeira e o receio da Monarquia quanto ao excessivo poder das ordens religiosas foi tão grande que chegou ao ponto de levar o ministro das finanças de Luís XIV, Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), a ordenar uma fiscalização geral dos mosteiros por funcionários da coroa, do que decorreu o fechamento de alguns deles.[16] Colbert expressava a preocupação em reduzir a entrada de mulheres em conventos, sugerindo que fosse diminuído o alto valor dos dotes pedidos nas negociações de casamentos, o que era para ele um dos motivos que levava as famílias a encaminhar suas filhas para a vida religiosa.[17]

De fato, devemos considerar que não eram apenas sentimentos religiosos que influenciavam a entrada das mulheres nos conventos. Além do problema financeiro causado pelas dificuldades em dotar mais de uma filha, muitas famílias resolviam o problema de meninas desobedientes ou desafiadoras enviando-as para casas religiosas.

Quando não conseguiam casar uma menina restavam poucas opções para as famílias aristocratas e burguesas. Para os meninos existiam algumas alternativas de carreira quando eles não obtinham bons casamentos, como a militar ou a de funcionário da coroa, assim como a dedicação às letras podia conduzir um homem à profissão de secretário ou de historiógrafo. Para as meninas não existiam muitas possibilidades além do casamento, de forma que os votos religiosos eram o caminho seguido por muitas meninas que não possuíam qualquer vocação religiosa.[18]

Famílias resolviam o problema da falta de vocação enviando meninas ainda crianças para os monastérios, de forma que elas nem mesmo experimentassem a vida exterior, conforme destaca Roger Duchêne.[19] Antes de ocorrer uma série de reformas no século XVII, outro fator que favorecia a entrada de mulheres sem vocação nas instituições religiosas femininas era que muitas delas não adotavam regras rígidas em seu funcionamento, permitindo uma série de liberdades e divertimentos.[20] Justamente em decorrência dos considerados "escândalos"[21], da maneira pouco rígida como era conduzido o cotidiano dentro

16 RAPLEY, Elizabeth. *A social history of* ... Op. cit. p. 20.

17 As opiniões de Colbert podem ser analisadas a partir da correspondência deixada por ele, conforme demonstrou Elizabeth Rapley. Ver RAPLEY, Elizabeth. *A social history of...* Op. cit. p. 21.

18 De acordo com Roger Duchêne, Jacques Eveillon, no seu livro *Traité des excommunications*, de 1651, estimou que um terço das religiosas pronunciavam os votos a contragosto. Ver DUCHÊNE, Roger. *Etre femme au temps de Louis XIV*. Paris: Perrin, 2004. 428p. p. 75.

19 Ibidem. p.73.

20 Ibidem. p.71.

21 Tanto Elizabeth Rapley quanto Roger Duchêne destacam a preocupação da Igreja com os considerados "escândalos" ocorridos dentro de conventos até o início do século XVII, isto é, com a forma pouco rígida com que era conduzido o cotidiano de algumas casas religiosas, permitindo às freiras certos

das casas religiosas, é que surgiram no século XVII regulamentações e constituições monásticas com a função de moralizar as práticas dentro dos monastérios.[22]

Esses problemas conduziram ao debate sobre a necessidade da vocação religiosa para as mulheres, do seu livre arbítrio para seguir ou não o caminho da religião e da idade mínima para professar os votos. Esses assuntos foram seriamente debatidos por Jacqueline Pascal quando exercia a sua função de mestre de noviças e de professora do pensionato de Port-Royal. A própria noção de "vocação" foi introduzida na teologia pelo mais importante dos diretores de Port-Royal, o abade de Saint-Cyran (1581-1643).[23]

Outro problema que se colocava no século XVII na relação entre as mulheres e a vida religiosa era o da clausura. Nem sempre as religiosas foram obrigadas a ela, pois a decisão de impedir qualquer contato das freiras com a realidade exterior aconteceu com a bula *Periculoso*, de Bonifácio VIII, de 1298, a mesma que determinava a necessidade de tomar votos solenes.[24] A determinação significava a vontade da Igreja de manter a qualquer custo a castidade dessas mulheres, cujo celibato era um símbolo fundamental da pureza da instituição.[25] Devemos lembrar também que o misticismo e a heterodoxia estavam associados no plano discursivo à fraca natureza feminina, de forma que a decisão do Papa vinha corroborar com a ideia de que era necessário manter total controle sobre a mente e o corpo das mulheres.[26]

Apesar das determinações da *Periculoso*, relatos confirmam que a resolução de Bonifácio VIII não foi cumprida, de forma que no Concílio de Trento foi necessário reafirmar a decisão de enclausurar as religiosas, na sessão de quatro de dezembro de 1563[27], adicionando inclusive sansões para aquelas que ousassem violar a regra. Desta vez o imperativo de

---

divertimentos, um número excessivo de visitas ou pouca dedicação às práticas religiosas. Ver RAPLEY, Elizabeth. *A social history of*... Op. cit. e DUCHÊNE, Roger. *Etre femme au temps...* Op. cit.

22 WEAVER, F. Ellen. *La Contre-Réforme et les Constitutions de Port-Royal*. Paris: Cerf, 2002. 242p.

23 SELLIER, Philippe. Qu'est-ce que Port-Royal ? *Publications électroniques de Port-Royal*, série 2009. Disponível em: http://www.amisdeportroyal.org/bibliotheque/./?Qu-est-ce-que-Port-Royal.html. Consultado em 10 de junho de 2011.

24 RAPLEY, Elizabeth. *A social history of*... Op. cit. p. 112.

25 Quanto à castidade, a decisão da Igreja pela clausura pode ser vista também como uma forma de proteção às religiosas, visto que no período medieval mulheres que não estavam protegidas pelo casamento ou pela sua casa ficavam facilmente vulneráveis à violência sexual.

26 O misticismo e a heterodoxia associados ao feminino sempre causaram medo na Igreja. Místicas eram vistas com desconfiança pela ortodoxia católica, pela relação individual que pretendiam com Deus ou com santos. Um desses casos é o de Jeanne Guyon (1648-1717), a Madame Guyon, católica, após ficar viúva resolveu dedicar-se à espiritualidade, conquistando seguidores. Acabou sendo presa em 1688, acusada de formar uma espécie de seita. Foi libertada após a intervenção de Madame de Maintenon e recebida no monastério de Saint-Cyr. Sobre Jeanne Guyon ver BEAUDRY, Catherine. "L'accès au livre : Jeanne Guyon." In: BROUARD-ARENDS, Isabelle (dir.) *Lectrices d'Ancien Régime*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003. pp. 59-68.

27 DUCHÊNE, Roger. *Etre femme au temps*… Op. cit. p. 71.

moralização da Reforma provocou maior fiscalização, realizada por bispos e por padres delegados por eles.[28]

Principalmente duas questões causavam descontentamento em relação à clausura. Por um lado, famílias aristocratas conheciam a realidade das meninas enviadas para conventos contra a própria vontade e viam de forma positiva a facilidade com que podiam continuar mantendo relações com elas mesmo após a tomada dos votos. Por outro lado, a imposição do claustro entrava em contradição com a nova função que as freiras deveriam desempenhar como professoras, pois não era somente nos pensionatos que elas atuavam, mas também em escolas gratuitas para meninas menos favorecidas. Apesar da decisão sobre o claustro ter desfavorecido em muito a educação das meninas que não podiam pagar pelos pensionatos, passado um período inicial de rigor na fiscalização algumas casas religiosas femininas simplesmente voltaram a organizar escolas fora do claustro, especialmente no meio rural.[29]

Segundo Elizabeth Rapley, alguns reformadores se opuseram de forma veemente à decisão do Concílio de Trento de reiterar a bula de Bonifácio VIII. Um deles foi François de Sales, o qual insistia na ideia de que a Igreja necessitava de verdadeiras esposas de Jesus Cristo e não de prisioneiras; argumentava, além disso, que em liberdade as religiosas poderiam prestar serviços úteis à comunidade. Para Sales, se o claustro não fora sempre um imperativo da Igreja, ele não se mostrava de fato necessário.[30]

Apesar dos conservadores terem mantido a decisão relativa à clausura, a fiscalização não foi suficiente para manter o total isolamento dos monastérios femininos, pois de diversas maneiras as religiosas mantinham contato com o mundo exterior.[31] Muitas exceções eram permitidas em relação às visitas que elas recebiam, pois normalmente as famílias que financiavam as ordens religiosas, assim como a família real, usufruíam de acesso irrestrito ao interior das instituições.[32] Além disso, conhecemos casos de mulheres aristocratas que gozavam de livre acesso às casas religiosas e que inclusive lá residiram em períodos de suas vidas.[33]

---

28 RAPLEY, Elizabeth. *A social history of*... Op. cit. p. 115.

29 DUCHÊNE, Roger. *Etre femme au temps...* Op. cit. Os casos são pontuais e específicos, mas demonstram que as regras impostas pela Igreja nem sempre eram obedecidas à risca.

30 RAPLEY, Elizabeth. *A social history of*... Op. cit. p. 113.

31 Sobre a relação das religiosas com o mundo exterior ver RIDEAU, Gaël. Vie régulière et ouverture au monde aux XVIIe et XVIIIe siècles : la Visitation de Sainte-Marie d'Orléans. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. 52-4, outubro-dezembro, pp. 24-49, 2005.

32 DUCHÊNE, Roger. *Etre femme au temps*... Op. cit.

33 Conforme Philippe Sellier muitas mulheres usufruíram de livre acesso à Port-Royal durante o século XVII, dentre elas Madame de Sablé, que lá mantinha um cômodo. Ver SELLIER, Philippe. Qu'est-ce que Port-Royal?... Op. cit. Jacqueline Pascal também passou uma temporada de quinze dias em Port-Royal de Paris no período anterior à sua entrada no monastério como religiosa, conforme podemos constatar pela

Inevitável também passou a ser a entrada e a saída das pensionistas, cuja educação evidenciava a influência das religiosas no mundo exterior. Quando se iniciou o movimento de organização dos pensionatos femininos na primeira década do século XVII não existia um modelo de escola que devesse orientar as professoras, de forma que nesse sentido elas usufruíram de grande autonomia. A bula de Paulo V, de 1616, dava indicações de quais eram os objetivos gerais desses pensionatos, principalmente o de ensinar às meninas a piedade e a virtude, a forma adequada de examinar a consciência, de confessar seus pecados, de comungar, de ouvir a santa missa, de rezar a Deus, de recitar o rosário, de meditar e de ler os livros espirituais e, acima de tudo, a maneira correta de fugir dos vícios e de governar uma casa.[34] Porém, muitas decisões ficaram ao cargo das próprias freiras, inclusive a lista de livros a ser utilizada e o sistema pedagógico adotado.[35]

A exigência dos quadros superiores da Igreja em meados desse século de que as religiosas relatassem a forma como vinham educando as pensionistas – o que aconteceu com Jacqueline Pascal quando ela se viu impelida a escrever *Règlement pour les enfants*[36] – evidencia que, posteriormente às primeiras experiências de ensino feminino, surgiu uma preocupação em controlar exatamente o que as professoras ensinavam e a forma como ensinavam.

Analisando outras decisões dos quadros superiores da Igreja tomadas em meados do século XVII, vemos que o período inicial de organização do ensino feminino ocorreu com certa liberdade, como, por exemplo, a determinação de separar meninos e meninas em salas de aula distintas.[37] Constatamos que no período inicial algumas meninas puderam usufruir da mesma instrução dos garotos, embora isso tenha ocorrido apenas em um curto período.

De uma maneira geral, podemos dizer que as religiosas cumpriam com o objetivo fundamental que lhes era requerido, o de fornecer uma cultura religiosa básica para as

---

carta em que faz esse pedido ao seu pai, em 19 de junho de 1648. PASCAL, Jacqueline. "Monsieur mon père, A Paris, ce 19 juin 1648." In: COUSIN, Victor. *Jacqueline Pascal*, premières études sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle. 3ª ed. Paris: Didier et Cie, Libraires Éditeurs, 1856. pp. 106-114.

34 DUCHÊNE, Roger. *Etre femme au temps...* Op. cit. p. 91.

35 Conforme conclusão de Catherine Beaudry são incomuns as fontes que nos permitem conhecer quais eram os livros utilizados para a educação de pensionárias nos conventos. Nesse sentido, o tratado de Jacqueline Pascal, *Règlement pour les enfants*, onde ela cita as obras que utilizava, é uma fonte um tanto rara para esta época. Ver BEAUDRY, Catherine. "L'accès au livre : Jeanne Guyon." In: BROUARD-ARENDS, Isabelle (dir.) *Lectrices d'Ancien Régime*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003. pp. 59-68.

36 *Règlement pour les enfants* foi um tratado que Jacqueline Pascal escreveu em 1657 sobre a educação das meninas em Port-Royal e que era direcionado ao diretor espiritual do Monastério, Antoine Singlin. Nesse tratado ela explicava detalhadamente como era organizado o cotidiano das pensionistas e quais elas os preceitos pedagógicos utilizados pelas educadoras. PASCAL, Jacqueline. "Règlement pour les enfants." In: COUSIN, Victor. *Jacqueline Pascal*, premières études sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle. 3ª ed. Paris: Didier et Cie, Libraires Éditeurs, 1856. 466p. pp. 359-425.

37 DUCHÊNE, Roger. *Etre femme au temps...* Op. cit. p. 92.

meninas e de lhes proporcionar alguns conhecimentos úteis para a administração da casa e para a educação dos filhos.[38] No entanto, é importante considerar, como pondera Martine Sonnet, a possibilidade que as alunas dos pensionatos aprendessem mais do que previa esse plano básico, embora as regras desses estabelecimentos jamais preconizassem ou se vangloriassem de proporcionar estudos "extras".[39]

Conforme Sonnet, não era incomum que saberes profanos fossem acrescentados ao currículo educativo conventual, sem que constassem oficialmente do programa pedagógico. Era preciso muita ousadia em relação ao pensamento institucional para reivindicar o acesso das meninas a certas ciências, mesmo que na realidade essa prática já existisse.[40] Devemos considerar também que de maneira geral as religiosas apresentavam um nível cultural mais alto do que a média das mulheres de mesmo nível social que o delas e que, além disso, a leitura ocupava grande parte do tempo da educação das pensionistas.[41] Assim, o desenvolvimento intelectual feminino era favorecido no interior das instituições religiosas.

Segundo Marie-Élisabeth Henneau a vida conventual supunha um contato quase permanente com o livro. Como os monastérios dispunham de bibliotecas célebres e o contato com os textos era facilitado, eram recorrentes as demonstrações de preocupação dos diretores religiosos com o uso das leituras realizadas pelas próprias freiras e também com os livros que elas utilizavam no ensino das meninas nos conventos.[42]

Na escola para meninas de Port-Royal de Paris, coordenada por Jacqueline Pascal, reservava-se bastante tempo para a leitura e também para a escrita. No seu tratado *Règlement pour les enfants* podemos perceber algumas linhas do ideal pedagógico da instituição. O texto que Jacqueline escreveu a pedido do diretor Antoine Singlin data de 15 de abril de 1657 e foi publicado posteriormente de forma clandestina junto com as Constituições do Monastério de Port-Royal (*Constitutions du monastère de Port-Royal*), em 1665.

Jacqueline inicia *Règlement pour les enfants* com explicações direcionadas ao diretor Singlin, das quais observamos algumas constatações. Primeiramente, de que até aquele momento Jacqueline usufruía de autonomia na forma como educava as meninas. Além disso, na data em que Jacqueline escreveu esse texto já havia sido deflagrado o conflito sobre as

38 BERNOS, Marcel. La culture religieuse des femmes au XVIIe siècle. *Papers on French Seventeenth Century Literature*. v. XXII, nº 43, pp. 379-393, 1995.
39 SONNET, Martine. Que faut-il apprendre aux filles?... Op. cit.
40 Ibidem.
41 BERNOS, Marcel. La culture religieuse... Op. cit.
42 HENNEAU, Marie-Élisabeth. "Un livre sous les yeux, une plume à la main, de l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17e-18e S.)." In: BROUARD-ARENDS, Isabelle (dir.) *Lectrices d'Ancien Régime*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003. pp. 67-79.

ideias contidas em *Augustinus*.[43] Assim, a insubordinação das freiras às autoridades eclesiásticas havia levado à necessidade de verificar a maneira como o ensino feminino vinha sendo conduzido pelas religiosas insubordinadas. Apesar de o texto direcionar-se ao diretor Antoine Singlin, a preocupação maior provavelmente vinha dos seus superiores, pois o diretor mantinha um contato mais direto com o dia a dia das religiosas:

> Eu vos peço muito humildemente perdão se eu diferi tanto tempo para vos prestar contas da maneira como eu ajo com as crianças. O que me impediu de fazê-lo desde a primeira vez que vós me dissestes, foi que eu acreditava que vós me demandáveis que eu colocasse por escrito a maneira pela qual era preciso conduzi-las, o que eu não julgava poder empreender sem uma muito grande temeridade, tendo tão pouca luz para um trabalho tão difícil. (...) Mas o que me aboliu essa dificuldade, foi que vós me dissestes depois que vós não me demandáveis que eu escrevesse como era preciso conduzi-las, mas somente como eu as conduzia, a fim de observar as faltas que eu cometo (...).
>
> [Je vous demande très-humblement pardon si j'ai différé si longtemps à vous rendre compte de la manière dont j'agis avec les enfants. Ce qui m'a empêchée de le faire dès la première parole que vous m'en avez dite, a été que je croyois que vous me demandiez que je misse par écrit la manière dont il les falloit conduire, ce que je ne jugeois pas pouvoir entreprendre sans une très grande témérité, ayant si peu de lumière pour un emploi si dificile. (...) Mais ce qui m'a ôté de peine, c'est que vous m'avez dit depuis que vous ne me demandiez pas que j'écrivisse comme il les falloit conduire, mais seulement comme je les conduisois, afin de remarquer les fautes que j'y commets (...)][44]

Jacqueline evidencia que o texto é uma prestação de contas e que o tratado não pretendia ser um manual pedagógico, mas um relatório do que ela de fato realizava. Dessa forma, devemos considerar que a escrita de um texto como esse, nas circunstâncias em que foi escrito, teve uma dupla função. Se por um lado explicitava a vontade de controle dos superiores eclesiásticos, por outro lado ele também se mostrava como uma oportunidade de explicitar o ponto de vista da escritora sobre a educação de meninas. A escrita desse relatório pode mesmo ter sido realizada a partir de um acordo entre a escritora e o diretor, com o objetivo de mostrar para os quadros superiores da Igreja que as meninas de Port-Royal estavam sendo educadas corretamente e dentro de rígidas normas. Ela certamente tomou o cuidado de não registrar fatos que poderiam colocá-la em situação ainda mais difícil do que já se encontravam as religiosas de Port-Royal.

---

43 No início da década de 1650 se iniciou o conflito entre as religiosas de Port-Royal e os superiores eclesiásticos, porque estes desejavam fazer as freiras assumirem que a obra de Cornelius Jansen, *Augustinus* (1940), continha ideias heréticas. Elas, no entanto, negavam-se a confessar que haviam lido o livro. Esse conflito resultará na destruição do Monastério de Port-Royal des Champs, com a prisão de algumas religiosas no final do século XVII e a dispersão das demais no início do século XVIII. Sobre esse tema ver a tese de doutorado de minha autoria, já citada.

44 PASCAL, Jacqueline. "Règlement pour les enfants." In: COUSIN, Victor. *Jacqueline Pascal*... Op. cit. p. 359/360.

Quanto ao cotidiano das pensionistas, nossa ênfase é para a leitura e a escrita como elementos importantes das suas obrigações diárias. As leituras da manhã incluíam, segundo o relatório de Jacqueline: *L'imitation de Jésus-Christ*, *Grenade*, *Lettres de M. de Saint-Cyran*, *Théologie familière*, *les Maximes Chrétiennes*, *les Méditations de sainte Thérèse sur le Pater* e "outros livros que têm por objetivo formar uma vida verdadeiramente cristã" ["autres livres qui ont pour but de former une vie vraiment chrétienne"].[45] Durante a tarde liam-se as cartas de São Jerônimo, *l'Aumône chrétienne*, *Chemin de la perfection de sainte Thérèse*, assim como as histórias da vida dos padres do deserto e outras vidas de santos e de santas "que estão em livros particulares" ["qui sont dans les livres particuliers"][46]

Ao citar a utilização de "outros livros" Jacqueline deixava em aberto as possibilidades de uso da leitura. É notável, por exemplo, que elas utilizavam os escritos produzidos dentro do monastério pelas próprias religiosas[47], o que podemos relacionar com o valor dado ao bem escrever e a possibilidade de produção intelectual pelas mulheres. Nas leituras realizadas no monastério, conforme destaca Marcel Bak, havia o objetivo de proporcionar o aprendizado pelo exemplo.

Dessa forma, a vida de Jesus Cristo e a vida dos santos e das santas serviam como modelos que deveriam ser seguidos pelas alunas. A leitura em Port-Royal cumpria, portanto, a função de mostrar o modo de agir, os hábitos e o pensamento de figuras religiosas cuja conduta era exemplar. Buscava-se a perfeição das condutas dos indivíduos e, por isso, eram privilegiados os livros onde as experiências pessoais poderiam ser consideradas exemplares.

A leitura também era realizada segundo normas prévias, havendo estrito controle quanto ao que as meninas liam. Elas não podiam permanecer com determinados livros a não ser na presença das freiras e também não podiam emprestar livros umas às outras. Todavia, apesar da austeridade quanto ao seguimento das normas, existia também diálogo entre as professoras e as alunas na prática da leitura. Quando uma professora fazia uma leitura para as alunas, sempre deveria dizer alguma coisa para lhes explicar aquilo que havia lido.[48] Quando as alunas liam as professoras sempre deveriam estar presentes para dar explicações sobre o conteúdo dos livros e para conversar com as alunas sobre a leitura que era realizada.[49] O

45 PASCAL, Jacqueline. Règlement pour les enfants... p. 420.
46 Ibidem. p. 420.
47 Como por exemplo o livro da madre Angélique Arnauld, *Image d'une Religieuse parfaite et d'une imparfaite*, conforme destacou BAK, Marcel. "Lectrices de Port-Royal." In: BROUARD-ARENDS, Isabelle (dir.) *Lectrices d'Ancien Régime*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003. pp. 49-57.
48 PASCAL, Jacqueline. Règlement pour les enfants... Op. cit. p. 366.
49 Ibidem. p. 420.

hábito de ler em conjunto e depois comentar o texto lido lembra a prática de leitura dos salões literários, guardadas as devidas diferenças entre esses dois espaços.[50]

O importante em relação à leitura em Port-Royal é notar que ela não significava apenas o cumprimento de um ritual diário, mas preconizava a verdadeira compreensão do texto e dava margem até mesmo para interpretações individuais. Na pedagogia adotada por Jacqueline Pascal era fundamental que de fato existisse o entendimento do conteúdo da leitura, porque segundo a escritora a compreensão das alunas por si próprias era o que permitiria que elas fossem verdadeiramente tocadas pela fé. Dessa forma, sempre era permitido que as alunas colocassem questões sobre os conteúdos que não tinham sido compreendidos, desde que realizassem as perguntas com respeito e humildade.[51]

De quinze em quinze dias as professoras deveriam ter conversas individuais com as pensionistas, momento em que devia haver, conforme o ideal de Jacqueline, uma relação pessoal mais direta entre as duas. No modo como Jacqueline pretendia que fosse a relação de ensino e aprendizado, se preconizavam a doçura no tratamento e a necessidade de conquistar o coração da criança.[52] Dessa forma, percebemos que o ideal educativo de Port-Royal, apesar de muito rígido em suas normas, pretendia que o desenvolvimento intelectual das meninas fosse acompanhado da aproximação afetiva entre as educadoras e as alunas.

A escrita das pensionistas, assim como a leitura, também era cercada de cuidados e de restrições. Elas sempre deviam escrever ao sair da Santa Missa, todas em um mesmo local. O silêncio seria redobrado nesse momento e não era permitido às alunas mostrarem umas às outras os seus papéis, nem escrever de acordo com a sua própria fantasia. Elas deveriam principalmente escrever sobre o seu próprio exemplo[53], ou transcrever alguma coisa quando lhes era permitido.[54]

Quanto às restrições, não devemos esquecer que o texto de *Règlement pour les enfants* é uma prestação de contas aos superiores, portanto é natural que Jacqueline tenha tomado o cuidado de nele enfatizar que a leitura e a escrita das pensionistas eram muito bem supervisionadas pelas religiosas. De toda forma, o momento de produção da escrita durava

50 Philippe Sellier também enxerga algumas proximidades entre o cotidiano de Port-Royal e a cultura mundana. Ver SELLIER, Philippe. Qu'est-ce que Port-Royal?... Op. cit.
51 PASCAL, Jacqueline. Règlement pour les enfants... Op. cit. p. 421.
52 PASCAL, Jacqueline. Règlement pour les enfants... Op. cit.
53 O exemplo era um tema recorrente em Port-Royal. A vida dos santos e das santas era lida para ser seguida como exemplo.
54 Ibidem. p. 369.

quarenta e cinco minutos todos os dias, o que proporcionava para as crianças o desenvolvimento do hábito de escrever e a familiaridade com a escrita.[55]

Apesar da severidade com que era conduzido o ensino feminino, nas Constituições do Monastério de Port-Royal estava clara a prioridade em respeitar a livre vontade das meninas em permanecer ou não na instituição.[56] Todas as meninas que lá entravam com idade a partir dos quatro anos eram educadas até chegarem numa idade própria, por volta dos dezessete anos, para decidirem por elas mesmas se desejavam seguir o caminho da religião, tornando-se noviças, ou se desejavam retornar ao mundo.[57] Mesmo quanto ao uso do hábito, exigido a todas as alunas de Port-Royal, era respeitada a decisão da criança de não usá-lo, se caso lhe causasse "repugnância" [58].

Esse modo de pensar era condizente com o ideal pedagógico de Port Royal, pelo qual a simples obediência, a aceitação dos preceitos oferecidos e a repetição eram suplantadas pela ideia de que a aluna deveria fazer por ela própria uma reflexão; deveria ler e questionar até obter a completa compreensão do texto; deveria aprender na conversa com a professora. Por isso o mais importante, segundo Jacqueline Pascal, era a conquista do coração da aluna.

É certo que existia o rigor no projeto educacional de Port-Royal, mas esse mesmo rigor fazia com que as meninas saíssem de lá levando consigo um conhecimento de gramática e uma familiaridade com a escrita, além do livre pensar, que não eram comuns para as mulheres daquela época. O cuidado para não empregar um rigor excessivo na educação de meninas é reconhecido por Jacqueline Pascal, que via na austeridade dois problemas: em primeiro lugar, a severidade poderia acabar lhes cansando o espírito e a imaginação, em vez de unir o coração das meninas a Deus; depois, poderia também desencorajá-las a seguir os estudos, caso elas concluíssem que não poderiam chegar à perfeição demandada pelas freiras.[59]

É certo que em Port-Royal as meninas não eram educadas com o objetivo de torná-las "sábias", mas sim "boas cristãs". Nesse ponto o ideal de Jacqueline Pascal estava de acordo com o de Fénelon, do qual trataremos adiante. No entanto, percebemos que em Port-Royal o ideal de construção de um indivíduo que se desenvolvia por ele mesmo também era considerado válido para as mulheres. Conforme Anne E. Duggan, esse ideal de indivíduo que se construía por si próprio era baseado na ideia da capacidade de cada um desenvolver a razão. Segundo o discurso hegemônico sobre as mulheres, como elas não seriam capazes de

55 Ibidem. Op. cit. p. 369.
56 *Les Constitutions du monastère...* Op. cit. A primeira edição das Constituições data de 1665.
57 PASCAL, Jacqueline. Règlement pour les enfants... Op. cit. p. 360.
58 Les Constitutions du monastère... Op. cit. p. 95.
59 PASCAL. Jacqueline. Règlement pour les enfants... op. cit. p. 363/364.

desenvolver completamente a razão, pois não sabiam controlar as emoções, o ideal de indivíduo deveria ser pensado apenas para os homens.[60]

Já no ideal pedagógico de Port-Royal vislumbrava-se a possibilidade de uma menina desenvolver a racionalidade e pensar por si mesma – o que questionava o ideal de indivíduo exclusivamente masculino. Além disso, no Monastério se acreditava que elas poderiam controlar completamente as suas emoções, as suas paixões, chegando ao estado de perfeição que tinha como modelo a vida de santos e de santas. Dessa forma, previa-se que as meninas sairiam do pensionato para cumprir uma importante função pública, interagindo nos demais espaços letrados. A função da mulher que deixava Port-Royal após receber uma rigorosa educação não era apenas a de obedecer ao marido; como disse Racine, ela saía de lá para edificar o mundo.

Esse ideal pedagógico feminino foi obstruído em abril de 1661 quando, por ordem do rei, todas as pensionistas tiveram de ser enviadas de volta para suas famílias. Nesse momento havia em Port-Royal de Paris vinte e duas pensionistas, doze postulantes e oito meninas recolhidas para tomar os votos, enquanto em Port-Royal des Champs havia vinte e cinco pensionistas e sete postulantes.[61]

2. Reações à autonomia das educadoras: os programas pedagógicos

De um modo geral, os diretores espirituais procuravam limitar o número de livros que as religiosas utilizavam e lhas aconselhavam principalmente os clássicos da literatura espiritual, como os livros de Gerson[62] e a vida dos santos, deixando textos como as Escrituras, o Novo Testamento e os textos conciliares para os eclesiásticos, por conterem passagens de extrema complexidade sobre as quais não cabia às mulheres refletir porque, segundo o pensamento eclesiástico, as mulheres corriam o sério risco de interpretar equivocadamente esses elevados escritos.[63] Porém, como destaca Marcel Bernos, foi somente no final do século XVII e durante o século XVIII que surgiram obras trazendo listas de livros considerados

60 DUGGAN, Anne E. *Salonnières, furies and fairies*... Op. cit. p. 38.

61 As informação são do livro escrito coletivamente pelas religiosas de Port-Royal *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal, écrites par elles-mêmes*. A Ville-Franche: aux dépens de la Société, 1753. 562p. p. 13.

62 Jean Charlier (1363-1429), conhecido como Jean de Gerson, foi filósofo, teólogo e professor da Universidade de Paris (de 1395 a 1415), tendo deixado uma vasta obra de livros de piedade.

63 HENNEAU, Marie-Élisabeth. Un livre sous les yeux... Op. cit.

próprios para serem lidos dentro das instituições femininas, bem como davam conselhos quanto à melhor forma de realizar as leituras.[64]

Assim, a educação de meninas no século XVII se desenrolava em meio a uma série de tensões. Em primeiro lugar a necessidade da Igreja de controlar o espaço do ensino feminino se conjugou com o imperativo de reformar as instituições monásticas femininas, pois estas nem sempre seguiam normas muito rígidas.

A responsabilidade de organizar os pensionatos foi entregue às freiras, mas muito rapidamente os superiores eclesiásticos compreenderam que a atuação delas como educadoras denotava um poder e uma autonomia que poderiam ser excessivos, pois as liberdades por elas tomadas eram consideradas perigosas para a manutenção da ortodoxia católica e das hierarquias religiosas e de gênero. A constatação desse perigo vinha, em primeiro lugar, do fácil acesso ao livro dentro dos monastérios e do alto nível cultural das religiosas. Assim, para manter as hierarquias era preciso restringir o acesso ao conhecimento nessas instituições e ao programa de ensino das escolas conventuais.

Dessa forma, os programas pedagógicos propostos no final do século XVII pretendiam indicar que a organização do ensino feminino não podia depender do arbítrio, das intenções e das ideias de religiosas. Era necessário adequar a educação das mulheres ao papel social que elas deveriam cumprir, ou seja, de boas esposas e de mães, sem deixar margens para que pudessem sair dos conventos e se tornarem sábias com pretensões em assuntos políticos ou religiosos.

Dessa maneira, evidencia-se nas obras de Fleury[65] e de Fénelon[66] a preocupação em definir a educação de mulheres a partir do papel determinado para elas na sociedade. Esses teólogos admitiam a inclusão ponderada de alguns saberes profanos nos seus planos educacionais, como alguns princípios do direito, além da leitura, da escrita e de noções elementares de aritmética. Porém, nesses manuais pedagógicos os interditos ao ensino feminino aparecem com igual ou até com maior importância do que as recomendações.

---

64 BERNOS, Marcel. La culture religieuse... Op. cit. p. 389-390. Marcel Bernos cita o livro anônimo *Devoirs d'une maitresse des novices, par um ecclésiastique du premier ordre*, que é de 1697, e o livro de Pierre Collet, *Traité des devoirs de la vie religieuse*, de 1773.

65 O abade Claude Fleury (1640-1723) publicou em 1685 o livro *Traité du choix et de la méthode des études*, dois anos depois de uma obra sua que fez grande sucesso, *Catéchisme historique*. Em 1689 ele se tornou subpreceptor dos duques de Bourgogne, d'Anjou e de Berry, filhos de Luís XIV, cujo preceptopr era Fénelon. Em 1696 foi eleito membro da Academia Francesa.

66 O escritor e teólogo François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715), conhecido como Fénelon, foi preceptor dos filhos de Luís XIV. Entrou para a Academia Francesa em 1693, porém, após a publicação de *Les aventures de Télémaque*, em 1699, obra que foi compreendida na época como uma crítica ao governo de Luís XIV, foi expulso da corte francesa e exilou-se na Bélgica.

Somente Poullain de La Barre destoa dos demais autores no tratamento da educação de meninas, já que o autor rejeita qualquer educação específica em seus tratados publicados em 1673 e 1674.[67] La Barre foi suficientemente audacioso para negar a inferioridade natural das mulheres, argumentando que as diferenças existentes eram apenas culturais, de forma que não havia nenhuma matéria a ser proibida no ensino feminino.

Como comenta Sonnet, trata-se de uma crítica social e não de um manual pedagógico, pois o autor não propõe nenhum plano de estudos, detendo-se na questão teórica dos preconceitos contra as mulheres. No entanto, é singular o seu último livro, *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, de 1675, no qual o autor contradiz tudo aquilo que havia proposto anteriormente. Se a sua intenção era a de provocar polêmica e chamar a atenção para os livros anteriores (pois todas as suas obras foram publicadas anonimamente), ele não foi bem sucedido, pois, conforme constatou Martine Sonnet, suas publicações não alcançaram grande repercussão.[68]

Já o texto de Fleury obteve grande aceitação. Fleury trata da educação das mulheres no trigésimo sexto capítulo do seu manual pedagógico publicado em 1685, no final do qual o autor dedica-se justamente a explicitar os estudos apropriados para grupos específicos, além das mulheres, os eclesiásticos, os cavaleiros e os nobres. Às mulheres ele recomenda que lhes sejam fornecidas instruções úteis para o seu cotidiano, como a gramática orientada para a escrita de cartas ou de memórias, a aritmética básica, uma iniciação à jurisprudência (que poderia ser útil no caso das viúvas) e até mesmo conhecimentos sobre farmácia. No entanto, para ele era imperativo mantê-las longe de estudos tais como o latim e outras línguas, a matemática e a poesia – "curiosidades" que não teriam emprego algum e somente serviriam para tornar as mulheres vaidosas.[69]

O livro de Fénelon, surgido dois anos depois, em 1687, também demonstra a mesma preocupação com a curiosidade e a vaidade, chegando mesmo a tornar explícito o receio em

---

67 O escritor François Poullain de La Barre (1647-1723) era um partidário da filosofia de Descartes. Ele foi padre antes de se converter ao protestantismo na década de 1680. Com a revogação do Édito de Nantes, em 1685, acabou exilando-se em Genebra. Os tratados que ele escreveu sobre a condição das mulheres foram *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, de 1673; *De l'éducation des Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs*, de 1674 e *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, de 1675.

68 SONNET, Martine. Que faut-il apprendre aux filles? ... Op. cit. p. 377. Para Martine Sonnet esta última obra de Poullain de la Barre foi uma maneira encontrada pelo autor para demonstrar as críticas que poderiam lhe ser feitas e assim ele poderia melhor refutá-las. Todavia, tendo em vista que esta foi a última obra do escritor, parece que nela havia apenas a intenção de criar polêmica.

69 FLEURY, Claude. *Traité du choix et de la méthode des études*. Paris: Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier, 1685. 370p.

transformar meninas em possíveis "preciosas"[70]. Ele se apressa em explicar que o medo de torná-las sábias ridículas não deveria barrar o desenvolvimento da educação feminina, ao contrário, era pelo ensino adequado da moral e da religião que seria possível evitar o desastre da proliferação de preciosas por toda parte:

> A educação dos meninos passa por uma das principais questões relativas ao bem público; (...). Para as meninas, digamos, não é necessário que elas sejam sábias, a curiosidade as torna vaidosas e preciosas; é suficiente que elas saibam governar um dia os seus lares, e obedecer aos seus maridos sem raciocinar. Não deixamos de nos servir da experiência que temos de muitas mulheres que a ciência tornou ridículas: depois do quê alguns acreditam que temos o direito de abandonar cegamente as meninas à conduta de mães ignorantes e indiscretas[71].
>
> [L'éducation des garçons passe pour une des principales affaires par rapport au bien public ; (...). Pour les filles, dit-on, il ne faut pas qu'elles soient savantes, la curitosité les rend vaines e precieuses, il suffit qu'elles sachent gouverner un jour leurs ménages, et óbeir à leurs mari sans raisonner. On ne manque pas de se servir de l'expérience qu'on a de beaucoup de femmes que la science a rendues ridicules : après quoi on se croit en droit d'abandonner aveuglement les filles à la conduite des mères ignorantes et indiscrètes.][72]

O pensamento presente no texto de Fénelon, de que o conhecimento excessivo tornava as mulheres preciosas ridículas, certamente se deve ao fato de que o teólogo acreditava que as mulheres não sabiam fazer bom uso daquilo que aprendiam, aproximando-se do teor das sátiras às preciosas que circulavam nesse mesmo período. O abade de Pure, por exemplo, em seu livro *La Pretieuse*[73], onde faz uma sátira bastante ríspida ao mundo dos salões, evidencia o medo que corria em paralelo à aquisição de conhecimentos aprofundados por mulheres. No livro de Pure são características de suas personagens – mulheres letradas que se propõem a discutir literatura, filosofia ou teologia – a arrogância, a vaidade, a intolerância e o mau gosto.

Ainda mais marcante do que essas características é a exposição que Pure faz do autoritarismo dessas mulheres. A narrativa do abade deixa clara a ideia de que uma vez que as mulheres adquirissem determinados conhecimentos sairiam a fazer julgamentos arbitrários

---

70 A partir de meados do século XVII até o início do século XVIII foram denominadas "preciosas" as mulheres letradas que participavam dos salões literários franceses. Inicialmente foi um adjetivo positivo, mas tornou-se depreciativo com o decorrer do tempo, em consequência das sátiras feitas a essas mulheres, por homens letrados que rejeitavam a participação das mulheres nas instituições literárias.

71 Aqui a palavra "indiscreta" é utilizada no sentido de falta de discernimento, falta de bom senso.

72 FÉNELON. *De l'éducation des filles*. Texte collationné sur l'édition de 1687, avec une introduction et des notes pédagogiques et explicatives, à l'usage des institutrices et des instituteurs, par Charles Defodon. Paris: Hachette, 1881. 149p. p.1-3.

73 PURE, Michel de. (Abbé de Pure). *La Pretieuse ou le Mystère des ruelles, dediée à telle qui n'y pense pas*. 4 vol. Paris: Pierre Lamy, 1656-1658. Vol. 1, 1656. 475 p. Publicação anônima.

pautados pelo sentimento e não pela razão, pois elas não seriam capazes de discernimento, de separar as suas emoções do pensamento racional.

Segundo o abade de Pure, era a falta de capacidade feminina para separar as emoções do pensamento racional o principal obstáculo ao acesso das mulheres ao mundo do saber, que exigia o domínio racional, a firmeza e a sensatez. Assim, quando da disputa de duas das personagens principais, Agathonte e Melanire, esta última se propõe à tarefa de escrever um discurso sobre o tema debatido com Agathonte. Todavia, ela se mostra incapaz de fazê-lo, pois a cólera e a paixão pelas quais está tomada a impossibilitam de fazer a reflexão necessária à escrita:

> Enfim sem ter outro olhar sobre todas essas considerações e sobre todos esses pensamentos que a reflexão e o espírito opunham à primeira emoção de sua cólera, ela colocou a mão na pena, e traçou um esboço de Agathonte. O ardor e o ressentimento a importunavam, e mesmo empurravam o seu pensamento e a sua mão para fora das regras. Ela lançou os olhos sobre a sua cólera, que a escrita lhe tornava visível; e tendo feito agir uma parte do seu julgamento, ela bem reconheceu a fraqueza do espírito do Sexo, e a desordem de uma forte paixão. Ela viu bem que o espírito faz nascerem coisas bonitas na boca daquelas que falam; são crianças bem infelizes na educação e na sequência, quando elas só passam pela mão das Mães. A arte demanda alguma coisa mais firme; e a expressão dos pensamentos não tem jamais seu efeito ou sua graça, sem a ajuda de uma arte que normalmente as mulheres não têm.
>
> [Enfin sans avoir d'autre égard à toutes ces considerations & à toutes ces pensées que la reflexion & l'esprit opposoit à la premiere émotion de sa colere, elle mit la main à la plume, & traça un crayon d'Agathonte. L'ardeur & le ressentiment l'importunoient, & mesme poussoient sa pensée & sa main hors des regles. Elle jetta les yeux sur son emportement, que l'ecriture luy rendoit visible ; & ayant fait agir une partie de son jugement, elle reconnut bien le foible de l'esprit du Sexe, & le desordre d'une forte passion. Elle vit bien que quoy que l'esprit fasse naistre de jolies choses dans la bouche de celles qui parlent ; ce sont des enfans bien malheureux dans l'éducation & dans la suite, quand ils ne passent que par les mains des Meres. L'art demande quelque chose de plus ferme ; & l'expression des pensées n'a jamais son effet ou ses graces, sans les aides d'un art que pour l'ordinaire les femmes n'ont point.][74]

Fénelon não é tão áspero quanto Pure, mas demonstra o mesmo receio sobre a relação das mulheres com a filosofia, a história ou a literatura: "É verdade que é preciso temer produzir sábias ridículas. As mulheres têm normalmente o espírito mais fraco e mais curioso[75] que os homens; também o propósito não é engajá-las em estudos pelos quais elas poderiam obstinar-se." ["Il est vrai qu'il faut craindre de faire des savantes ridicules. Les

74 PURE, Michel de. (Abbé de Pure). *La Pretieuse*... Op. cit. p. 67.

75 No século XVII a curiosidade é frequentemente citada como uma característica negativa, em especial em textos de teologia. A curiosidade significava o desejo de conhecer o que não era útil, esses conhecimentos eram considerados perigosos porque levavam à dúvida.

femmes ont d'ordinaire l'esprit encore plus faible et plus curieux que les hommes ; aussi n'est-il point à propos de les engager dans des études dont elles pourraient s'entêter."][76] Fénelon fala no perigo da "obstinação" em mulheres sábias, dando a entender que elas não têm controle sobre os seus atos e, por isso, estudos muito aprofundados poderiam levá-las a trilhar caminhos errados, socialmente perigosos, como por exemplo o da heresia.

O problema da fraqueza e da falta de controle emocional que Fénelon vê nas mulheres é a justificativa para afastá-las das funções públicas e dos cargos de poder. Dessa forma, nem mesmo a educação serviria para adequar as mulheres aos papeis de maior autoridade: "Elas não devem nem governar o Estado, nem fazer a guerra, nem entrar no ministério das coisas sagradas; assim, elas podem passar ao largo de certos conhecimentos aprofundados que pertencem à política, à arte militar, à jurisprudência, à filosofia e à teologia." [Elles ne doivent ni gouverner l'État, ni faire la guerre, ni entrer dans le ministère des choses sacrés ; ainsi, elles peuvent se passer de certaines connaissances étendues qui appartiennent à la politique, à l'art militaire, à la jurisprudence, à la philosophie et à la théologie.][77]

É bastante clara a relação que o autor estabelece entre a educação superior, que deveria ser ministrada aos rapazes, para os quais estavam prometidas funções públicas de poder e de autoridade, e a educação moral e religiosa, que serviria praticamente para impedir as meninas de causarem grandes estragos à ordem social. Também era importante que as mães, as esposas ou mesmo as amantes não exercessem influência negativa sobre os homens:

> Enfim, é preciso considerar, além disso, o bem que fazem as mulheres quando elas são bem educadas, o mal que elas causam no mundo quando lhes falta uma educação que lhes inspire a virtude. É certo que a má educação das mulheres fez mais mal que a dos homens, já que as desordens dos homens vêm frequentemente da má educação que eles receberam das suas mães, e das paixões que outras mulheres os inspiraram em uma idade mais avançada.
>
> Que intrigas se apresentam a nós nas histórias, que inversão de leis e de costumes, que guerras sangrentas, que novidades contra a religião, que revoluções de Estado, causadas pelo desregramento das mulheres! É isso que prova a importância de bem educar as meninas; procuremos os meios.
>
> [Enfin, il faut considérer, outre le bien qui font les femmes quand elles sont bien élevées, le mal qu'elles causent dans le monde quand elles manquent d'une éducation qui leur inspire la vertu. Il est constant que la mauvaise éducation des femmes fit plus de mal que celles des hommes, puisque les désordres des hommes viennent souvent de la mauvaise éducation qu'ils ont reçue de leurs mères, et des passions que d'autres femmes leur ont inspirées dans un âge plus avancé.
>
> Quelles intrigues se présentent à nous dans les histoires, quel renversement des lois et des moeurs, quelles guerres sanglantes, quelles

[76] FÉNELON. *De l'éducation des filles*... Op. cit. p.3.
[77] Ibidem. p. 3-4.

> nouveautés contre la religion, quelles révolutions d'Etat, causés par le dérèglement des femmes ! Voilà ce qui prouve l'importance de bien élever les filles ; cherchon-en les moyens.][78]

O Estado, a Igreja e a guerra eram as esferas de poder das quais as mulheres deviam ficar bem afastadas. Assim, os conhecimentos que serviam para o exercício do poder nessas três esferas – tais como política, arte militar, jurisprudência, filosofia, teologia e história – eram proibidos no ensino feminino. Importante notar a utilização da noção de público por Fénelon.[79] Segundo ele, os homens executavam funções no espaço público, deviam agir em espaço público. Para meninos os conhecimentos citados acima eram não somente úteis, mas totalmente necessários. Assim, no que se referia aos homens, as atividades políticas e profissionais eram consideradas de interesse público, isto é, associadas com a ação pública dos homens.

Quando o autor trata da educação das mulheres o termo público ganha outro sentido. Assim, ao dizer que as mulheres eram educadas para o "bem público", pretendia afirmar que a educação delas deveria servir para a manutenção da boa ordem social, para que agissem adequadamente como esposas, mães e organizadoras do lar, e para que não apresentassem perigo à organização social estabelecida. Aqui, portanto, o interesse público é o da ordem – estava associado à submissão das mulheres.

Assim, para Fénelon, além da educação religiosa básica, bastava que as mulheres tivessem conhecimentos úteis para a economia doméstica: ler e escrever corretamente (por isso era necessário ensinar-lhes um mínimo de gramática), as regras da aritmética e as principais normas da justiça, especialmente as que concerniam aos direitos de herança. Nesses pontos, Madame de Lambert[80] está totalmente de acordo com Fénelon, no qual se inspira ao escrever conselhos para sua filha, em *Les avis d'une mère à sa fille*[81]. Segundo Martine Sonnet, a ousadia da marquesa foi a de indicar para as meninas o estudo da história grega e romana, assim como a história da França e também um pouco de filosofia, pois essas matérias as ajudariam a pensar de forma justa.[82]

Porém, Madame de Lambert não deixa de compartilhar com Fénelon a preocupação em fornecer às meninas leituras muito bem selecionadas, afastando-as principalmente dos

78 Ibidem. p. 6-7.
79 Ibidem. p. 5-6.
80 Madame de Lambert (Anne-Thérèse de Marguenat-de-Courcelles, 1647-1753), a Marquesa de Lambert, abriu um salão literário no final do século XVII, o Hôtel de Nevers, do qual participaram Fénelon e alguns partidários dos Antigos, como Anne Dacier e Valincour.
81 Escrito na década de 1690, o livro de Madame de Lambert foi publicado apenas no século XVIII, conforme SONNET, Martine. Que faut-il apprendre aux filles? ... Op. cit.
82 Ibidem. p. 375.

romances e das poesias. Quanto às línguas, os dois autores aceitam o estudo do latim, mas censuram completamente o ensino do espanhol e do italiano.

Interessante notar a preocupação em interditar o estudo das línguas estrangeiras. A mais proeminente das preciosas, Madeleine de Scudéry, sabia italiano e espanhol, tendo aprendido com o seu tio, proprietário de uma extensa biblioteca que incluía muitos livros em línguas estrangeiras, inclusive romances.[83] Os livros de maior sucesso de Scudéry foram rapidamente traduzidos para essas línguas. O polêmico *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette também teve pelo menos uma versão em italiano no final do século XVII.[84] Parece que barrar o estudo de línguas para meninas era uma das formas de tentar conter a ampla disseminação da cultura de romances.

Romance e poesia, eis os gêneros dos quais a educação cristã deveria afastar as mulheres – eles são interditos por Fleury, Fénelon e até mesmo por Madame de Lambert. Para os pedagogos é eminente a necessidade de colocar na mão das mulheres outros gêneros que elas pudessem ler, em especial os livros de piedade. Destaca-se, no entanto, que quanto à teologia, tanto no tratado de Fleury quanto no de Fénelon, não se desejava proporcionar às mulheres um conhecimento teológico profundo a ponto de lhes permitir debater os assuntos e dogmas da Igreja. O que se pretendia era proporcionar a elas os conhecimentos básicos da religião católica, a fim de que elas pudessem passá-los aos seus filhos, que não desvirtuassem a si próprias nem a sua família. Debates teológicos estavam reservados aos superiores eclesiásticos. Para elas era suficiente a devoção.

Nesse mesmo sentido, outro gênero sempre excluído do currículo feminino era a história. No século XVII a história começava a ser escrita como um espelho dos Estados nacionais recém formados. Era o conhecimento específico que dava aos Estados a legitimidade e a autoridade de que precisavam. Assim, a interferência de qualquer visão "feminina" na construção dessa história era considerada muito arriscada.

Dessa forma, podemos concluir que a educação pretendida para as mulheres deveria mantê-las afastadas do exercício do poder e impedi-las de adquirir conhecimentos suficientes (teologia e história, por exemplo) que pudessem suscitar dúvidas e questionamentos sobre preceitos da ortodoxia católica e da ordem do mundo. Por esse motivo, as freiras precisavam ser mantidas sob o controle da hierarquia de gênero estabelecida pela Igreja, em especial as que organizavam as escolas femininas.

---

83 SCUDÉRY, Madeleine de. *Mademoiselle de Scudéry, sa vie et sa correspondance, avec un choix de ses poésies* (par MM. Rathery et Boutron). Paris: Léon Techener, 1873. 531p.

84 LA FAYETTE, Madame de. *La Principessa di Cleves* [di la signora di La Fayette], trasportata dal francese da Gomes Fontana. Venetia: G. Albrizzi, 1691. 451 p.

Quando começaram a ser escritos os programas pedagógicos para meninas, havia ficado evidente que a autonomia das religiosas na condução do ensino abria as portas para a elevação da intelectualidade das mulheres, muito mais do que a Igreja naquele momento desejava aceitar. Percebe-se, portanto, a complexa relação das instituições religiosas femininas com o saber – elas abriam as portas para a erudição feminina, possibilitando às freiras o exercício cotidiano da escrita e da leitura; mas quando essa erudição começou a evadir os muros dos monastérios, enviando meninas letradas para o mundo, ela foi considerada nociva aos preceitos da Igreja.

HOMENAGEM

Novos ramos de velho tronco. Relações de poder na Península Ibérica e no norte de África a partir da escrita cronística e chancelar (Séc. XV).

New branches of old trunk. Power relations in the Iberian Peninsula and northern Africa from chronicles and chancelleries writing (XV century)

Daniel Augusto Arpelau Orta (1985-2013) [1]
Universidade Federal do Paraná
NEMED - Núcleo de Estudos Mediterrânicos

Resumo

Este texto tem como objetivo expor as principais contribuições da historiografia brasileira sobre o estudo das relações régio-nobiliárquicas no contexto português tardo-medieval. Inicialmente, será apresentada a revisão bibliográfica dos estudos acadêmicos voltados aos eixos temáticos de cultura e poder, em especial os preocupados com a análise da identidade como expressão de uma cultura política, esta entendida a partir da documentação de atas de cortes, chancelarias e crônicas. Como decorrência deste ponto, o conceito de genealogia política, definido a partir daquela historiografia e da análise da documentação, pode ser debatido enquanto alternativa de entendimento daquelas práticas políticas. A partir da chancelaria publicada pelo

Abstract

This text aims to present the main contributions of the Brazilian historiography on the study of the royal-nobiliary relations in late medieval portuguese context. Initially, it will be presented the bibliographic review of the academic studies related to the themes of culture and power, especially those concerned with the analysis of identity as an expression of political culture, this one being comprehended from minutes of courts, chancelleries and chronicles documentations. As a consequence of this point, the concept of political genealogy, defined from that historiography and from the analysis of the documentation, can be debated as an alternative of understanding for those political practices. From the chancellery published by the Centro de

[1] **Nota dos editores:**

Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal do Paraná (2007), cursou o Mestrado em História na mesma instituição (2010), onde foi alçado para o Doutorado direto. Possuía experiência na área de História Medieval Portuguesa (séculos XIV-XV), com ênfase no estudo de crônicas tardo-medievais e chancelaria régia. No Doutorado, correlacionava a escrita em suporte historiográfico, com prováveis finalidades ideológicas, e a existência de registros chancelares. Como produto, elaborou perfis através da metodologia prosopográfica, que foram interpretados no contexto das relações entre monarquia e nobreza, preferencialmente aqueles componentes da configuração da dinastia avisina. Desenvolveu um banco de dados eletrônico, contendo as entradas arquivísticas dos documentos pesquisados, e cujos resultados permitem tanto a elaboração de gráficos estatísticos como perfis pessoais/institucionais. Estava inserido na Linha de Pesquisa Cultura e Poder. Em 2013, o Programa de Pós-Graduação em História da UFPR decidiu outorgar-lhe o Doutorado *Post-Mortem*.

Para conferir as homenagens feitas a Daniel Orta:
http://pethistoriaufpr.files.wordpress.com/2010/02/boletim-homenagens-pet.pdf (acesso 9 de dezembro de 2013).

Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, um banco de dados digital está em desenvolvimento para sistematizar aqueles documentos e permitir, através da metodologia prosopográfica, a compreensão dos vínculos e representações entre nobres e a coroa portuguesa na primeira metade do século XV.

Estudos Históricos, Universidade de Nova Lisboa, one digital database is being developed to systematize those documents and allow, through a prosopographical methodology, the understanding of the relations and representations between nobles and the portuguese crown in the first half of the fifteenth century.

Palavras-chave: Idade Média; Portugal Medieval; Prosopografia; Genealogia Política.

Keywords: Middle Ages, Medieval Portugal; Prosopography; Political Genealogy.

● **Enviado em: 18/10/2013**
● **Aprovado em: 12/12/2013**

1. Minha trajetória

Este texto possui como principal objetivo a discussão de algumas conclusões alcançadas ao longo de meus estudos sobre Portugal medieval, e em especial as sugestões e encaminhamentos que ora desenvolvo em nível de doutorado. Para tanto, uma breve exposição de minha trajetória se torna importante, na medida em que evidencia uma linha de entendimento dos principais conceitos e temas, a fim de partilhar interpretações e projetos de pesquisas com os demais investigadores do evento.

Meu interesse por Portugal surgiu no segundo ano da graduação em História, onde entrei em contato com alguns textos sobre as causas do expansionismo ibérico no século XV. Era também recém bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET), financiado pelo Ministério da Educação, onde havia um projeto coletivo associado com pesquisas individuais. Na definição do tema individual, e da experiência de ter cursado disciplinas de História Medieval no primeiro ano do curso, os assuntos portugueses estavam constantes em minha mesa de estudo. Assim pedi algumas indicações bibliográficas à professora Fátima Regina Fernandes, para que eu iniciasse um projeto de estudos[2]. Nas leituras, os autores citaram trechos e comentaram a *Crónica da tomada de Ceuta*, obra escrita por Gomes Eanes de Zurara na segunda metade do século XV; uma cópia do livro[3] me foi cedida pela mesma professora, e iniciei sua leitura para entrar em contato com os documentos e estabelecer uma problemática.

Notei que houve uma preocupação do cronista em citar pessoas em listas, além dos casos de relatos mais pormenorizados, qualificando suas posturas de apoio com a causa régia na viagem e ataque em África. Esta característica motivou o interesse em entender o significado desta prática, e no estudo das justificativas apresentadas pelo autor para escrever seus textos, em especial a função de cronista, chegou-se à conclusão do incentivo à prática de combate e preocupação com a memória posta em letras[4]. Gomes Eanes de Zurara identificara a crônica dentro do gênero historiográfico, e seu relato com características de veracidade e expressão de totalidade dos eventos. Os nomes, desta forma, estavam associados aos feitos do reino, em suporte historiográfico socialmente reconhecido.

---

2 Em especial os seguintes textos: THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa. Difel, 1994; SANTOS, João Marinho dos. A expansão pela espada e pela cruz. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

3 ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta*. Lisboa: Europa-América, 1992. Edição de Reis Brasil.

4 Os resultados foram apresentados em diversos eventos científicos, e consolidados na monografia de conclusão de graduação. ORTA, Daniel Augusto A. *Escrita, poder e glória*: cronistas tardo-medievais portugueses e a nobreza no primeiro movimento expansionismo no noroeste africano (c.1385-1464). Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

Alguns portugueses, por exemplo, não quiseram permanecer na localidade de fronteira, provavelmente pela estabilidade que tinham no reino; outros, como o primeiro governador de Ceuta Pedro de Meneses, já viam a região como novo espaço para obtenção de reconhecimento; nos argumentos apresentados para a manutenção da posse, a região deveria ser mantida sob controle português como forma de conservar as honras e signos da cavalaria adquiridos pelos infantes. Neste ponto, o estudo da permanência em zona de conflito mostrou primeiramente o elogio da prática guerreira, o que depois se mostrou mais implicado por motivações para a escrita dos relatos.

Lendo as demais obras do mesmo cronista, observou-se uma continuidade nas listas nominais, bem como na valoração positiva dos feitos nobiliárquicos de confrontar o muçulmano. Entretanto, se na primeira crônica o rei Dom João I e seus filhos têm a dianteira das decisões, nas demais se observou a preponderância dos nobres que ficaram no norte da África, continuando o relato sobre aquele espaço norte-africano. Esta alteração do núcleo de personagens fez com que o contexto de redação e seus solicitadores ganhassem maior atenção no estudo, pois no momento o reino de Portugal já ampliara os locais e viagens de sucesso, mas o ambiente norte-africano se mantinha nos escritos de Zurara. O reinado de Dom Afonso V, bem como a sua relação com a nobreza, tornou-se um parâmetro sobre tal interesse. Entender aquela escolha, assim, era tão importante quanto o conteúdo narrado, em dois contextos de análise. No início de minha pesquisa me interessei pela conquista de Ceuta, como informação histórica, e aprofundando o estudo, acabei me dedicando a compreender os documentos como ato historiográfico e político, dentro de uma rede de pedidos e expectativas com aqueles escritos.

Em nível de mestrado, observou-se ainda o elogio ao perfil de nobre cristão guerreiro e fiel à coroa. Naquela pesquisa, entretanto, teve-se a prioridade de averiguar os casos em que a evocação de qualificativos positivos por parte dos portugueses não fosse tão evidente. Encontraram-se diversos trechos de comportamentos divergentes do modelo ideal, sintomáticos de estudo por conta da natureza das crônicas em registrar feitos notáveis. Desta forma, os casos classificados como de insubordinação foram entendidos como expressão das relações de poder inseridas nas configurações sociais hierárquicas[5]. Na tentativa de romper com esta estrutura que compunha a sociedade e a mentalidade portuguesa tardo-medieval, notou-se o confronto entre expectativas e aspirações dessincronizadas. Nos casos de desobediência, ambição e vontade individual sobre a coletividade, as medidas tomadas foram diferentes, provavelmente pela situação específica, mas sobressaindo o exercício da autoridade governativa conferida pelo monarca português. Os níveis de

5 ORTA, Daniel Augusto A. Que façamos hua cousa que se começee e acabe por nos mesmos. Hierarquia, poder e exemplo na Crónica de Zurara (Séc. XV). In: VIII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, 2009, Rio de Janeiro. *Atas da VIII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2009. p. 140-149.

relacionamentos se assentavam em bases de origem social e anseios de combate, mas observaram-se também casos de pessoas que agiam de forma distinta, seja por pretensões acima de sua condição social, seja pela origem familiar.

Seguiu-se a orientação interpretativa de que o conjunto textual é conexo de parte daquela sociedade, no sentido de que foram modelos eleitos para serem observados e memorizados (tanto os casos positivos como os negativos). A pesquisa pôde diagnosticar abusos ou expectativas por parte dos interessados, em vista a alertar ou ilustrar, de forma representativa e reconhecida pelo gênero historiográfico, ainda que tais textos não fossem concebidos como manuais de conduta. Em outros termos, o efeito da memória vertida em texto pode ter conferido ao ambiente da cultura política portuguesa a instrumentalização de práticas concluídas, seja se aproximando seja se afastando por reconhecimento social de comportamentos. Enfim, por conta da pluralidade de grupos e interesses, entendeu-se que aqueles documentos vinculam um tipo de identidade, associada ao espaço social do poder, tanto no pretérito como no anseio da configuração política dos solicitadores no contexto de redação.

O estudo historiográfico produzido sobre o período também permitiu entender e deixar mais claro o quanto a heterogeneidade dos interesses políticos esteve presente no grupo nobiliárquico que cercava a monarquia portuguesa, apesar deste grupo se auto-representar como unificado, notadamente em relação à estratigrafia social do período. Esta observação se tornou importante para o estabelecimento de objetivos no projeto de doutorado, uma vez que as divisões internas entre os nobres podem revelar alguns dos interesses pelas solicitações de crônicas décadas depois, e quais grupos estariam mais interessados pelos textos, inclusive pelas menções negativas. Desta forma, uma gradação interna no grupo dos nobres é possível, e permite a compreensão mais detalhada das relações sócio-políticas, além da imagem projetada de idealização.

2. Debate historiográfico

Toda a minha trajetória acadêmica foi realizada na Universidade Federal do Paraná, através da orientação da professora Fátima Regina Fernandes. Conjuntamente, participo do Núcleo de Estudos Mediterrânicos, centro vinculado ao Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Dentro deste âmbito, os conceitos de cultura e poder são discutidos como eixos centrais nos projetos e grupos de pesquisa. Do exposto sobre minha trajetória, acredito que as projeções sobre o doutoramento que ora realizo são fruto do conjunto de um debate historiográfico brasileiro que partilho, o qual aqui será comentado brevemente.

Os pesquisadores que mais me identifico por escolhas metodológica e conceitual também se preocupam com a natureza relacional e dinâmica do poder, entendendo os objetos de estudo a partir de valores culturais que criam laços de identidade. Os fenômenos e comportamentos interpretados nos documentos, tanto nos meus estudos como dos investigadores que mantenho contato, procuram ser entendidos dentro de um sistema sócio-histórico documentado, onde os códigos e signos são concorrentes e conflitantes, e por isso a preocupação relacional e diacrônica dos vínculos políticos.

Desta forma, uma configuração programática capaz de unir os conceitos de cultura e poder é possível, e pode-se mesmo afirmar indissociável, pois se entende a documentação selecionada como geradora de legitimação política através de instrumentos e mecanismos culturais partilhados em espaços restritos. Ou ainda, em uma cultura política caracterizada pela apropriação simbólica de objetos culturais, constituídos socialmente pela relação de forças reconhecidas, integrando estratégias de legitimação e afirmação de identidade dos grupos politicamente envolvidos, em representações ideológicas.

Os estudos de Marcella Lopes Guimarães[6], Fátima Regina Fernandes[7], Adriana Mocelim de Souza Lima[8] e André Luiz Bertoli[9] observaram algumas estratégias e usos políticos que crônicas régio-nobiliárquicas tiveram na sociedade portuguesa dos séculos XIV-XV, em especial a cristalização de valores acerca do passado do reino. Em geral, os pesquisadores identificaram o papel da nobreza como aliada do rei, e que poderiam ser justificadas posições e prerrogativas aos descendentes. A pesquisa de Guimarães evidenciou nas crônicas de Fernão Lopes um contraste entre os reis das dinastias de Borgonha e Avis, exaltando qualidades em Dom João I, rei da dinastia solicitadora das crônicas. O caso da trajetória de Nuno Álvares Pereira, estudado por Fernandes, aproxima-se à de Duarte de Meneses, por conta do caráter de ilegitimidade e da projeção que ambos alcançaram nos documentos, em especial na relação com a monarquia.

No caso do Conde Pedro de Barcelos, pesquisa de Mocelim, ela observou a representação da monarquia como necessária à estabilidade e aplicadora da justiça e solidariedade, com valores cristãos. Aos nobres, igualmente, é apresentado um modelo a seguir, com propriedades virtuosas no intuito de coesão social entre eles. Na pesquisa de Bertoli a hipótese da crônica de Zurara como

6 GUIMARÃES, Marcella Lopes. A Sétima Idade de Fernão Lopes: novo tempo para os príncipes de Avis? In: DORÉ, Andrea; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Org.) *Facetas do Império na História*: conceitos e métodos. Brasília: Editora Hucitec, 2008.

7 FERNANDES, Fátima Regina. A construção da sociedade política de Avis à luz da trajectória política de Nuno Alvares Pereira. *VI Jornadas Luso-Espanholas de Estudos Medievais*. A Guerra e a sociedade na Idade Média. Porto de Mós: Almondina, 2009. v. 1. p. 421-446.

8 MOCELIM, Adriana. *Por meter amor e amizade entre os nobres fidalgos da Espanha*: O Livro de Linhagens do Conde Pedro Afonso no contexto tardo-medieval português. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

9 BERTOLI, André Luiz. *O cronista e o cruzado*: a revivescência do ideal da cavalaria no Outono da Idade Média Portuguesa (Séc. XV). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

ideal cavalheiresco cristão é sugerida, vinculado em contexto outonal uma ideologia da reconquista ibérica, ou melhor, de recuperação do passado de glórias e exaltação dos princípios de cavaleiro e fiel cristão.

A sintonia entre Dom Afonso V e parte da nobreza que o cercava foi investigada por Renata Cristina de Sousa Nascimento[10] através das queixas em Cortes. Segundo ela, as relações políticas explicam em parte as constantes concessões e privilégios à nobreza, dentro de um contexto de questionamentos de grupos que buscavam pressionar politicamente a configuração existente. A própria orientação do monarca para os conflitos em África, observada pela retribuição simbólica e material aos participantes e descendentes, aponta alguns indícios sobre a vocação das crônicas de Zurara como instrumentos propagandísticos de valores aristocráticos, através de exemplos no passado que justificassem posições e privilégios. Esta proposição, inclusive, teve como produto a elaboração do conceito de genealogia política, que será explicado na sequência.

A leitura da discussão historiográfica e documental permitiu evidenciar que o período do estudo é transicional, e além da sua caracterização habitual, percebeu-se que algumas maneiras de abordar o tema ou vinculam a uma continuidade medieval ou um início moderno, como partes segregadas. Sugere-se, no entanto, relativizar tais posturas e tentar observar a pertinência analítica de situações sobrepostas, ou ainda, que se trata de apropriação de ações do passado com prováveis finalidades políticas aos solicitadores dos registros. Isso implica compreender vários contextos, tanto do que é descrito como do momento da produção, em que relações de poder e entendimentos da cultura política selecionariam de forma ideológica exemplos de comportamentos, passando aos textos caracteres de um período, enquanto que tal prática é uma ressignificação.

3. Conceito de genealogia política

Com o desenvolvimento inicial do doutorado, em especial a leitura de trabalhos de medievalistas da História Cultural e da Arte, a dinâmica de produção cultural no período recebeu um incremento para a compreensão dos documentos selecionados no projeto de pesquisa[11]. Nos estudos de Jean-Claude Schmitt sobre a representação imagética, o autor sugere que "na relação entre a forma e a função da imagem, encontra-se expressa a intenção do artista, do financiador e de

10 NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Os privilégios e os abusos da nobreza em um período de transição*: o reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

11 A sugestão do conceito de genealogia política ocorreu no final da dissertação, através da presença de Duarte de Meneses na crônica do seu pai. Entretanto, atualmente o conceito está em processo de refinamento, em especial pela execução dos objetivos do doutorado.

todo o grupo social envolvido na realização da obra; nesta se inscrevem de antemão o olhar do ou dos destinatários e os usos, por exemplo, litúrgicos, da imagem"[12]. Assim as representações artísticas (e culturais por extensão) não podem ser analisadas por si ou isoladas, mas dentro de um contexto de produção, onde o pedido de elaboração atenderia a uma finalidade, a partir de referenciais que seus criadores possuíam, num conjunto que parece coerente por conta das conexões estabelecidas entre ideologia e expressão artística.

Já Georges Duby estudou a produção artística desenvolvida com o chamado "renascimento" do século XII, localizando um sistema de valores bastante dinâmico, principalmente pela apropriação de significados e reinterpretações. Conforme sua análise, a partir de um crescimento econômico e urbano, o enriquecimento aristocrático desenvolveu com maior intensidade um senso de identidade, e voltou parte de seu patrimônio para o mecenato, partilhando dos mesmos gestos de patrocínio dos reis, e se apropriando de valores de outros grupos sociais. A audiência, assim, era voltada para um público restrito e específico, identificando-se com a corte, no que define: "são as grandes cortes que dão o tom, ditando as modas, mostrando como devem se comportar as pessoas bem-nascidas se querem ser dignas de sua categoria"[13]. Ou seja, um sistema de valores com identificação hierárquica, a partir de hábitos e posturas, e aproximação de exemplos a serem repetidos como posse de uma cultura refinada; uma ideologia com propaganda em meios simbólicos, através, por exemplo, de textos e ações, entendidos no campo simbólico da representação.

Assim como os reis solicitavam crônicas e se interessavam por tal produção, os nobres também entendiam que a parcela de participação na construção do reino e seu patrimônio passava também pela recuperação do passado, sendo um poderoso instrumento de retorno da tradição e afirmação de práticas e posições na sociedade política, em diálogo e concorrência com outros grupos sociais e internamente.

Tais ideias auxiliam analisar as crônicas portuguesas a partir de vários pontos: como pedidos de filiação identitária, retribuição de gestos e compromissos pretéritos, exemplos a serem reproduzidos e difundidos, expressão e confirmação de aproximações pessoais e arranjos sociais. A apropriação de saber, seja a que nível, não pode ser pensada anacronicamente, como desvinculada de um serviço. Por ter feito parte da corte durante sua formação, Zurara partilhava de opiniões próprias da nobreza, reproduzindo e enfatizando tais atributos. Os patrocinadores, solicitadores e interessados visualizam naquele suporte narrativo uma plataforma socialmente reconhecida de

12 SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Trad. José Rivair Macedo. Bauru: EDUSC, 2007. p. 46.

13 DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*: do amor e outros ensaios. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 158.

inclusão na história do reino de Portugal. A disputa personalista, percebida tanto no conteúdo narrado como na apreciação do produto cultural dão uma noção da importância daqueles documentos para aquela sociedade, em especial o grupo restrito da corte e seus beneficiários.

Diante de tudo exposto acima, e dialogando principalmente com os resultados da historiografia comentada no tópico anterior sobre as crônicas ibéricas no século XV, proponho o conceito de genealogia política nos seguintes termos:

> Uma proposta discursiva de apropriar-se de relatos e temas pretéritos referentes ao grupo social interessado, formando uma identidade e ligação entre passado e presente. Note-se que tal mecanismo funciona a partir da seleção de situações que possam ser vinculadas aos interesses de tal grupo, e geralmente numa escala crescente de qualidade entre os mais antigos aos mais recentes. Por isso o passado surge como parâmetro comparativo e origem do ponto em evidência, e ao presente assenta-se o dever de continuar as ações descritas. Os atributos e as explicações podem ser dispostos de duas formas: entre um providencialismo ou como transmissão através do exemplo e da cultura. O ponto fundamental de tal estratégia é que ela não apenas toma os acontecimentos como dados, mas estabelece uma origem que permite conectar-se ao passado para algumas finalidades, entre elas a de justificativa de atributos sociais do grupo, em tom tradicionalista. A representação em texto de tais valores equivaleria a um dispositivo de dedução e comprovação de qualidades, mantendo uma memória que teria como função difundir percepções ideológicas da sociedade, transmitir um passado de disposições e vontades do presente, em situações de reforço ou questionamento de algumas condições estabelecidas por este grupo. A condição de identidade surge pela vontade de vinculação e sentimento de pertencimento com aqueles atributos, entendido pela elaboração de tais documentos e pelas justificativas apresentadas. Pelo caráter seletivo do mecanismo, o discurso acaba por se tornar coerente ao seu objetivo, mas dentro de um âmbito onde podem ser observadas incoerências pela própria lógica de legitimação, o que corrobora a noção de estratégia política através da escrita do passado.

Os pesquisadores citados observaram algumas estratégias e usos políticos que aqueles documentos tiveram na sociedade portuguesa do século XV, em especial a cristalização de valores acerca do passado do reino. Como parece existir uma ênfase no passado como parâmetro de idealização de comportamentos, o conceito pode ser sugerido para a tipologia de documentos, e talvez como fenômeno de estratégia política aristocrática em manter suas posições e privilégios.

4. Chancelaria publicada

Para execução do projeto de doutorado, a documentação indicada foi selecionada pela pertinência dos objetivos traçados. O estudo das crônicas direcionou o acesso aos documentos

chancelares, pela possibilidade de encontrar informações adicionais sobre o referencial nominal circunscrito da base cronística, no intuito também de cobrir o arco temporal entre os contextos narrados nas crônicas até o momento de redação das mesmas. Desde 2004 o Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa publicou livros com a transcrição dos documentos chancelares relativos ao reinado de Dom João I, com índices onomástico e cronológico, organizados conforme a disposição dos volumes encontrados no Arquivo Nacional Português. Os onze volumes que compõem o período de Dom João I foram adquiridos com auxílio de André Luiz Bertoli, que estando em pesquisa de doutoramento em Portugal, enviou-me por correio.

As pesquisas que já concluí tiveram a preocupação inicial com o conteúdo descrito pelos textos de Gomes Eanes de Zurara, mas com o desenvolvimento das etapas investigativas, notou-se que o momento de escrita interfere mais do que se projetara de hipótese. Desta forma, justifica-se cobrir com mais abrangência um cruzamento entre os nomes nas crônicas com a chancelaria, a fim de verificar a hipótese de que as crônicas foram dispositivos alternativos de inserção social e legitimação pelo passado de pessoas que seguiram posicionamento de aliança régia, mas sem registro anterior. O conceito de genealogia política, já observado nas crônicas, seria assim melhor sustentado ao contexto de transitoriedade, onde signos de medievalidade se somavam aos elementos constituintes da identidade idealizada e expressada nas crônicas, associadas às relações políticas do período afonsino.

A observação da trajetória dos personagens permite também observar como tais alianças foram mantidas na diacronia, comparando perfis e talvez observando grupos concorrentes, pois a natureza dos documentos contidos nos livros chancelares permite perceber indícios dos vínculos entre a monarquia e a sociedade política, através de doações, isenções, confiscos, concessão de privilégios, quitações, legitimações etc.

5. DataClio

A ideia de construção de um banco de dados surgiu a partir da constatação das listas com os nomes dos principais participantes nos feitos narrados. Ainda que não fosse um trabalho de prosopografia, buscava uma forma de mapear e agrupar as informações a fim de perceber uma recorrência de alguns personagens. A concepção inicial era muito próxima da elaboração de cadastros individuais padrão, através de fichas de cartão pautado, com entradas de nome e localização dos documentos e breves resumos. Pensava-se em construir um banco de dados em suporte eletrônico, mas não se tinha naquele momento uma ideia que permitisse diferenciar do

modelo físico. Também por conta do universo documental das pesquisas, aquele sistema de fichas de papel foi satisfatório.

Entretanto, com a conclusão do mestrado e consequente migração para o doutorado, onde a adição da documentação chancelar se tornou o grande diferencial dos objetivos e foco da problemática, a adoção da metodologia prosopográfica foi essencial. Pela quantidade de dados e pessoas, a metodologia é mais bem aplicada com filtros e critérios de organização. Ainda que realizável nas fichas pautadas, pensou-se em uma forma mais ágil de busca e organização das informações, e voltou-se à ideia do sistema digital. Os primeiros esboços de como construir o banco de dados estavam mais centrados nos indivíduos, como as fichas pautadas, e isso inviabilizou o manuseio (principalmente as filtragens temática, cronológica e geográfica) na plataforma de pesquisas, o que se mostrou uma tentativa inadequada diante da multiplicidade de disposições do banco de dados[14].

Hoje é reconhecível a inexperiência na área naquele momento, mas o amadurecimento do projeto especialmente nos Seminários de Tese, onde o mesmo foi debatido, ajudaram a melhorar a concepção estrutural do sistema. O contato com os documentos chancelares também foi bastante importante, pois visualizei como os dados são dispostos, identificados e suas recorrências. A elaboração do DataClio foi iniciada no final de agosto de 2011, com essencial colaboração de Luiz Eduardo Arpelau Orta, analista de sistemas. Em sua experiência de entrevistas com os clientes sobre o funcionamento dos programas que esperam implementar, ele me ajudou na definição da arquitetura das categorias e sua hierarquia dentro dos grupos de dados, o que é de suma importância para uma pesquisa dinâmica.

Ao invés de centralizar o indivíduo no sistema, optamos por tomar como unidade básica o que definimos por "documento", que é toda e qualquer fonte que possa ser entendida como célula de um corpo tipológico (carta na chancelaria, capítulo na crônica, uma lei nas ordenações, etc.). É esta unidade que na busca será apresentada como o registro, facilitando ao pesquisador localizar a origem de uma informação, bem como sua natureza. A partir disto, também se subentende que tal "documento" possui um autor (ainda que desconhecido). E por fim, tal "documento" encontra-se num livro (geralmente publicado), como de compilação, um código de leis, ou mesmo o arquivo onde foi pesquisado. Com tais dados, pode-se iniciar o processo de catalogação, pois tal "documento" acaba se tornando único no sistema, ainda que existam vários vínculos com ele, isto é, ele geralmente apresenta mais de uma informação, o que gerará mais de um relacionamento no sistema; em média cada "documento" gera 5 entradas no banco de dados. Como qualquer

14 Existem alguns bancos de dados prosopográficos disponíveis na Internet, em especial em inglês, mas apenas com a opção de consulta dos dados, o que dificulta o entendimento de como ele foi concebido. Veja, por exemplo: [http://www.pase.ac.uk/index.html] Acesso em: 03 de janeiro de 2012.

informação de uma pessoa precisa da devida referência documental, a direção é do documento para o indivíduo, e não o contrário.

Para incluir um "documento", segue-se a seguinte sequência lógica:

- Primeiramente, cadastra-se um autor (pode-se criar um cadastro com nome "anônimo").
- Em seguida, cria-se uma categoria para que se possam classificar os livros cadastrados (chancelaria, crônicas, legislação, etc.).
- Na sequência, cria-se um registro do livro onde os "documentos" estão coligidos, inserindo o título e sigla para facilitar a visualização da pesquisa. Há, ainda, um campo genérico para observações, como edição do livro pesquisado, pesquisadores envolvidos, detalhes de transcrição etc.
- Em caso de algum documento avulso, o que é bastante raro para o recorte da minha pesquisa (por conta das publicações consultadas), pode-se cadastrar como alternativa em "livro" uma chamada "documento avulso", sendo que este servirá de vínculo de todos assim entendidos.

A partir deste cadastro inicial, que conforme a disponibilidade e acesso aos livros será feito apenas no início, pode-se começar o processo de cadastro dos relacionamentos propriamente ditos, que serão o núcleo principal do estudo. A etapa acima descrita, portanto, será repetida apenas em caso de adicionar um corpo documental (entenda-se livros com documentos) não previsto, ou acessado posteriormente.

Outra etapa também importante para o registro é identificar e padronizar os "motivos" de relacionamentos. Isto significa definir quais são os principais vínculos que podem ser observados na documentação. Geralmente são isenções de pagamentos, privilégios, casamentos, doações de bens móveis e de raiz, e consequente confisco (usualmente por desserviço ao rei). Estes vínculos (entendidos tanto como de aproximação como de afastamento) são muito importantes para analisar a trajetória dos personagens, uma vez que poderá ser observado na diacronia histórica seu desenvolvimento, área de atuação, rede social, etc. No momento de inserir um relacionamento, o campo "motivos" precisará ser preenchido.

Um problema bastante recorrente no estudo quantitativo são os nomes duplicados ou incompletos, o que pode gerar tanto a inserção de homônimos como registros diferenciados da mesma pessoa. Como a versão dos documentos chancelares consultados foi transcrita seguindo as normas técnicas mais adequadas, os organizadores tomaram o cuidado de evitar generalizações, e com isso índices onomástico e toponímico foram anexados aos volumes, o que auxilia no momento de cadastrar um personagem ou local que gerem dúvidas quanto a sua existência no sistema. Espera-se que com o desenvolvimento dos cadastros e a obtenção de dados mais completos, tais

dúvidas possam ser diminuídas pela unificação no sistema, ou mantidas conforme o julgamento em comparação aos índices consultados. Em todo caso, aqui já se pode dispor de uma vantagem na sistematização dos dados históricos em suporte eletrônico: a padronização de informações e possibilidade de junção e separação, o que dá ao estudo um grau de aferimento mais apropriado e maleável.

Para o cadastro de um documento, passadas aquelas etapas acima comentadas, precisa-se observar uma referência atribuída dentro do corpo do livro. No caso da chancelaria consultada, existe uma numeração para cada grupo de tomos, reiniciada quando este tomo muda. O campo para a paginação da edição (quando for necessária uma nova busca no documento lido) também existe, e mesmo o fólio para os casos de consulta no original manuscrito. Para as leis e crônicas, por exemplo, pode-se valer das divisões por capítulos, artigos, estatutos, assim por diante. Os campos de data e local são opcionais, devido à diversidade de tipologia que permite a ausência destas informações.

Com o documento cadastrado, e havendo referências de nomes, estes devem ser cadastrados também na seção correspondente antes de se incluir um relacionamento. Lembre-se, novamente, dos casos de padronização. O sistema bloqueia cadastros duplicados, mas isto não impede que "João Pires" e "João Pires de Albuquerque", caso sejam a mesma pessoa, possam ser incluídos daquelas duas formas. Por isso a atenção para observar se os nomes já não existem. Posteriormente, nos casos em que a pessoa estiver nomeada em vários documentos, este cadastro já terá sido realizado.



Figura 1. Tela de cadastro de documentos, com os campos obrigatórios e opcionais

Chega-se à última etapa do cadastro: os relacionamentos. Depois de tantos cadastros iniciais e preliminares, esta etapa é a mais simples, pois basicamente é um preenchimento de formulário com dados já existentes, isto é, localiza-se o livro cadastrado, que por sua vez irá apresentar no campo seguinte os documentos existentes daquele livro. Com os nomes cadastrados, define-se uma origem e um destino, ou seja, de onde parte (ou quais os envolvidos, sempre em par) o relacionamento e qual o beneficiado. Exemplificando: no caso de uma doação régia de bens móveis e de raiz, a origem é o monarca, e o destino o recebedor da doação. Nos casos de desserviço, onde ocorre uma apropriação de bens pelo rei, o mesmo monarca é a origem, por considerá-lo a autoridade de retirada, e o destino é o personagem que foi julgado por deslealdade. Nestes casos, portanto, existe na prática uma transferência de bens, e por isso há a necessidade de dois registros: o da doação e do desserviço; há casos de várias inclusões de relacionamentos do mesmo documento por envolver diversos vínculos.

No momento da busca, estes dados serão dispostos conforme o filtro, o que permite, por exemplo, pesquisar apenas os desserviços, apenas as doações, etc., ou observar quando os bens foram doados ou retirados, compondo o contexto das relações de poder; criando entradas no banco de dados desta forma, separam-se os vínculos do mesmo documento, mas pode-se reagrupá-los no momento de busca, por considerar todos os campos preenchidos (inclusive as observações do pesquisador).



ChDJ-v.I,t1	1	Quitação	20/02/1384	Dom João I, rei	Frei Vasco Porcalho
ChDJ-v.I,t1	2	Doação	18/02/1384	Dom João I, rei	Vasco Eanes, criado
ChDJ-v.I,t1	2	Deserviço	18/02/1384	Dom João I, rei	João Domingues Falardo
ChDJ-v.I,t1	3	Doação	02/03/1384	Dom João I, rei	Rodrigo Eanes de Barbudo
ChDJ-v.I,t1	3	Deserviço	02/03/1384	Dom João I, rei	Martim Eanes, escudeiro
ChDJ-v.I,t1	4	Doação	01/03/1384	Dom João I, rei	Nuno Fernandes de Cordovellas
ChDJ-v.I,t1	5	Quitação	21/02/1384	Dom João I, rei	Afonso Lopes da Costa
ChDJ-v.I,t1	6	Doação	05/03/1384	Dom João I, rei	Martim Fernandes de Freitas
ChDJ-v.I,t1	6	Deserviço	05/03/1384	Dom João I, rei	Fernão Gomes Dutreira
ChDJ-v.I,t1	7	Doação	11/02/1384	Dom João I, rei	Álvaro Fernandes Turrechão
ChDJ-v.I,t1	8	Doação	03/03/1384	Dom João I, rei	Vasco Lourenço
ChDJ-v.I,t1	8	Deserviço	03/03/1384	Dom João I, rei	Gonçalo Gil de Carvalho
ChDJ-v.I,t1	9	Doação	29/02/1384	Dom João I, rei	Lourenço Fernandes do Bairro
ChDJ-v.I,t1	10	Doação	09/03/1384	Dom João I, rei	Vasco Peres
ChDJ-v.I,t1	11	Doação	08/03/1384	Dom João I, rei	Rodrigo Afonso de Oliveira

Figura 2. Tela dos relacionamentos cadastrados, apresentados por vários ordenamentos.

A seção de edição possui basicamente a função de alterar os dados já cadastros. Isto pode ocorrer, por exemplo, nos casos de duplicação de pessoas, melhoria das descrições e observações, inclusão de datas, campos etc. Ocasionalmente, pelo andamento da pesquisa, pode-se considerar que um campo destacado precise ser adicionado, e os registros anteriores sobre este novo campo estarão nulos. Assim, precisará voltar a eles e preenchê-los. É a etapa simples de editar e salvar, pela busca do registro. É preciso tomar cuidado para não excluir alguns dados, como nome, livros, documentos, pois os registros vinculados àqueles valores ficarão nulos automaticamente. Neste caso, talvez alterar os dados individualmente (ou renomeá-los) seja a solução mais adequada.

Na parte da busca, vários filtros são possíveis de serem aplicados, formulando hipóteses através de buscas avançadas conforme a pergunta e os objetivos do estudo, além da elaboração das trajetórias como nas fichas padrão, mas com ordenamentos variáveis que não são possíveis no suporte físico. Pode-se procurar pela existência de todos os registros de uma pessoa, ou aqueles dentro de um recorte temporal, geográfico, por motivos, documentos, etc. Esta talvez seja a principal vantagem do sistema eletrônico, além da possibilidade de disponibilização em ambiente de rede, com colaboração de outros pesquisadores, uma vez que o trabalho prosopográfico é coletivo. Cópias de segurança são geradas constantemente, garantindo o funcionamento do sistema e recuperação de dados em caso de erros de programação ou alterações estruturais do sistema. Outros corpos documentais podem ser incluídos, conforme os projetos de pesquisa dos demais investigadores, ampliando o universo de dados e o contexto de estudo; a concepção de biografia coletiva, redes sociais e relações de poder são possíveis de serem observados justamente pelo compartilhamento do banco de dados.

Um próximo passo será verificar a possibilidade de registrar o sistema, deixando que outros pesquisadores possam ter acesso a ele. Como se trata de uma metodologia, que é por definição genérica, outros contextos poderão ser contemplados, desde que documentos em quantidade de aplicação serial sejam disponíveis, e os objetivos da investigação abarquem tal método.

Os primeiros resultados já são observados com cerca de 1000 documentos chancelares cadastrados, e mais de 3700 entradas no banco de dados[15]. Tratando dos primeiros anos do reinado de Dom João I, pedidos de confirmações de privilégios ou doações de quando ele fora regedor e defensor de Portugal são recorrentes, o que sinaliza o estabelecimento de contato e vínculos com várias esferas institucionais e sociais; também sugere o reconhecimento de uma determinada parcela da sociedade com sua eleição a monarca. Como recompensa e aliança, doações de bens (com

15 A tendência é que com a repetição de nomes, motivos, categorias, livros, a quantidade se estabilize numa proporção de 4 a 6 entradas por documento.

geralmente confisco por desserviço) foram distribuídas para provavelmente a constituição da base de apoio régio.

No paralelo e recorrência entre os locais de elaboração das cartas contidas na chancelaria, e pela concentração de registros em datas, pode-se observar o itinerário do rei, em encontros regionais como em Cortes, onde geralmente o conteúdo das cartas refere-se a locais próximos, o que reafirma a necessidade de formação de conexões locais.

No progresso de inclusão dos registros, pode-se verificar se aquelas práticas foram continuadas ou se sofreram renovações em regiões ou a grupos. Alguns elementos contextuais são visualizados, o que permite ao pesquisador a criação de um entendimento particular associado diretamente ao universo documental consultado.

Caso o estudo da trajetória dos principais envolvidos na ocupação norte africana revele um crescimento na relação com a monarquia, com a concessão de privilégios, aumento de patrimônio ou afastamento por divergências, a solicitação das crônicas pode estar relacionada com um preenchimento de dados inexistentes no corpo chancelar para o período compreendido pelos relatos historiográficos, por conta da diferença do período de ações e sua retribuição. Ou seja, a "presentificação" do passado serviria como instrumento na obtenção de reconhecimento simbólico e material. A genealogia política seria, assim, o mecanismo de evidenciar a origem dos pedidos ao rei, vinculados pela participação na história do reino. Neste mesmo contexto, aqueles relatos poderiam servir como estratégias de afirmação a um questionamento de tais ações, isto é, recuperar acontecimentos e justificar através de texto aquelas posições no momento da redação.

E ao grupo descrito, a recuperação narrativa em formato cronístico serviria para reafirmar sua origem. Por isso o estudo das trajetórias parece uma opção adequada a observar divergências, aproximações e opções que foram tomadas ao longo de um período, em um contexto onde os laços políticos eram personalistas, mantidos e cortados por conta das escolhas e compromissos. A disputa política tomava como premissas a condição e a posição na estratigrafia social, mas também as decisões próprias de cada indivíduo, numa relação intricada que tais trajetos biográficos podem ser reveladores de suas dinâmicas e estratégias.

Em qualquer uma das situações, observa-se o uso do passado com finalidade contemporânea. As possibilidades necessitam de um estudo contínuo e integrado com a chancelaria, que poderá conferir um parâmetro para os dados e ênfases que existem nas crônicas. Sabe-se das seleções e filtros que o próprio cronista realizou na base chancelar, mas a metodologia prosopográfica confere a adição de uma camada de interpretação e dados, o que pode clarear algumas dúvidas e sustentar uma conclusão melhor balizada documentalmente. Parece coerente que o conceito de genealogia política possa ser empregado para as crônicas analisadas, pois configuram

produtos culturais voltados a usos específicos relativos ao passado, vertidos em modelos e princípios socialmente partilhados; no caso da chancelaria, busca-se completar tal observação a partir a crescente participação dos grupos descritos nas crônicas, quando receberam bens pela participação de aliança régia. Esta integração documental, por fim, acaba por avaliar tal estratégia política, em suportes comprometidos mais ou menos com a expectativa de reconhecimento social, tanto nos níveis simbólicos como materiais.

Curitiba, janeiro de 2012.

RESENHAS

DEL PRIORE, Mary. *O Castelo de Papel: uma história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d'Eu*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, 320p.

Carmem Silvia da Fonseca Kummer Liblik[1]
Doutoranda em História
Universidade Federal do Paraná

● **Enviado em: 14/10/2013**
● **Aprovado em: 06/12/2013**

É cada vez mais evidente o interesse do leitor brasileiro pelas narrativas biográficas que, nos últimos anos, têm conquistado grande número de publicações no mercado editorial. Não são apenas as personagens, suas vidas e os mundos em que elas vivem que atraem a curiosidade dos leitores: estes são seduzidos também por uma escrita acessível e prazerosa que, quanto mais próxima ao estilo literário, melhor. Como aponta Mary del Priore, o curioso é notar que no Brasil "*os historiadores têm pouca visibilidade em comparação aos jornalistas*".[2] Essa diferença seria causada, então, pelo peso da pesquisa documental que aparece em longas notas de rodapé, como também da penosa escrita acadêmica característica do historiador? Mesmo assim, historiadores têm utilizado este procedimento narrativo para desenvolverem seus trabalhos e, na medida do possível, torná-los visíveis a um público não acadêmico.

Percebemos neste contexto que o retorno da biografia no âmbito da história está inserido em um processo de profunda transformação das bases teórico-metodológicas da disciplina. Por consequência, repensar questões clássicas como a relação indivíduo-sociedade e as possíveis formas de narrativas do conhecimento histórico, tornou-se comum no interior de tais problematizações. O resultado disso mostra que os trabalhos biográficos recentes, tal como *O Castelo de Papel,* procuram fugir do viés apologético, considerando suas personagens como excelentes vias de acesso para a compreensão de questões históricas e contextos mais amplos. Paralelamente, as principais discussões incidem também na busca dos limites entre

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e participante como discente do Núcleo de Estudos de Gênero, UFPR.

[2] DEL PRIORE, Mary. Biografia: quando o indivíduo encontra a História. In: *Topoi*, v. 10, n. 19, jul.-dez. 2009, p. 13.

realidade e ficção. Ou seja, é pertinente interrogar até que ponto o historiador, na falta de dados precisos, pode utilizar as vias da imaginação para suprir uma informação?

É nesse sentido que o livro *O castelo de papel* (2013), de Mary del Priore[3], permite para nós, historiadores, uma instigante reflexão da forma como a pesquisa histórica não é excluída no interior de uma narrativa biográfica que contém traços de escrita coloquial e literária. E de que trata esta história que, em um primeiro momento, poderá atrair mais atenção do público não acadêmico? A história revela a vida conjugal que compreende 25 anos da princesa Isabel e de seu marido, Gastão de Orléans, conde d'Eu. Uma leitura menos atenta poderá considerar que o livro se assemelha a um romance biográfico ou a uma biografia da vida privada do casal. Mas o caminho não é este, pois Mary del Priore mostra estrategicamente a escolha de um importante viés analítico: biografar a vida do casal a partir do modo como eles se relacionam com a política do Estado. Em outras palavras, um dos aspectos significativos deste trabalho é perceber de que maneira a vida conjugal de Isabel e Gastão permitem-nos um olhar sobre a História, em especial, sobre a tumultuada transição do Império para a República.

O gênero biográfico adotado por Mary del Priore contempla uma narrativa de acontecimentos encadeados, com personagens principais e secundários, bem como situações reais e históricas que são demonstradas à luz de documentos oficiais. Estes, por sua vez, configuram um conjunto variado de documentos que pertencem ao Arquivo Histórico do Museu de Petrópolis, ao Archives Génerales du Royaume et Archives de L'État dans les Provinces – Bruxelas, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e, finalmente, à Biblioteca Nacional. Apesar da erudição e da densidade da pesquisa documental, o livro é atraente e acessível ao público não acadêmico, pois se realiza com uma estrutura narrativa realista que, como já afirmamos, se aproxima de um estilo romanesco. Porém, há que se considerar que o livro foi escrito a partir da análise crítica de fontes primárias, as quais são destacadas entre aspas e determinantes para a composição da trajetória de vida do casal.

Tanto a dimensão da vida privada de Gastão e Isabel quanto a pública são conhecidas por meio das correspondências escritas por eles e endereçadas aos seus familiares. Já no que diz respeito à compreensão das transformações políticas deste período – como a Guerra do Paraguai, os movimentos abolicionistas e as correntes liberais e antimonárquicas – a autora utiliza um amplo acervo de jornais como *A Semana Illustrada, Jornal do Commercio, A Vida Fluminense, A Reforma, O Mequetrefe,* entre outros documentos da imprensa brasileira. Mas não foram apenas as fontes primárias que Mary del Priore consultou para escrever esta

[3] A saber: DEL PRIORE, Mary. *O Castelo de Papel: uma história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d'Eu.* Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

biografia: apesar da ausência de notas de rodapé ou de citações no corpo do texto, a bibliografia da clássica historiografia brasileira sobre o período que abarca o Império brasileiro está implícita na pesquisa e aparece arrolada no final do livro.

Um dos procedimentos narrativos que chamam nossa atenção é o flashback, cujo recurso é muito utilizado na literatura e no cinema. O primeiro capítulo, intitulado *Mudanças de Pele,* descreve momentos importantes e fundamentais na vida de Gastão: suas fracassadas experiências militares na Europa, hesitação diante os objetivos de vida, as negociações familiares que giravam em torno de seu casamento e, por fim, sua vinda ao Brasil. Já pelo ponto de vista da princesa, em 1860, aos 14 anos, Isabel prestou um juramento à Constituição Política do Império. Era declaradamente a sucessora de seu pai e necessitava de um companheiro que a guiasse e aconselhasse nos momentos difíceis. Começaram as negociações do casamento, de forma que a oportunidade de uma aliança era também saída para Gastão, que estava sem projetos para o futuro. Posteriormente, no segundo capítulo, a narrativa retoma uma linearidade que se inicia na infância de Gastão e Isabel, passa pelas cenas do casamento, desdobrando-se, finalmente, na vida conjugal que é relacionada à esfera política.

Uma das questões mais interessantes tratadas no livro é a forma como Mary del Priore representa Isabel, considerando suas experiências no feminino e sua condição especial de futura imperatriz brasileira. Conforme as correspondências escritas pela princesa, fica claro que ela passou grande parte de sua vida dedicando-se à vida privada e a assuntos domésticos e religiosos que lhe eram muito caros. Não é tratada como uma mulher obscura, complexa ou ambígua, pois sua previsibilidade e constância imperam no interior de sua representação. Até a realização de seu casamento com Gastão, teve uma vida enclausurada, pois "*não aparecia em público, não frequentava a vida social da capital, não participava de bailes e jamais foi ao teatro"*.[4] Em suas memórias, Isabel expressou significativo alheamento a respeito das negociações que nortearam seu casamento, insistindo na ideia de que "*seus corações teriam se indicado*".[5] Como afirma a autora, a princesa "*era o retrato acabado da noiva romântica do século XIX*".[6]

No entanto, em relação aos preparativos para a vida pública, desde criança ela recebeu uma educação diferenciada a fim de dirigir o governo constitucional de um Império. Enquanto muitas jovens de elite estudavam somente assuntos que lhe permitissem cumprir o papel de esposa do lar, Isabel aprendeu quinze matérias como política, filosofia, retórica, física, francês,

4 *Ibid.* p. 50.
5 *Idem,* p. 69.
6 *Idem,* p. 69.

história do Brasil, entre outras.[7] Apesar da oportunidade diferenciada, Mary del Priore mostra que a princesa "*não absorvia todos os conteúdos".*[8] Quanto a isso, Gastão dizia abertamente ao pai que a esposa "*estava habituada a nunca ter vontade*".[9] É dessa maneira que ele assumiu plenamente o papel que se esperava de um marido, garantindo autoridade absoluta no lar e no coração da princesa que afirmava gostar mais dele do que dela própria. Sobre isso, nos interessa aqui considerar a cultura e as subjetividades de gênero da época. Isto é, Isabel era uma mulher do seu tempo, pois seguia plenamente a ideia de que deveria ser obediente e fiel ao marido, dando ternura e atenção aos filhos. Para ela, a vida pública pertencia aos homens de modo que a política não lhe interessava. Por isso, não são somente as conjunturas políticas do Império que aparecem nesta biografia, mas também a cultura de gênero e os papéis definidos a homens e mulheres do século XIX, os quais a princesa não fazia questão de superar.

Certamente, uma das questões que chamam a atenção do leitor que está acostumado a pensar na representação da princesa como a "libertadora dos escravos" é justamente o posicionamento alheio de Isabel aos assuntos políticos de seu país, especialmente os movimentos republicanos e antiescravistas. Parecia que a escravidão não tinha nome e rosto para ela, apesar de estar sempre por perto. Mas de que forma Mary del Priore nos mostra a falta de envolvimento da princesa com a luta dos escravos? Pelas próprias cartas de Isabel, nas quais constam citações que fazem alusão aos escravos de maneira muito natural e normal, sem qualquer reflexão ou preocupação com suas reais condições.

São por estas razões que podemos perceber na pesquisa de Mary del Priore a falta de um elemento muito frequente no trabalho do biógrafo: o encantamento ou a admiração por seu biografado. Não é exatamente isso que percebemos no *Castelo de Papel*, pois Isabel não é uma figura histórica que encanta a biógrafa. Lembramos inclusive que Mary del Priore é uma historiadora que organizou a obra *História das Mulheres no Brasil* (2007), sendo conhecida por estudar a condição feminina e o amor, a tal ponto que sua postura analítica das condições e dos papéis sociais de gênero possam ter influenciado em seu julgamento em relação a Isabel. Ademais, a princesa é a antítese da Condessa de Barral,[10] personagem histórica também biografada pela autora e que reúne o obscurantismo e a complexidade da subjetividade de um sujeito, bem como "*o pacto perfeito entre força e feminilidade*".[11]

---

7 *Idem,* p. 45-46.
8 *Idem,* p. 47.
9 *Idem,* p. 69.
10 A saber: DEL PRIORE, Mary. *A Condessa de Barral: a paixão do imperador.* Rio de Janeiro: Objetiva: 2006.
11 *Idem,* p. 47.

Ao contrário de Isabel, Gastão é representado como um sujeito múltiplo em suas ações e pensamentos, lúcido e atento às transformações políticas que ocorriam não somente no Brasil Império como também na Europa do final do século XIX. Por extensão, a autora oferece uma face diferente do que a historiografia convencionalmente tem representado deste personagem histórico. Ela não o descreve como um militar violento que dizimou milhares de inocentes na Guerra do Paraguai, tampouco relata que teve um comportamento autoritário e coercitivo com sua esposa. Pelo contrário, apesar das diferenças de ambos, o casamento foi mantido com muito amor, respeito e cuidado de um para com outro.

Vindo de uma família de aristocratas franceses que lutavam em favor de ideias republicanas e liberais, teve problemas de adaptação no exército espanhol quando jovem e, quando casado, no interior da família real brasileira, enfrentando dificuldades com D. Pedro II e com as ideias monárquicas e escravagistas da época. É interessante notarmos que a biógrafa não o insere dentro de uma construção identitária única e linear: suas facetas são múltiplas e se transformam conforme cada fase de vida e experiências adquiridas. Não é a toa que é possível perceber uma certa predileção por este personagem histórico se comparado à sua esposa.

Mesmo tendo conseguido autorização de D. Pedro II para lutar no fim da Guerra do Paraguai, sua participação nos trâmites políticos foi irrisória e interditada pelo sogro. Afinal, Gastão representava as temidas "ideias revolucionárias" e desde então ficou marcado negativamente pelas correntes reacionárias. A comunicação entre o genro e o sogro era pouca ou nenhuma e cada vez mais "*Gastão começou a conhecer a fase cinzenta de D. Pedro II*". É dessa maneira que o imperador aparece como um personagem secundário na biografia, mas não menos importante, de modo que sua faceta não é formulada diretamente pela biógrafa, mas sim por Gastão, através de suas inúmeras cartas enviadas ao pai. É o olhar de Gastão sobre o imperador e especialmente sua atuação de governador num importante movimento de transição política. Notadamente D. Pedro II é descrito pelo sogro como um homem soturno, enigmático e sombrio de modo que a trajetória de vida do casal foi construída pela presença constante da sombra do imperador.

Por fim, o livro de Mary del Priore é instigante e provocativo, pois problematiza os limites entre a verdade e a dúvida. Os momentos de incerteza são sempre sinalizados para o leitor através da utilização de expressões como "provavelmente", "talvez", "pode-se presumir". Mas de que maneira? Depois do casamento, na noite de núpcias, "*não se sabe se Isabel e Gastão estavam informados de seus respectivos papéis. É provável que explicações*

discretíssimas tenham escapado dos lábios de Barral".[12] E depois de casada, apresentando dificuldades para engravidar, o jornal *A República* comenta sobre a esterilidade da princesa, mas como afirma a autora "*terríveis palavras que não se sabe se a princesa leu ou não".* Nota-se uma integração de realidades e possibilidades que, por sua vez, não significa uma contraposição entre o "verdadeiro" e o "inventado". Assim como o romancista ou o cineasta, a historiadora também utiliza-se da imaginação e da hipótese, sem deixar especialmente de explicitá-las ao leitor e balizar esta postura pelas fontes disponíveis.

12 *Idem,* p. 67.

AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (Org.). *Grafia da Vida: Reflexões e Experiências com a escrita biográfica*. São Paulo: Letra e Voz, 2012, 248p.

Natasha Santos Correio[1]
Doutoranda em História
Universidade Federal do Paraná

● **Enviado em: 16/10/2013**
● **Aprovado em: 09/12/2013**

Alexandre Avelar e Benito Schmidt publicaram, em 2012, a obra *Grafia da Vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica*. Discussão eclética e democrática, o livro se refere a uma coletânea de textos dividida em três blocos, que se apresentam, também, com funções distintas. O primeiro deles, composto por três textos, traz as *Reflexões Teóricas* acerca do gênero biográfico, pensando, sobretudo, a escrita biográfica em consonância com a histórica.

Em *O significado das pequenas coisas: História, prosopografia e biografemas*, Durval Muniz de Albuquerque Júnior se utiliza de elementos da teoria historiográfica e, a partir das mudanças conferidas ao fazer História, localiza as transformações também dirigidas à escrita biográfica. Neste mesmo sentido, centra a sua discussão nas diferentes concepções sobre o sujeito, o que determina, segundo o autor, a forma de escrita – tanto a historiográfica quanto a biográfica.

Ao tratar das diferentes correntes historiográficas, Durval Muniz propõe, em essência, o retorno ao uso da prosopografia, possibilitado exatamente pelas tais mudanças no campo das Ciências Sociais. Se na Antiguidade, a prosopografia se referia a um gênero de escrita de várias biografias, a fim de criar um perfil coletivo, agora ela estaria pautada na análise de biografias, a partir da busca por convergências, isto é, do cruzamento dos dados biográficos dos sujeitos analisados. A esses dados, detalhes e convergências, o autor dá a nomenclatura de biografemas. A crítica de Durval Muniz em relação ao uso de biografias, em defesa da

[1] Doutoranda em História, pela Universidade Federal do Paraná. Pesquisadora da linha temática futebol e literatura.

prosopografia, se estabelece com base no argumento[2] de que aquelas contam com o uso da narrativa linear que começa com o nascimento do sujeito, indo até a sua morte ou o ponto de declínio/ apogeu do biografado; isto é, contando com um início e um fim bem delimitados.

O segundo capítulo de discussão teórica se refere ao texto de Wilton C. L. Silva, *Espelhos de palavras: escritas de si, autoetnografia e ego-história*. O autor inicia com a historicidade dada por Fernando Pessoa a seus heteronômios, enfatizando uma relativa necessidade de o poeta afirmar as particularidades desses diferentes personagens, para só então cair na discussão dos biografismos. Silva destaca que estas práticas, que se colocam dentro da escrita biográfica, se referem a narrativas que envolvem seleção, descrição e análise de uma trajetória individual com base em diferentes metodologias, as quais, por sua vez, poderiam estar vinculadas aos campos da literatura, da história e da antropologia. E é aí que se coloca o centro de seu debate.

A partir da perspectiva da escrita de si, pensando-a enquanto um dispositivo de confissão, Wilton Silva caracteriza, segundo as terminologias das áreas supracitadas, as respectivas manifestações, em que narrador e personagem são a mesma pessoa, no sentido de verificar suas contribuições na análise do biografismo: 1) na literatura, a autobiografia, próxima tanto à ficção quanto à história, justamente por trazer a busca do saber a partir de acontecimentos da vida individual e, embora se utilize da narrativa literária para tal, pode-se falar em criação, mas não em falseamento – daí a discussão acerca do hibridismo da autobiografia, com base no pacto autobiográfico lejeuneano, de acordo com o qual a contratualidade representaria a ambição de legitimidade (verdade) do texto; 2) na história, a ego-história, que traria ao historiador o desafio de falar sobre si, seguindo os métodos e olhares que lança sobre os outros; e 3) na antropologia, a autoetnografia, que traria uma aproximação à experiência pessoal como fonte de validação teórica, partindo da produção textual e subjetivação – também presentes na literatura.

Finalizando o bloco dedicado à reflexão teórica, Alexandre de Sá Avelar, em *Escrita da História, Escrita Biográfica: das possibilidades de sentido*, parte do objetivo de pensar a possibilidade da escrita biográfica se configurar como uma modalidade da escrita da História. Para tal, retoma o debate lançado por Durval Muniz e também por Marieta de Moraes Ferreira, na apresentação do livro, a respeito do retorno da autobiografia nos anos de 1960 ao

[2] Discussão identificada, de maneira distinta, em outro capítulo do livro: o texto de Adriana Barreto de Souza, intitulado *Francisco de Lima e Silva na Confederação do Equador: biografia e escrita da História*. pp. 125 – 148.

campo historiográfico, pensando, ainda, a narrativa biográfica e as relações, segundo os termos do próprio autor, do "eu" (biógrafo) e do "outro" (biografado).

A respeito da Escola dos Annales da década de 1960 e a problemática da escrita da História, Avelar coloca como ícones dessa História totalizante dois tipos de biografia: a representativa e o estudo de caso, nos quais os historiadores estariam afastados do acidental, do único. Ao refletir sobre o papel do historiador-biógrafo, Alexandre Avelar coloca a necessidade de este manter uma narrativa próxima da verdade. Um dos desafios encarados pelo historiador estaria no tratamento da dimensão ficcional presente em toda biografia e, principalmente, no rompimento com a ilusão biográfica, elemento ao qual os pesquisadores devem estar atentos. Ou seja, pensando um indivíduo que é, ao mesmo tempo, vários, seria o historiador-biógrafo capaz de escapar de um sentido revelável?

E mais: ao falar de seu personagem, o biógrafo fala de si mesmo, como que projetando o "eu" no "outro". Assim, de acordo com Avelar, o historiador deve firmar um contrato de leitura, apontando as razões de escolha do personagem, o objetivo do empreendimento, as metodologias e as fontes utilizadas, bem como os questionamentos. Tal contrato, dialogando com Lejeune, é o que afasta o texto do ficcional, já que os métodos e critérios do estudo podem ser verificados e postos à prova.

O segundo bloco, *Bastidores de Pesquisa*, traz o relato dos pesquisadores quanto à produção de suas pesquisas biográficas, porém, não afastado de aspectos teóricos.

Vavy Pacheco Borges, em *Nas pegadas de um leão: notas de pesquisa sobre a vida de Ruy Guerra*, conta os bastidores da biografia que está produzindo, desde 2006, sobre o cineasta, produtor, escritor (dentre outras funções) Ruy Guerra – figura pública brasileira desde a década de 1960, momento de suas investidas no cinema autoral. Como que dialogando com o texto de Alexandre Avelar, a autora fala sob um ponto de vista pessoal, sobre o seu gosto pelo cinema e a necessidade particular de falar sobre alguém de sua geração (no sentido de repensar sua própria trajetória e da possibilidade de entrevistar/ conviver com o biografado), bem como de uma personalidade conhecida[3] (pensando na abundância de fontes). A escolha de Ruy Guerra se deu pelo fato de Vavy Borges o acompanhar desde seus filmes iniciais. E foi em 2006, em uma exposição sobre a vida da personagem, que a autora tomou contato pessoalmente com Guerra, propondo a biografia.

[3] A primeira biografia produzida pela autora, publicada em 2009, tratou de uma figura desconhecida do grande público: Gabrielle Brune Sieler que, entre os anos de 1870 e 1940, viveu no Brasil. Ao tratar sobre a vida de Gabrielle, a autora não só não teve a oportunidade de entrevistá-la, como também lhe faltaram documentos sobre a biografada.

Além da escolha do biografado, Vavy Borges relata sua busca por fontes, a qual não difere dos procedimentos regulares do historiador. Além de uma série de entrevistas (um total de 130) a conhecidos, amigos, familiares e ao próprio biografado, Borges realizou viagens a Paris, Lisboa, Moçambique e Cuba – locais em que Ruy Guerra viveu e onde atuou. Recorreu, também, a pesquisas na Cinemateca de Portugal e na Biblioteca Nacional. Sobre biografar um vivo, a autora aponta que a maior dificuldade está em agendar horários e, especificamente, em lidar com o temperamento difícil de Guerra – a quem chama de leão.

Fechando os bastidores, Ana Carolina de Moura Delfim Maciel, em *Escrever com imagens, filmar com palavras: documentário e historiografia*, faz o relato de sua pesquisa, pautando-se, em essência, nos conceitos utilizados para a escrita historiográfica por meio do documentário. A fim de tratar do tratamento da mídia audiovisual, a partir da discussão do fato e do fictício, a autora resgata três documentários – "Amor é um lugar vazio" (2000), "Eliane" (2002) e "Yes, nós temos bananas" (2008) –, todo dirigidos pela própria autora. Em se tratando dos dois primeiros títulos, pode-se falar em cinebiografia, isto é, uma produção a partir de entrevistas de caráter autobiográfico, que visa ao resgate de trajetórias, sem a pretensão de atingir um estatuto de verdade, tampouco de realizar apenas um registro de depoimentos. Além de elementos da História Oral, no sentido de analisar as entrevistas, a Ana Carolina Maciel retoma a perspectiva ginzburgiana quanto ao debate fictício/ real, transpondo tal discussão ao tratar do filme documentário e do filme ficcional. O documentário de cunho biográfico, que também poderia ser chamado de *biofilmagem*, traz problemáticas e reflexões comuns à biografia e historiografia. Um dos destaques é o processo de montagem do documentário, o qual se assemelha à escrita baseada em depoimentos, bem como à própria escrita historiográfica, já que ambas também contam com uma montagem – que se refere não só à seleção de depoimentos, como também à escolha dos conceitos a serem utilizados. Maciel finaliza, destacando a necessidade de que fontes audiovisuais também sejam analisadas conforme suas condições de produção, com base em conceitos como memória, esquecimento, ficção, realidade, vestígios.

Dando ênfase à empiria, o terceiro (e maior) bloco do livro, *Experiências da Escrita Biográfica*, reúne seis textos, dedicados a exemplos de abordagem biográfica, que trazem a aplicação da teoria apresentada no primeiro bloco – entre produção e análise de biografias.

Adriana Barreto de Souza, em *Francisco de Lima e Silva na Confederação do Equador: biografia e escrita da História*, a historiadora conta a história da repressão à Confederação do Equador, a partir da relação entre Francisco de Lima e Dom Pedro I. Com base nas cartas imperiais, pessoais e ofícios, Souza mostra um contraponto à biografia linear, exposta

anteriormente por Durval Muniz. A autora lança mão da possibilidade de uso da trajetória de um indivíduo, como brecha para o passado, sobretudo por pensar este indivíduo enquanto um agente social, um ponto fixo de certa superfície histórica. Assim, Adriana Souza aponta para a não obrigatoriedade do uso de prosopografias, pois, ao tratar o brigadeiro Francisco de Lima e Silva enquanto personagem central de sua pesquisa, a pesquisadora conseguiu, em boa medida, decifrar a história da repressão à referida Confederação, o movimento liberal que culminou com a abdicação do imperador e, ainda, permitiu refletir sobre uma sociedade de corte dos trópicos, pautada na política do jogo de intrigas. Destaque-se que a autora parece se posicionar em favor de seu biografado [4].

Daniele Maria Megid, em *De homem a personagem: as construções sobre Machado de Assis nas biografias*, compara três biografias de Machado de Assis, sob o mote de "um modelo, três personagens", no sentido de mostrar as diferentes construções biográficas sobre a mesma figura. As biografias são: *Machado de Assis*, de Lúcia Miguel Pereira (1939); *A juventude de Machado de Assis*, de Jean-Michel Massa (1971); e *Vida e obra de Machado de Assis*, de Raimundo Magalhães Júnior (2008). Embora as três biografias partam do mesmo ponto, qual seja, explicar a vida de Joaquim Maria, partindo de Machado de Assis, Megid identifica também divergências entre as obras. E é a partir destas divergências que a autora chega a sua principal conclusão: a multiplicidade de uma vida. É notável a confluência com a ideia de ilusão biográfica de Bourdieu. Poder-se-ia, pensar, inclusive, numa espécie de comprovação empírica de tal tese. Constatando-se, efetivamente, tal como já havia adiantado Alexandre Avelar, a impossibilidade de apreender o indivíduo por completo, uma vez que este é, ao mesmo tempo, vários.

Em *Plínio Marcos e João das Neves: caminhos cruzados, trajetórias, arte e engajamento no Brasil pós-1964*, Kátia Rodrigues Paranhos se utiliza do que se pode relacionar, embora a autora não tenha deixado claro, à prosopografia de que trata Durval Muniz. Mais do que relatar a vida das personagens, Paranhos busca um ponto de intersecção entre ambos os biografados, inseridos no teatro engajado. Tal ponto seria exatamente o engajamento (independente da posição tomada) ou a noção do dramaturgo (aquele do período da ditadura) enquanto um agente que intervém criticamente na esfera pública – posição marcada tanto por Plínio Marcos, quanto por João das Neves.

[4] Tal como se pode perceber no trecho: "A essa altura, em meados de outubro, o brigadeiro Manoel de Morais sentia-se ainda mais indignado" (SOUZA, 2012, p. 132). Souza, como que uma narradora onisciente, expõe a condição psíquica de Manoel de Morais, incorrendo no que se poderia pensar como a projeção do biógrafo em relação ao biografado, de que tratou anteriormente Alexandre Avelar.

Em *Síndrome de Fonseca: deslizamentos entre autor e personagem*, Aline Andrade Pereira apresenta a literatura de Rubem Fonseca, enquanto uma possibilidade de escrita biográfica. A autora analisa o primeiro romance do escritor (*O Caso Morel*, de 1973), na tentativa de problematizar a relação entre vida e obra, tratando a literatura enquanto um campo privilegiado para a escrita de si. Aline Pereira trata as personagens de Rubem Fonseca enquanto personas literárias, que ficcionalizam o autor e que, portanto, acabam por representá-lo na produção literária. Todavia a autora parece incorrer no mesmo problema identificado por Daniele Megid, na biografia de Machado de Assis, escrita por Lúcia Miguel Pereira. Embora Aline Pereira queira ir além dos elementos biográficos essenciais, como a cidade do nascimento e elementos afins, a autora corre o risco de, assim como Lúcia Miguel, confiar no texto literário e tomar as confissões involuntárias do autor – sem colocá-las no campo das hipóteses, como exige a disciplina da História.

Hélio de Lena Júnior, em *Gregório Bezerra: o ser camponês e o tornar-se comunista*, busca tratar da vida de Gregório Bezerra, a partir da análise das fontes: *Eu, Gregório Bezerra, acuso!*, um folheto de 1967; uma entrevista-documentário de Bezerra; e uma autobiografia, *Memórias*, de 1979. Mais do que tratar do perfil psicológico do biografado, Lena Júnior buscou acumular fatos – ou, pelo menos, aqueles presentes nas fontes –, no sentido de pensar o que significava ser camponês, o que significava ser comunista e o que significava ser um camponês comunista, a partir do engajamento de Gregório Bezerra, na tentativa de formular outras imagens que não as comumente relacionadas ao ser comunista ou camponês.

Fechando o livro, com *"Grades invisíveis para rebentar": memórias de um militante de esquerda brasileiro sobre as prisões políticas argentinas (1975-1979)*, Benito Bisso Schmidt apresenta um relato sobre a vida de Flávio Koutzii, durante o período entre seu nascimento (1943) e exílio político (1984), com base no diálogo entre o que o autor chama de "escrita do outro" – que, no caso se refere a uma entrevista – e a "escrita de si" – construções autobiográficas da personagem.

Tal como se pode verificar, ao longo dos onze capítulos, *Grafia da Vida* traz uma série de possibilidades no que se refere ao tratamento e/ou escrita da biografia, apontando, em especial, para o fato de que a discussão dessa natureza está longe de ser consensual, tampouco restrita a uma única perspectiva.

PAPA, Helena Amália. *A contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV D.C.): uma análise político-religiosa*. São Paulo: Annablume, 2013, 218p.

Cynthia Maria Valente[1]
Mestranda em História
Universidade Federal do Paraná

● **Enviado em: 24/10/2013**
● **Aprovado em: 11/12/2013**

O livro da historiadora Helena Amália Papa, doutoranda em História pela UNESP/Franca, centra-se no período histórico denominado Antiguidade Tardia ,situado temporalmente do século VI ao VIII. Atualmente a historiografia entende esse período como um época de transformações e não de decadência como se afirmava anteriormente. Palco de diversas manifestações culturais, o período tardo-antigo caracteriza-se também por grandes discussões teológicas envolvendo Bispos cristãos. Era um período em que a Igreja tentava fortalecer sua união em torno de uma ortodoxia, tarefa nem um pouco fácil, porque eram muitas as interpretações dogmáticas cristãs. Essa falta de unidade eclesiástica provocava a convocação de concílios e sínodos para uma afirmação dos dogmas em debate. Afinal fazia muito pouco tempo que o cristianismo tinha sido oficializado (380 d.C.). E é nesse cenário de incertezas , que se desenvolve o objeto de estudo da autora, a contenda entre o Bispo niceísta Basílio de Cesareia e o Bispo ariano Eunômio de Cízico, padres capadócios que habitaram a parte oriental do Império Romano, durante o governo do Imperador Valente. Tal episódio diz respeito ao embate entre esses dois personagens acerca da consubstancialidade de Cristo, dogma negado pelos arianos. A proposta da historiadora foi fazer uma análise do discurso desses dois Bispos nas obras *Apologia* e *Contra Eunômio*, possibilitando através dessa análise uma maior compreensão do cenário político-religioso da Antiguidade Tardia Oriental.

A obra faz um apanhado teórico acerca da nomenclatura do período estudado , para justificar o uso do termo Antiguidade Tardia compreendido enquanto período de transformação e com características únicas, assemelhando-se, portanto, aos conceitos desenvolvidos pelo historiador brasileiro Renan Frighetto e também pelo francês Jean-Michel

[1] Departamento de Pós-Graduação em História – Mestrado na linha de Pesquisa Cultura e Poder.

Carrié. Justificado o uso da nomenclatura acerca do período, a autora passa a desenvolver o trabalho dentro de um mapeamento político da Antiguidade Tardia Oriental, contexto em que as práticas religiosas e culturais não se desvinculavam. Os membros episcopais tinham total influência sobre os habitantes da cidade onde viviam, sendo assim suas opiniões e direcionamentos eram de forte peso. Desta forma, a autora explica a intervenção imperial nos assuntos episcopais, caso esses pudessem provocar uma instabilidade no Império. Podemos perceber, portanto, o entrelaçamento entre política e religião. A unidade não era somente visada pelo Imperador, a Igreja também estava procurando dar uma interpretação cristológica única, e assim fortalecer sua ortodoxia.

O período era turbulento, cheio de interpretações acerca dos evangelhos e dos dogmas, com destaque para o arianismo, heresia cristã originária nos pensamentos do Presbítero Ário, que nasceu na Líbia , viveu e morreu entre o final do século III e início do século IV. Ele teve sua formação entre mestres sofistas e viveu em Antioquia e Alexandria. O Bispo Ário, utilizando de uma oratória exaltada e de grande liberdade dentro da Igreja de Alexandria, desenvolveu sua teologia através da negação da consubstancialidade, ou seja Deus é um ser único, não foi gerado, portanto sua essência é indivisível, tornando assim impossível a origem de Jesus da mesma substância do pai. Com muitos discípulos, sua fé foi assumida tanto por Imperadores, como por altos funcionários da administração do Império, o que garantiu a arianos a liberdade de pregação, e dificultou a vida de niceístas, que defendiam a ideia de consubstancialidade.

Nesse período, como não havia uma unidade eclesiástica que corroborasse as decisões sinodais e conciliares, os bispos buscavam legitimidade no poder Imperial ou na parte administrativa do Império, a hierarquia da Igreja dava-se através dessa forma, Helena Papas discorre bem sobre a intervenção imperial nos assuntos religiosos, citando e explicando a posição dos Imperadores que vivenciaram a questão ariana no Oriente, o que a autora define como "orientação político-religiosa". Outro conceito importante levantado pela autora, e que será usado para a análise conjectural dos discursos, é o conceito de *paidea*. Para a definição do termo, a autora utiliza o conceito definido pela historiadora Margarida Maria de Carvalho que o explica como um conjunto de práticas pedagógicas, políticas, religiosas e filosóficas que permeiam e aperfeiçoam a retórica do discurso proferido por aqueles que estão buscando impor seu poder[2]. Essa definição será muito utilizada no decorrer do livro.

[2] PAPAS, H.A. A contenda entre Basílio de Cesareia e Eunomio de Cízico (sec IV D.C.) Uma analise politico religiosa.Annablumme:São Paulo,2013

Basílio nasceu na cidade de Cesareia na Capadócia em uma data não muito específica que os especialistas situam entre 329 e 331 d.C., sua família era proprietária de terras , portanto com recursos suficientes para que ele completasse seus estudos com grandes mestres, o que obviamente explica a erudição do Bispo niceísta. Sobre Bispo ariano Eunômio, sabe-se que nasceu na Capadócia entre 354 e 356 d.C , as fontes que dizem respeito à sua vida e obra são bem restritas, pois a divulgação e preservação foram comprometidas devido à condenação da fé ariana. A análise dos discursos aqui referidos esbarra em outros conceitos muito utilizados pelos que trabalham com vida e obra desses Padres da Igreja Antiga, e que foram prontamente problematizados pela historiadora, primeiramente são as definições de Patrologia e Patrística, termos que causam muita confusão, e se fez necessário uma explanação mais acurada, e o outro tema é relativo ao título de Pai/Padre da Igreja , atribuído somente no século IV àqueles padres com doutrina e caráter exemplar, portanto era um título que conferia uma conotação superior a esses Bispos. Alguns ainda tiveram o título de Doutores da Igreja. Basílio de Cesareia foi considerado um Padre da Igreja, tamanha a sua projeção. Ambos estudaram retórica em sua formação, pois ela era essencial para aqueles que almejavam cargos mais altos, usando os manuais de Aristóteles, Arte Retórica , e de Hermógenes , Sobre as Formas de Estilo. Além da retórica, ambos usaram da dialética nos seus discursos, já que esta se ocupava dos mecanismos da argumentação.

A versão usada da *Apologia* de Eunômio de Cízico, é a versão bilíngue grego-francês, editada em 1962 por *Les Édition du Cerf* , por Bernard Sesbüé, e está compilada juntamente com *Contra Eunômio* de Basílio de Cesareia. *Apologia* foi escrita primeiro, uma defesa pessoal e laudatória da fé ariana defendida por Eunômio de Cízico em 360 d.C. durante o Concílio de Constantinopla, indignado com a atitude do ariano de usar o encontro para a promoção de sua fé, Basílio de Cesareia escreve então a réplica intitulada *Contra Eunômio*, 363 a 365 d.C. Houve ainda a contra-réplica, *Apologia da Apologia*, de data incerta. Basílio faleceu em 379 d.C., seu irmão Gregório de Nissa assumiu então seu lugar na contenda e escreveu uma outra obra intitulada *Contra Eunômio*. Apelando diretamente para o Imperador Teodósio, o Bispo ariano escreve *Profissão de Fé*, refutada por Gregório de Nissa na obra *Confutação da Profissão de Fé de Eunômio.* A obra de Gregório de Nissa citada primeiramente é datada é finalizada em 383 d.C. Eunômio falece em 394 d.C. Helena Papas ressalta a importância da contenda para o cenário político e religioso, visto que o debate teve uma duração em torno de quinze anos.

Helena Amália Papas teve como objetivo mostrar através da análise da retórica das obras, *Apologia* de Eunômio de Cízico, e *Contra Eunômio* de Basílio de Cesareia, o cenário político-religioso da parte oriental do Império Romano. Utilizando o conceito de *paideia*, a

autora mostrou como os conflitos de cunho religioso do período desses padres capadócios, século IV d.C., perpassavam os concílios e sínodos e atingiam a autoridade Imperial, mostrando como essas questões estavam entrelaçadas, vale lembrar que a contenda considerada vencedora foi aquela que teve o apoio do Imperador, Basílio de Cesareia venceu Eunômio de Cízico, o que vale lembrar que os niceístas venceram os arianos. Com o conhecimento e análise desses discursos, a historiadora mostrou que o período em questão conhecido como Antiguidade Tardia, compreende uma época de transição, e de estruturas próprias, afastando cada vez mais a ideia de que esse período era apenas uma época de decadência.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A ***Revista Diálogos Mediterrânicos***, publicação acadêmica vinculada ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos da Universidade Federal do Paraná, se estrutura em dossiê, artigos isolados, resenhas e entrevistas. Os trabalhos enviados devem obedecer à seguinte normativa:

SEÇÃO	TITULAÇÃO
Dossiê	Doutores; Doutores com co-autoria de Doutorandos.
Artigos	Doutores; Doutores com co-autoria de Doutorandos.
Resenhas	Doutores; Doutorandos; Mestres; Mestrandos.

1. Extensão: os artigos devem ter no máximo 20 páginas e as resenhas (de livros publicados nos últimos 07 [sete] anos) devem ter até 5 páginas.

2. Todos os textos devem ser digitados em *Word for Windows*. Margens: 2 cm. Fonte e espaçamento: *Times New Roman*, tamanho 12, com entrelinhas 1 ½.

- Para citações com mais de 3 linhas, destacar o texto e utilizar recuo de 4 cm, fonte tamanho 11, espaçamento entre linhas simples.

3. Resumo e palavras-chave: os artigos devem apresentar obrigatoriamente um resumo com, no máximo, 250 palavras, acompanhado de sua versão em Inglês (*Abstract*), ou em Francês (*Résumé*), ou em Espanhol (*Resumen*) ou Italiano (*Sintesi*) e de três palavras-chave, em Português e na língua escolhida para a tradução do resumo.

- Nos casos de artigos não escritos em Português, os resumos e palavras-chaves devem ser escritos em uma das opções de língua citadas, diferente da utilizada no artigo.
- Só serão aceitas resenhas escritas em Português.

4. Título: também traduzido para o Inglês, ou Francês, Italiano ou Espanhol. Centralizado, fonte tamanho 16, em negrito.

5. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deve ser mencionada em nota de rodapé.

6. Citações e notas de rodapé: devem ser apresentadas em fonte *Times New Roman* corpo 10 e de acordo com as normas seguintes e em rodapé:

- Citação de Livros: SOBRENOME, Nome. *Título do livro em itálico.* Edição. Cidade, Editora, ano, p. ou pp.
- Citação de artigos de revistas ou capítulos de livros: SOBRENOME, Nome. "Título do Artigo" In *Título do Periódico em itálico.* Cidade, Editora, Ano, Vol., nº, p. ou pp.
- A primeira nota deverá conter informações sobre o autor do texto, para conhecimento do editor, sendo suprimida na versão para os avaliadores.

7. Não serão aceitas bibliografias.

8. Os trabalhos deverão, obrigatoriamente, apresentar todos os itens acima.

9. Toda correspondência referente à ***Revista Diálogos Mediterrânicos*** deve ser encaminhada de forma eletrônica, pelo seguinte email: revistadialogosmediterranicos@hotmail.com