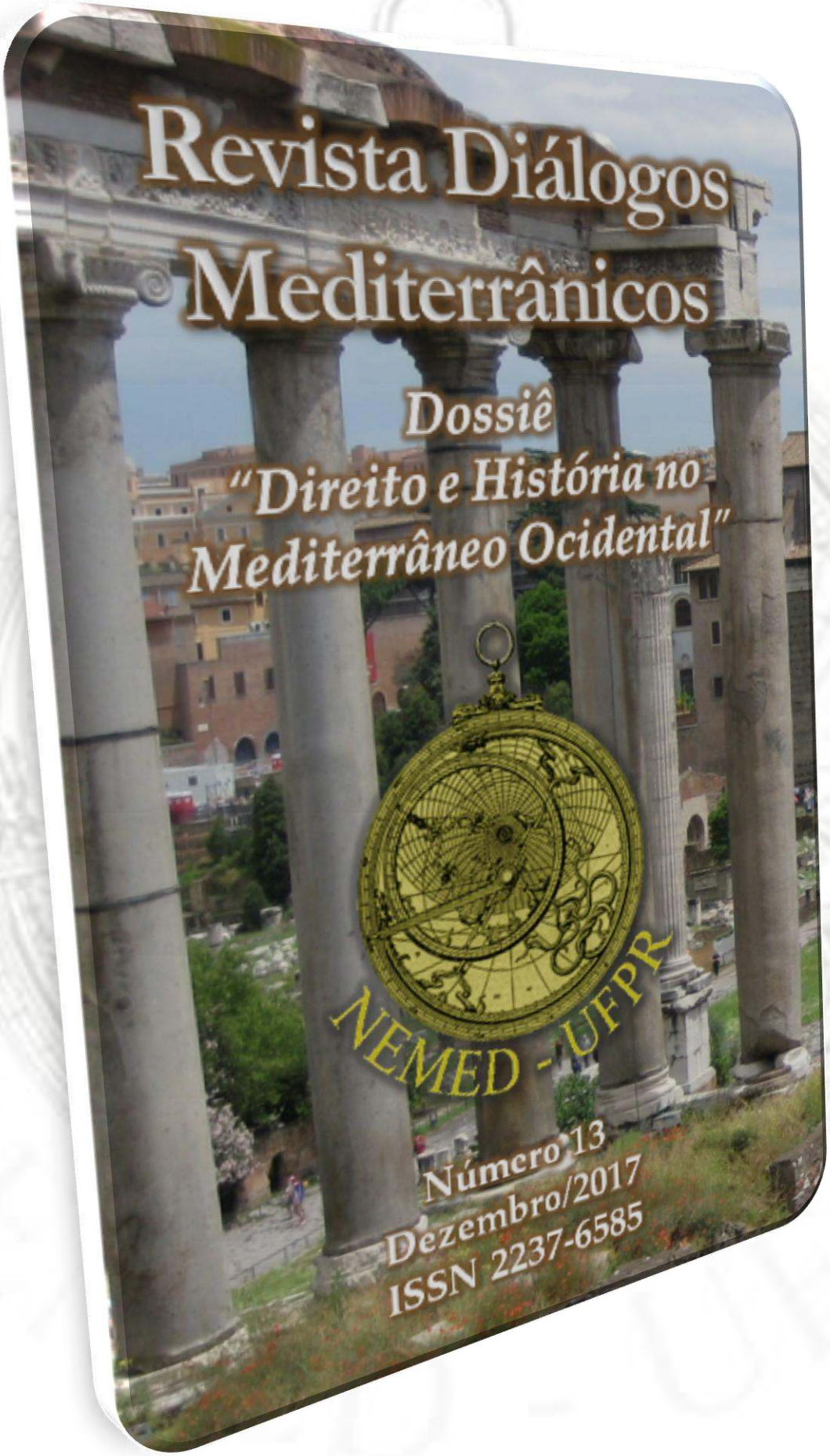

Revista Diálogos Mediterrânicos
Dossiê
"Direito e História no Mediterrâneo Ocidental"
NEMED - UFPR
Número 13
Dezembro/2017
ISSN 2237-6585

# REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
# EQUIPE EDITORIAL

**EDITOR GERENTE**

Prof. Dr. André Luiz Leme, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

**EDITOR ADJUNTO**

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
Profa. Dra. Ana Belén Zaera García, Universidad de Salamanca, Espanha
Prof. Dr. Saul António Gomes, Universidade de Coimbra, Portugal
Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
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

# 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

# SUMÁRIO

## *EDITORIAL*

Editorial da Revista *Diálogos Mediterrânicos 13* **7**
**André Luiz Leme**

## *DOSSIÊ*

"DIREITO E HISTÓRIA NO MEDITERRÂNEO OCIDENTAL"

Apresentação ao Dossiê "Direito e História no Mediterrâneo Ocidental" **9**
**Ana B. Zaera García**

La condición de ciudadano del exiliado voluntario **12**
**Ana B. Zaera García**

*Iuris civilis notae ad vestem seu textile pertinentes*: Notes on Dress in Roman Property Law **21**
**Francisco Javier Casinos Mora**

Breves consideraciones acerca de la penalización de la *rapina ex naufragio* **36**
**Emilia Mataix Ferrándiz**

Roman Law and Scandinavian Realism: Kunkel versus Hägerström **56**
**Carlos Sánchez-Moreno Ellart**

El gobierno de las ciudades y villas castellanas y las consultas de viernes en 1578 **66**
**Regina María Polo Martín**

Los monjes acemetas y la incomunicación por custodia de los legados de Félix III (II) de Roma en Constantinopla (483-485) **86**
**Margarita Vallejo Girvés**

Estrategias de debilitamiento del poder de los últimos emperadores del Occidente romano (455-480) **103**
**Esther Sánchez Medina**

Poder e influencia de las mujeres paganas durante el siglo V a partir de las principales hagiografías neoplatónicas **121**
**Jaime de Miguel López**

## *ARTIGOS*

O caso ateniense e a tarefa do historiador: corrigir a memória em contextos de golpe **138**
**Lorena Lopes da Costa**

Os Místicos no Ġarb al-Andalus e os modelos sociológicos das suas vivências (séculos X a XIII) **152**
**António Rei**

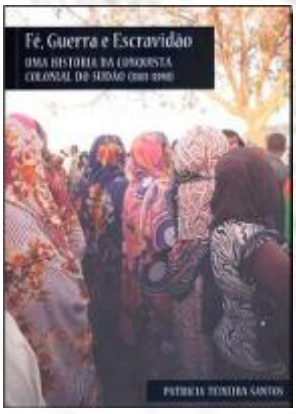
Entre estratégias e táticas: O martírio e a resistência Cristã no Japão (1614-1686) **175**
**Yuri Sócrates Saleh Hichmeh**

Nada além de "Muito além do jardim" (1979) **195**
**Rodrigo Ribeiro Paziani, Elaine Cristina Senko**

## *RESENHAS*




LEÃO, Ângela Vaz (Org.). Cantigas Autobiográficas de Afonso X, o Sábio. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2016, 248p. **211**
**Alex Rogério Silva**




SANTOS, Patrícia Teixeira. Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898). São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013, 320p. **215**
**Thiago Henrique Sampaio**

***NORMAS DE PUBLICAÇÃO*** **220**

# EDITORIAL

# Editorial da Revista *Diálogos Mediterrânicos 13*

**André Luiz Leme**[1]
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

É com grande satisfação que apresentamos a edição de número 13 da Revista Diálogos Mediterrânicos, periódico científico vinculado ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos (CNPq) da Universidade Federal do Paraná. Especialmente, anunciamos o dossiê "Direito e História no Mediterrâneo Ocidental", organizado pela Professora Dra. Ana Zaera García, da Faculdade de Direito da Universidade de Salamanca, Espanha. São ao todo oito artigos, contemplando importantes questões e abordagens relacionadas, especialmente, ao estudo do Direito.

Na seção de artigos livres iniciamos com "O caso ateniense e a tarefa do historiador: corrigir a memória em contextos de golpe", de Lorena Lopes da Costa. Problematizando os conceitos de memória e esquecimento, a autora discute as circunstâncias e estratégias políticas vividas pela Atenas do século V a.C. Na sequência, António Rei nos oferece "Os Místicos no Ġarb al-Andaluse os modelos sociológicos das suas vivências (séculos X a XIII)", contribuindo mais uma vez para o nosso conhecimento do amplo universo, relacionado ao saber, pertencente ao Islã Medieval. Logo após temos o trabalho escrito por Yuri Sócrates Saleh Hichmeh, "Entre estratégias e táticas: O martírio e a resistência Cristã no Japão (1614-1686)". O autor explora, dialogando diferentes fontes históricas, a experiência de resistência do cristianismo no Japão do século XIII. Por último, com a dupla autoria de Rodrigo Ribeiro Paziani e Elaine Cristina Senko temos "Nada além de 'Muito além do jardim' (1979)", trabalho que debate a relação entre história, cinema e literatura a partir de uma produção cinematográfica. Nesta edição contamos também com as resenhas escritas por Alex Rogério Silva mestrando em História pela UNESP de Franca, e Thiago Henrique Sampaio, mestrando em História pela UNESP de Assis.

Principalmente, agradeço à organizadora do dossiê, a Profa. Dra. Ana Zaera García, e a todos os autores que contribuíram com seus trabalhos. Despeço-me aqui de minha função como editor chefe, ciente do trabalho de qualidade realizado à frente da Revista Diálogos Mediterrânicos nos últimos anos. Com votos de boa leitura a todos!

[1] Professor Adjunto de História Antiga e Medieval na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos, da Universidade Federal do Paraná. Membro do grupo de pesquisa Estudos em História Intelectual, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

# DOSSIÊ

## DIREITO E HISTÓRIA NO MEDITERRÂNEO OCIDENTAL

# Apresentação ao Dossiê "Direito e História no Mediterrâneo Ocidental"

**Ana B. Zaera García**[*]
Universidad de Salamanca, España

El dossier "Direito e História no Mediterrâneo Ocidental", es fruto de las investigaciones de un grupo interdisciplinar de profesores españoles, entre los que se cuentan especialistas de Historia Antigua, Derecho Romano e Historia del Derecho. La mayor parte de los investigadores forman parte del proyecto de investigación "Contextos históricos de aplicación de las penas de reclusión en el Mediterráneo Oriental (siglos V-VII): Casuística y legislación" (HAR2014-52744-P), subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad español. Además, se incorporan a este Dossier, el profesor Dr. Francisco Javier Casinos Mora, profesor de Derecho romano en la Universidad de Valencia, la profesora Drª. Regina Polo Martín, profesora de Historia del Derecho en la Universidad de Salamanca y la investigadora Drª. Emilia Matix, investigadora en el proyecto PortusLimen Project - Rome's Mediterranean Ports, de la Universidad de Southampton-Université Lyon 2-la lumiere.

Con este dossier se pretende dar a conocer las distintas investigaciones que se están llevando a cabo España en diferentes ámbitos de la Historia, con un enfoque interdisciplinar que va desde la investigación histórico-jurídica que realizan los especialistas de Derecho romano, pasando por la Antigüedad tardía hasta la Historia del Derecho.

En un primer artículo, Ana Zaera García, estudia en esta investigación "La condición de ciudadano del exiliado voluntario". Pretende la autora con este trabajo esclarecer la situación jurídica en la que quedan aquellos ciudadanos que para evitar una condena a muerte se acogen al *ius exulare*. A tenor de las fuentes, la autora concluye que sólo en aquellos supuestos

[*] Ana B. Zaera García, es Doctora en Derecho por la Universidad de Salamanca, con Mención Europea (2004), es profesora de Derecho Romano en la Universidad de Salamanca. Ha realizado distintas estancias de investigación en la Universidad de Catania. Ha realizado el curso de especialización en Derecho Romano en el Centro di studi e ricerche sui Diritti Antichi, de Pavia (2006). Ha impartido cursos de postgrado en distintas universidades, entre ellas, la Universidad de Pavía (2012), la Universidad de Buenos Aires (2012), el Instituto Tecnológico de Monterrey (2013), al Universidad Federal de Paraná (2015 y 2016), la Universidad de Torino (2015) o la Universidad de UNIOESTE (2016). Es autora de distintas publicaciones sobre propiedad y derechos reales, con especial atención al derecho de superficie en la experiencia jurídica romana. También ha trabajo temas relacionados con el exilio en la antigüedad y las penas, pues forma parte junto con otros investigadores que participan en este dossier de un Grupo de Investigación Destierro y Exilio en el Mediterráneo Antiguo.

en los que el ciudadano se exilia a una ciudad con la que Roma mantiene un tratado, no sufre un *capitis deminutio,* manteniendo su condición de ciudadano que únicamente pierde cuando obtiene la ciudadanía de la ciudad acogida.

Francisco Javier Casinos, profesor de Derecho Romano en la Universidad de Valencia, con la investigación titulada: "Iuris civilis notae ad vestem seu textile pertinentes", estudia la consideración de la vestimenta en Derecho romano. El autor estima que se trata de un objeto susceptible de relaciones jurídicas. La conclusión a la que llega el autor después de un estudio exhaustivo y riguroso de las fuentes romanas, tiene una especial trascendencia en la solución práctica, en cuanto que la misma determina el régimen jurídico aplicable a la propiedad de esta clase de bienes.

Emilia Mataix, investigadora en del proyecto PortusLimen Project - Rome's Mediterranean Ports, presenta el artículo: "Breves consideraciones acerca de la penalización de la *rapina ex naufragio*". La autora se centra en el estudio de un fragmento del Digesto (D. 47.9.4.1) que contiene un rescripto que trata la *rapina* cometida con ocasión de naufragio, y establece distintas penas en relación con el estatus de los agresores. La exégesis del texto y el estudio detallado de los rasgos que presenta el mismo, permite a la autora concluir que autoría del mismo, muy discutida en la doctrina romanística, corresponde al emperador Caracala.

El trabajo del Doctor Carlos Sánchez-Moreno Ellart, profesor de Derecho Romano en la Universidad de Valencia, "Roman Law and Scandinavian Realism: Kunkel versus Hägerström", acomete la célebre reseña del romanista alemán Kunkel al libro *Der römische Obligationsbebriff*, de Hägerström, máximo representante del realismo escandinavo, y de su tratamiento en Derecho Romano. Subyacen en esta investigación, además de las limitaciones propias del enfoque antropológico de Hägerström como la crítica realizada por Kunkel, la influencia de la Pandectística y de la Escuela Histórica. Con esta investigación rigurosa el autor retoma una cuestión muy debatida en su día por la doctrina.

Regina Polo Martín, profesora de Historia del Derecho, presenta un artículo sobre "El gobierno de las ciudades y villas castellanas y las consultas de viernes en 1578". Con esta investigación la autora analiza el contenido de uno de los memoriales de viernes conservados en el Archivo Histórico Nacional, en concreto, el del 23 de mayo de 1578, perteneciente al reinado de Felipe II. A través de este memorial, que la propia autora ha localizado en el archivo y que es analizado por primera vez en este trabajo, podemos conocer algunos de los asuntos relativos al gobierno de las ciudades y villas castellanas que se planteaban y resolvían en las consultas que el Consejo de Castilla elevaba al monarca oralmente, a través de la

denominada consulta de viernes, para que éste decidiese. El interés de este trabajo radica en que se estudian los problemas y conflictos de la sociedad y de las ciudades y villas castellanas de la época basándose en la concreta realidad cotidiana, así como las resoluciones regias para intentar solucionarlos.

El trabajo de la profesora Margarita Vallejo, Catedrática de Historia Antigua de la Universidad de Alcalá, sobre "Los monjes acemetas y la incomunicación por custodia de los legados de Félix III (II) de Roma en Constantinopla (483-485)", aborda el conflicto suscitado por el "cisma acaciano" fruto del apoyo del patriarca Acacio de Constantinopla a Pedro Mongo de Alejandría y la proclamación del *Henotikon* por el emperador Zenón. En esta investigación la autora estudia los pormenores de la incomunicación a la que Zenón y Acadio sometieron a los diversos legados mandados por Félix III (II) de Roma a Constantinopla para intentar reconducir la situación, las razones de Zenón y Acacio, la actitud de los acemetas ante las mismas y las decisiones tomadas por Félix III (II). Con este artículo la autora contribuye al esclarecimiento de un acontecimiento histórico de especial trascendencia en la Antigüedad Tardía.

Las "Estrategias de debilitamiento del poder de los últimos emperadores del Occidente romano (455-480)", es el título del trabajo de Esther Sánchez Medina, profesora de Historia Antigua de la Universidad Autónoma de Madrid. En la investigación la autora da un enfoque diferente a la desarticulación y pérdida de la parte occidental del Imperio romano, realizando un análisis en profundidad de las estrategias de poder imperial, así como también de la relación que estas guardan con las acciones llevadas a cabo por los emperadores orientales León I y Zenón. Con especial atención a la ordenación sacerdotal forzosa, el confinamiento y el exilio. De este modo la autora consigue dar una visión novedosa y diferente de la evolución política del Imperio romano de occidente.

Por su parte Jaime de Miguel López, Personal Investigador en formación adscrito al departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá, realiza un trabajo sobre "Poder e influencia de las mujeres paganas durante el siglo V a partir de las principales hagiografías neoplatónicas". En esta investigación se estudia el papel que se le da a la mujer en dos obras típicas del género hagiográfico neoplatónico, como son la *Vita Procli* de Marino de Neapolis y la *Vita Isidori* de Damascio. Estas obras que reflejan la sociedad pagana de Alejandría, Atenas o Beirut, centro del saber del momento. El trabajo permite al autor confirmar la diferente consideración que alcanzan las mujeres en las obras paganas, especialmente en la de Damascio, frente a la que le otorgan del resto de autores del mundo tardorromano.

# La condición de ciudadano del exiliado voluntario

# The condition of citizen of the voluntary exiled

**Ana B. Zaera García** [*]
Universidad de Salamanca, España

***Resumen***

El ciudadano romano que se marca voluntariamente al exilo para evitar la condena a muerte, no pierde su condición de ciudadano romano, puesto que el exilio no lleva aparejada la *capitis deminutio*. Así, aquel que se acoge al *ius exulare* debe de marcharse al exilio a una de las ciudades con las que Roma mantiene un tratado y, en virtud de los *foedera*, podrá obtener la ciudadanía de la nueva ciudad de residencia, perdiendo con ello la romana.

**Palabras clave:** Exilio; *capitis deminutio*; ciudadanía.

***Abstract***

The Roman citizen who voluntarily goes on exile to avoid dead penalty, did not lose their citizenship, since the penalty of exile did not imply *capitis deminutio*. Thus, someone who turn to *ius exulare* should depart on exile to one of the cities with which Rome had a treaty and, according to the *foedera*, would be able to obtain the citizenship of the new city of residence, but losing the Roman citizenship.

**Keywords:** Exile; capitis deminutio; citizenship.

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Facultad de Derecho, Universidad de Salamanca, España. Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación "Contextos históricos de aplicación de las penas de reclusión en el Mediterráneo Oriental (siglos V-VII): Casuística y legislación" (HAR2014-52744-P).

El exilio voluntario se concibe en Roma como el derecho que tiene todo ciudadano que va a ser condenado a la pena capital a exiliarse para evitar la condena. Nos encontramos, como nos permiten constatar las fuentes[1], ante una antigua costumbre romana. Aunque el exilio era una práctica habitual de los pueblos de la antigüedad[2], en Roma adquiere un carácter diferente. Estamos en presencia de este *mos maiorum* que permite al condenado a muerte abandonar Roma inmediatamente antes de que la asamblea pronuncie la sentencia y evitar la pena capital. Es el historiador griego Polibio[3] quien nos informa de esta antigua práctica propia del pueblo romano a tenor de la cual se reconoce la posibilidad del exilio voluntario. El historiador griego nos dice que Roma tiene una costumbre digna de elogio y mención por la que aquellos ciudadanos que están incursos en una causa castigada con la pena capital pueden acogerse públicamente al exilio voluntario para evitar la pena de muerte, pero deben hacerlo antes de que la última tribu[4] se pronuncie, es decir, antes de que se dicte la sentencia de muerte. Los exiliados, añade Polibio, encuentran seguridad en Nápoles, Preneste, Tivoli y en aquellas ciudades con las que Roma mantiene un tratado.

El exilio voluntario se concibe jurídicamente como la facultad del ciudadano de alejarse, de separarse de la comunidad y abandonar la ciudad, antes de ser sancionado con la pena de muerte. Convenimos con Sánchez-Moreno Ellat[5] que originariamente el *exilium* designa el auto-destierro voluntario del ciudadano permitido por el poder público, cuyo objetivo es evitar una pena capital. Estamos en presencia de una garantía del ciudadano imputado por un delito castigado con la pena capital, no ante un *crimina* que tiene como pena el exilio, condena que no aparece en Roma hasta el final del derecho republicano. Por tanto, originariamente el exilio se configura como una potestad, un derecho del ciudadano, y no

1 Encontramos números las referencias en las fuentes sobre la práctica del exilio voluntario en la época republicana. Vid., Liv. 3.13.8-9; 25.4.9; 43.2.10 y 43.16.15.

2 Génesis 4.14.; C. Ham. Ley 154; Liv. 2.2.10; 3.58.10; 3.13.8; 5.43.6; 25.6.16. Vid., GRASMÜCK, E., *Exlilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Schöningh, Padeborn, 1978, pp. 38 ss.

3 *His*. 6.14.7: γίνεταί τι περὶ ταύτην τὴν χρείαν παρ᾽ αὐτοῖς ἄξιον ἐπαίνου καὶμνήμης. τοῖς γὰρ θανάτου κρινομένοις, ἐπὰν καταδικάζωνται, δίδωσι τὴνέξουσίαν τὸ παρ᾽ αὐτοῖς ἔθος ἀπαλλάττεσθαι φανερῶς, κἂν ἔτι μίαλείπηται φυλὴ τῶν ἐπικυρουσῶν τὴν κρίσιν ἀψηφοφόρητος, ἐκούσιονἐαυτοῦ καταγνόντα φυγαδείαν.

4 El texto ha sido cuestionado por la doctrina por su referencia a las tribus en lugar de a los comicios centuriados, pero entendemos que ello no debe ser un obstáculo para admitir la información del historiador, aunque esta cuestión excede al presente trabajo. Vid., MOMMSEN, Th., *El derecho penal romano* I, trad. de P. Dorado, Madrid, Madrid, La España Moderna, 1905, 595 ss., quien considera que se trata de un error terminológico del historiador griego justificado probablemente por la reforma que habían sufrido los comicios centuriados; PESARESI, R., *Studi sul processo penale in età repubblicana*, Napoli, Jovene, 2005, pp. 95 ss.; KELLY, G. P., *A history of exile in the Roman republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p.17.

5 *v*. *Exilium*, en *The Encyclopedia of Ancient History* VI, Oxford-New York, Wiley Blackwell, 2012, pp. 2595 ss.

como una pena. Cicerón[6] habla de *libertas* del ciudadano – *vestigium libertatis*– cuando se refiere al exilio.

Para Mommsen[7] el exilio ahonda sus raíces en el *ius migrandi*, a través de los acuerdos celebrados entre las comunidades latinas que permitían la movilidad de sus ciudadanos. Para Mommsen es precisamente este derecho el que permite a los ciudadanos abandonar la ciudad antes de pronunciarse la sentencia, momento a partir del cual la jurisdicción romana ya no les afecta. Para Grifo[8], sin embargo, el exilio voluntario se basa en las relaciones entre los grupos gentilicios unidos principalmente en los lazos de consanguinidad y amistad. De modo que en origen para el autor el exilio se vincula únicamente a los patricios, excluyendo a la plebe, aunque posteriormente se extiende a todos los ciudadanos romanos. Sin embargo, creemos que la tesis de Crifò no se refiere al exilio voluntario entendido como el derecho de los ciudadanos romanos a huir de Roma para evitar la condena a muerte, más bien alude a las prácticas anteriores al reconocimiento del derecho[9].

Entendemos que el reconocimiento del exilio voluntario se corresponde con el momento en el que la ley de las XII Tablas, sanciona expresamente *de capite civis nisi per maximun comitiatum*[10]. El desarrollo del precepto decenviral posibilita que el exilio deje de

---

6 *Pro Rab*. 16.1. Cicerón, utiliza el término *ius* para referirse a un ciudadano extranjero al que se le permite estar en Roma con derecho al exilio, *de orat.* 1.177: ... *cum Roman in exsilium venisset, cui Romae exsulare ius esset...*

7 MOMMSEN, Th., *El derecho penal* cit., p. 597 nt. 2.

8 CRIFÒ, G., *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, Giuffrè, Milano,1961, pp.77 ss., la tesis de Crifò ha sido ampliamente discutida por la doctrina. Comparten la tesis del autor: GABBA, E., Rec. De CRIFÒ, G., *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano* (1961), en *BIDR*, Milano, Giuffrè, 1961, 64, pp. 327 ss.; VILLERS, R., Rec. de CRIFÒ, G., *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano* (1961), en *RHD,* Paris, Editions Dalloz. 1962, 40, pp. 412 ss; STAVELEY, E.S., Rec. de CRIFÒ, G., *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano* (1961), en *JRS*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, 53, p. 200; THOMAS, J.A., Rec. de G. CRIFÒ, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano* (1961), en *TR*, Groningen, E., Board, 33, 1965, p. 97; CÀSSOLA, F., Rec. de CRIFÒ, G., *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano* (1961), en *Labeo*, Napoli, Jovene, 11, 1965, p. 75; MARTÌN, F., *El exilio en Roma: los grados del castigo*, en *Vivir en tierra extraña. Emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2004, p. 250. Contrarios a la tesis de Crifò se muestran, entre otros: MAGDELAIN, A., Rec. de CRIFÒ, G., *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano* (1961), en *SDHI*, Ciudad del Vaticano, Lateran University Press, 28, 1968, pp. 466 ss.; GRASMÜCK, E., *Exlilium,* cit., p. 83, relaciona las luchas patricio-plebeyas como el momento en el que surge el exilio.

9 MONACO, L., *Nota critica sul carattere gentilizio dell'antico exilium*, en *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, Napoli, Jovene 1988, pp. 110 ss.; PESARESI, *Studi sul processo penale in età repubblicana* cit. pp. 85 ss., para el autor la tesis de Grifò se fundamente únicamente en tres supuestos aislados que se recogen en textos de Livio y Dionisio de Halicarnaso (Liv. 3.58.1-2 y Dion. 11.15.4.). Para el autor las primeras manifestaciones de exilio son aquellas que se practicaban a propósito de las condenas de las asambleas plebeyas donde se procedía a la declaración de *homo sacer.* Por lo que el autor sostiene que la declaración de Polibio se corresponde con la práctica de su tiempo, no con las prácticas de exilio del s. V a. C.

10 XII Tab*.* 9.1.2, *de leg*. 3.4.11. Análogas referencias encontramos en: *de rep*. 2.36.61: *legem illam praeclaram… quae de capite civis Romani nis comitiis centuriatis statui vetaret*; 3.19.44 *tum leges praeclarissimae de duodecim tabulis translatae duae quarum altera…, altera de capite civis rogari nis máximo comitiatu vetat;… ferri de singularis nisi centuriatis comitiis (maiores) noluerunt.*

ser una mera huida del reo[11] para convertirse en una facultad del ciudadano[12]. La configuración jurídica del exilio como una facultad del ciudadano se corresponde con la garantía procesal que representa para los ciudadanos romanos la disposición de la ley decenviral.

El exilio voluntario coincide con una sociedad dotada de un orden jurídico que otorga a sus ciudadanos el derecho a exiliarse, el *ius exulare*[13], antes de que la asamblea emita la sentencia final. No obstante, como señala Polibio, el ciudadano debe comunicar su decisión de exiliarse a la asamblea, pudiendo incluso hacerlo el mismo acusado. En este sentido, y a tenor de las fuentes historiográficas, podemos diferenciar aquellos supuestos en los que el reo simplemente huye y, por tanto, se dicta sentencia en rebeldía que permite su persecución[14]; de aquellos otros en los que el reo hace llegar a la asamblea su decisión de exiliarse y el lugar elegido, en cuyo caso la asamblea no dicta sentencia pues entiende que el ciudadano ha ejercido un derecho[15]. Asimismo, el acusado debe de exiliarse a un lugar que quede fuera de la jurisdicción de Roma.

Según Polibio los ciudadanos romanos gozarán de seguridad en Nápoles, Preneste y Tivoli y en aquellas otras ciudades que tienen tratados con Roma. Cicerón[16] añade como posibles destinos de exilio las colonias romanas, pues tienen su propio derecho. No obstante, los textos historiográficos refieren diferentes ciudades que los exiliados elegían para asentarse. Ahora bien, el lugar elegido para el exilio es determinante. El hecho de exiliarse a

11 TORRES AGUILAR, M., *La pena de exilio: sus orígenes en el Derecho romano*, en *AHDE*. 63-64, 1993-1994, p. 712, para el autor el exilio romano en la sociedad gentilicia tiene un origen penal, el castigo a ser separado del grupo y es impuesto por un tribunal doméstico. «Sólo a partir de la constitución de la *civitas* el exilio romano adoptará unas características que lo hacen divergir de esta situación penalística inicial».

12 ARANGIO-RUIZ, V., *Historia del Derecho Romano*, trad. de la 2ª ed. italiana por Francisco de Pelsmaeker e Ivañez, Madrid, Reus 1994 (imp. 1999), pp. 99 y 220, para quien el exilio no constituye un derecho subjetivo del ciudadano, responde a la idea de respeto a la integridad del ciudadano y, dado que no se apoya en preceptos legales, su aplicación queda a discreción del magistrado. Así lo reflejan los textos de Liv. 3. 13 y 3. 58. 9.

13 Utilizamos la expresión "*ius exulare*" siguiendo en ese caso a KELLY, G. P., *A history of exile in the Roman republic,* cit. p. 55, quien, acertadamente, sostiene que la denominación *ius exillii* que acoge CRIFÒ, G., *Ricerche* cit. p. 22, no aparece en las fuentes romanas, mientras que la única referencia al derecho de exilio se recoge bajo la denominación *ius exsulare* por Cicerón en *de orat.* 1.177.

14 Liv. 5.32.9, relata exilio de Camilo que fue condenado en ausencia al pago de una multa.

15 Liv. 3.13.8-9: *Decem finierunt; tot uadibus accusator uadatus est reum. Hic primus uades publico dedit. Dimissus e foro nocte proxima in Tuscos in exsilium abiit. Iudicii die cum excusaretur solum uertisse exsilii causa, nihilo minus Verginio comitia habente, collegae* Es el caso de Cesón que, según Livio, se ausenta justificadamente del juicio por encontrarse exiliado, *appellati dimisere concilium.*

16 *Pro Caec.* 30. 98: *Certe quaeri hoc solere me non praeterit ut ex me ea quae tibi in mentem non veniunt audias, quem ad modum, si civitas adimi non possit, in colonias Latinas saepe nostri cives profecti sint. Aut sua voluntate aut legis multa profecti sunt; quam multam si sufferre voluissent, tum manere in civitate potuissent.*

una de las ciudades aliadas con Roma mediante *foedera*[17] permite al ciudadano ejercer el *ius exulare* y evita la *aqua et igni interdictio*[18]. La interdicción trata de evitar el retorno a la comunidad de quien ha decidido voluntariamente alejarse y no someterse al imperio de la ley, pero no comporta que pueda darse muerte a quien regresa a Roma después de haber sido declarado *interdictus*. Textualmente la interdicción supone la prohibición de los elementos esenciales para la vida: el agua y el fuego. En el ámbito civil consistía en una especie de repudio o excomunión de la comunidad al exiliado que le prohíbe regresar al territorio romano además de privarle de cualquier prestación de hospitalidad: el techo para cobijarse, el agua y el fuego necesarios para vivir, conlleva la muerte civil para el ciudadano. La interdicción es la consecuencia jurídica de haber optado por una determinada forma de exilio para evitar la pena capital. El *interdictus* que vuelve a Roma será puesto a disposición judicial[19].

Pero no todo exiliado era proscrito con la interdicción del agua y el fuego. Si atendemos a las fuentes republicanas observamos que las referencias a la interdicción son realmente escasas. Para Gioffredi[20] la interdicción está fundamentada en el carácter del *ius exulare*, de modo que la *interdictio* no se pronuncia de manera generalizada contra todos los exiliados, depende del lugar elegido para exiliarse. Así, cuando el reo, antes de proceder a la votación de la sentencia, comunica a la asamblea que se exilia a una ciudad ligada a Roma por acuerdos internacionales, ejerce, a tenor del texto de Polibio, el *ius exulare*, por lo que no será decretada contra él interdicción, de igual forma que tampoco se pronuncia la condena en rebeldía[21]. Y ello, porque, en virtud de los *foedera,* el reo se encuentra legítimamente acogido. En estos

17 KELLY, G. P., *A history* cit., p. 55.

18 MOMMSEN, Th., *Derecho penal* cit., pp. 559 ss., cree que la interdicción en origen se aplicaba únicamente con los no ciudadanos romanos que se quieren mantener fuera de territorio romano. En este SIBER, H., *Analogie, Amtsrecht und Rückwirkung im Strafrechte des römischen Freistaates*, en *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Sachsischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig-Hirzel 1936, pp. 55 ss. GIOFFREDI, C., *Aqua et igni interdictio e il concorso privato alla prepressione penale*, en *Archivo penale* 3, 1947, p. 435. En este mismo sentido se manifiestan: GRASMÜCK, E., *Exlilium* cit., p. 68; DE CASTRO, R., *El crimen maiestatis a la luz del senadoconsultm de CN. Pisono Patre*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, pp. 61 ss.; KELLY, G. P., *A history*, cit., p. 28; G. CRIFÒ, *L'esclusione dalla città: altri studi sull'exilium romano*, Perugia, Università di Perugia Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 1985, 35 ss., sitúa el antecedente de la interdicción en la *exsecratio,* mientras observa importantes diferencias con la *sacratio*. El autor considera que la *sacratio* representa el aislamiento, la exclusión del reo, de la comunidad y su entrega a los dioses, que justificaba su muerte, mientras que el exiliado era un *ex-civis*, ya que al marcharse a otra ciudad perdía su condición de ciudadano; ZAERA GARCÍA, A., "El exilio y la aqua et igni interdictio en la República", en *Movilidad forzosa entre la Antigüedad Clásica y Tardía,* Alcalá, 2015, pp. 20 ss.

19 KELLY, G. P., *A history* cit., p. 39, recuerda que si se pudiese dar muerte impunemente al *interdicitus* Clodio, tan aficionado a ejercer al violencia, hubiese perseguido a Cicerón, y no fue así. Parece que el miedo del orador era más cosa suya que real.

20 GIOFFREDI, C., *Aqua et igni interdictio* cit., pp. 427 ss.

21 ZAERA GARCÍA, A., "El exilio voluntario en Polibio 6.14.7", Scritti per Alessandro Corbino 7, Edizioni Libellula, Lecce, pp. 605 ss.

casos se excluye la interdicción[22]. Por el contrario, cuando el ciudadano no ejerce el *ius exulandi* y se refugia en una ciudad con la que Roma no mantiene acuerdos al respecto, únicamente puede residir en el lugar y ello se debe a que tanto el derecho a ser acogido en exilio como el *ius migrandi,* formaban parte de los *foedera* que Roma firmaba con sus aliados[23].

De modo que en función de la ciudad que el exiliado elija para refugiarse las consecuencias jurídicas del exilio serán diferentes. Cuando la ciudad elegida se encuentra entre aquellas con las que Roma mantiene un tratado el exiliado, además de legitimar su salida de Roma, puede tomar la ciudadanía de la ciudad de exilio; sin embargo, cuando el reo opta por una ciudad con la que no existe un tratado no sólo va a ser decretada contra él la interdicción que prohíbe que nadie en Roma le acoja en casa, tampoco, en virtud de un tratado, podrá tomar la nueva ciudadanía. Esta misma situación, debido a los tratados que Roma tiene con otros pueblos, se producía cuando ciudadanos de otros ciudades se acogían al derecho a exiliarse en Roma. En este sentido Cicerón hace referencia al derecho de los ciudadanos extranjeros a exiliarse en Roma con *status* de exiliado:

> Cic., *de orat.* 1.39.177: *Quid? quod item in centumvirali iudicio certatum esse accepimus, cum Romam in exsilium venisset, cui Romae exsulare ius esset, si se ad aliquem quasi patronum applicavisset, intestatoque esset mortuus, nonne in ea causa ius applicationis obscurum sane et ignotum patefactum in iudicio atque inlustratum est a patrono?*

No obstante, debemos determinar si tanto la irrogación del agua y el fuego, como el exilio voluntario, llevan aparejados la pérdida de la ciudadanía romana, la *capitis deminutio* media. A este respecto la opinión de la doctrina es bastante dispar. Por un lado hay autores como Levy, Gioffredi, Brasiello, Santalucia[24], para quienes la irrogación conlleva la pérdida de la ciudadanía; mientras para Crifó[25] la *capitis deminutio* se produce únicamente cuando el exilio y la interdicción adquieren la condición de pena. Mommsen[26], por su parte, aporta

---

22 Sin embargo, para GRASMÜCK, E., *Exlilium* cit., p.99 solo se puede hablar de exilio cuando se acompaña de la posterior *interdictio,* de lo contrario no es más que una *migratio.* En este mismo sentido KELLY, G. P., *A history* cit., p. 33 sostiene que la interdicción en época republicana, a pesar del silencio de las fuentes, se aplica a todo exiliado y toma como base de su posición el texto de Cicerón *de domo* 30.78, concluyendo de las palabras del Arpitane que la *interdictio* siempre se interpone en el exilio voluntario.

23 ILARI, V., *v. Trattato (Diritto romano)*, en *ED.* XLIV, Milano, Giuffrè, p. 1346.

24 LEVY, E., *Die römische Kaitalstrafe*, Heidelberg, C. Winter 1931, p. 20 nt. 4; GIOFFREDI, *Aqua et igni interdictio* cit., pp. 434; BRASIELLO, *La repressione penale,* cit., pp. 809 ss; B. SANTALUCIA, B., *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano, Giuffrè 1989, p. 78; TORRES AGUILAR, *La pena de exilio* cit., pp. 724 y 752.

25 *Ricerche sull'exilium* cit., p. 296; GRASMÜCK, *Exlilium* cit., p. 98, niega que al exiliado se le prive del *status civitatis*, pero afirma que pierde su vecindad, por lo que no puede ejercer sus derechos ciudadanos.

26 MOMMSEN, Th., *Derecho penal* cit., p. 7; SIBER, *Analogie* cit. p. 55.

una opinión más compleja y afirma que la interdicción antes de la legislación de Sila no podía recaer contra el ciudadano romano.

A propósito de la condición de ciudadano del exiliado es Cicerón quien en diferentes textos nos aporta mayores detalles. Veamos alguno de ellos:

Un testimonio particularmente representativo lo encontramos en el pasaje de

> Cicerón: *de dom.* 30.78: *Quin etiam si decemviri sacramentum in libertatem iniustum iudicassent, tamen, quotienscumque vellet quis, hoc in genere solo rem iudicatam referri posse voluerunt; civitatem vero nemo umquam ullo populi iussu amittet invitus. Qui cives Romani in colonias Latinas proficiscebantur fieri non poterant Latini, nisi erant auctores facti nomenque dederant: qui erant rerum capitalium condemnati non prius hanc civitatem amittebant quam erant in eam recepti, quo vertendi, hoc est mutandi, soli causa venerant. Id autem ut esset faciundum, non ademptione civitatis, sed tecti et aquae et ignis interdictione faciebant.*

El texto es especialmente interesante al referir tanto la cuestión del exilio voluntario como la interdicción. Según Cicerón cuando un ciudadano se marcha a una colonia latina no pierde la ciudadanía romana, a no ser que consintiera en ello. Tampoco aquellos que se marchan al exilio para evitar la pena de muerte pierden la ciudadanía sin antes adquirir la de la ciudad de acogida. El exiliado consigue la nueva ciudadanía cuando al haber sido sometido a la prohibición del techo, del agua y del fuego y, por tanto, no podrá volver a Roma y ser acogido por nadie, la ciudad que lo acoge se la concede, pero no porque se le hubiese privado de la ciudadanía romana a la vez que impuesto la irrogación del agua y el fuego. De las palabras del Arpinate se desprende que la interdicción facilita que la ciudad de acogida le conceda la ciudadanía, pero no implica que la irrogación del agua y el fuego conlleve la pérdida automática de la ciudadanía, serán las consecuencias derivadas de la interdicción las que determinen la misma.

Otro texto en el que Cicerón vuelve a referirse a la pérdida de la ciudadanía a propósito del exilio voluntario lo encontramos en:

> *pro Caec.* 34.100: *Nam ut haec ex iure civili proferunt, sic adferant velim quibus lege aut rogatione civitas aut libertas erepta sit. Nam quod ad exsilium attinet, perspicue intellegi potest quale sit. Exsilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplici.* (...) *Itaque nulla in lege nostra reperietur, ut apud ceteras civitates, maleficium ullum exsilio esse multatum; sed cum homines vincula, neces ignominiasque vitant, quae sunt legibus constitutae, confugiunt quasi ad aram in exsilium. Qui si in civitate legis vim subire vellent, non prius civitatem quam vitam amitterent; quia nolunt, non adimitur eis civitas, sed ab eis relinquitur atque deponitur. Nam, cum ex nostro iure duarum civitatum*

> *nemo esse possit, tum amittitur haec civitas denique, cum is qui profugit receptus est in exsilium, hoc est in aliam civitatem.*

En este caso dice Cicerón que las leyes romanas, a diferencia de las de otros pueblos, no castigan con el exilio, todo lo contrario, para evitar la pena de muerte los ciudadanos pueden buscar refugio en el exilio. Además, exiliarse de manera voluntaria no conlleva que se pierda la condición de ciudadano romano, sino que son los exiliados quienes renuncian a la misma cuando acogen la ciudadanía del lugar donde se exilian. Según el derecho romano nadie puede tener dos ciudadanías por lo que el fugitivo que es admitido en otra ciudad, pierde la ciudadanía romana[27]. La pérdida del *status civitatis* viene motivada por no quererse inscribir en el censo o por no acudir a la leva militar y no por el exilio.

Un tercer testimonio ciceroniano lo encontramos en:

> *pro Bal*. 11.28: *Duarum civitatum civis noster esse iure civili nemo potest: non esse huius civitatis qui se alii civitati dicarit potest. Neque solum dicatione, quod in calamitate clarissimis viris Q. Maximo, C. Laenati, Q. Philippo Nuceriae, C. Catoni Tarracone, Q. Caepioni, P. Rutilio Zmyrnae vidimus accidisse, ut earum civitatum fierent cives, cum hanc ante amittere non potuissent quam hoc solum civitatis mutatione vertissent, sed etiam postliminio potest civitatis fieri mutatio. Neque enim sine causa de Cn. Publicio Menandro, libertino homine, quem apud maiores legati nostri in Graeciam proficiscentes interpretem secum habere voluerunt, ad populum latum est ut is Publicius, si domum revenisset et inde Romam redisset, ne minus civis esset. Multi etiam superiore memoria cives Romani sua voluntate, indemnati et incolumes, his rebus relictis alias se in civitates contulerunt.*

Una vez más Cicerón argumenta su posición basándose en el *ius civile* y recuerda que conforme al mismo ningún ciudadano puede serlo de dos ciudades a la vez. Puede perder su condición de ciudadano quien se haya unido a otra ciudad, pero no puede dejar de ser ciudadano por instalarse en otra sin haber dejado de ser ciudadano romano. Lo que supone que Roma no admite la posibilidad de una doble ciudadanía o lo que es lo mismo cuando se adquiere la ciudanía de otra ciudad se pierde la romana. El ciudadano que se marcha al exilio debe ser consciente que no puede volver a Roma, aunque, en principio puede mantener la condición de ciudadano. No se produce una *capitis deminutio* como consecuencia del exilio. Como ejemplo de su afirmación Cicerón cita a ilustres ciudadanos romanos que han adquirido la ciudadanía de otro lugar perdiendo la romana. Además, nos recuerda el Arpinate que lo

[27] PESARESI, *Studi sul processo* cit., p. 89, sostiene que el texto refleja la toma de posición del autor que se refiere a su tiempo y que no podemos poner en relación con los textos de Livio y Dionisio de Halicarnaso que describen la realidad del s. V a. C; KELLY, *A history* cit., pp. 45 ss.

mismo sucede con aquellos que han adquirido la condición de ciudadano romano, como el caso de Publicio Meandro, un liberto, originario de Grecia, que acompaña a las legiones como intérprete, y para quien se solicita una resolución que le permita no perder la ciudadanía romana cuando regresase a Roma, después de volver a su patria originaria.

A tenor de los textos de Cicerón en referencia a la situación de los exiliados podemos concluir que la ciudanía sólo se pierde cuando el exiliado toma voluntariamente la del lugar de acogida, no por imposición legal, ni tampoco por residir en otra ciudad; debe ser un acto explícito. Distinto jurídicamente es que la ausencia efectiva del ciudadano en el territorio romano conlleve de facto que la ciudadanía quede mermada, dado que no puede ejercer los derechos y deberes que como ciudadano tiene. Como manifiesta Càssola[28], aunque la interdicción no conlleva la pérdida de la ciudadanía, sus consecuencias se asemejan a ella. La salida de Roma y la imposibilidad de retorno que impone la interdicción suponen en la práctica la pérdida de los derechos que como *civis* le competen. De modo que, aunque ni el exilio ni la irrogación del agua y el fuego conlleven la pérdida automática de la ciudadanía, no debe hacernos obviar que la relación del ciudadano con la *civitas* se rompe puesto que su salida le impide cumplir con sus obligaciones, del mismo modo que ejercer sus derechos. En este sentido Monaco[29] cree que la interdicción no conlleva la pérdida automática de la ciudadanía en la época ciceroniana ni tampoco en momentos precedentes, pero, para la autora, estas conclusiones no se pueden extrapolar a los albores de la República donde el ligamen con el territorio es instrumental, no estructural. Si bien, como manifiesta la autora, es interesante ver la conexión entre el *exul* y el *incensus.* Ya que el exiliado se acaba convirtiendo en *incensus*[30] y ello le acarrea la pérdida de sus derechos como ciudadano romano e incluso la pérdida de sus bienes por no atender sus obligaciones como ciudadano romano.

Quien opta por exiliarse antes de ser condenado a muerte debería optar también por adquirir la ciudadanía de la ciudad de acogida para evitar que el incumplimiento de sus obligaciones como ciudadano le acarre tanto la pérdida de su patrimonio como la de sus derechos como ciudadano.

28 CÀSSOLA, Rec. de CRIFÒ cit., p. 75.

29 Nota critica sul carattere gentilizio dell'antico exilium, cit., pp. 120 ss.

30 Vid., VOLTERRA, E., *Sull'incensus en diritto romano* (1956), in *Scritti Giuridici* II, Napoli, Jovene 1991, pp. 307ss.; COLI, U., *v. census*, en *NNDI*, Torino, Unione Tipografico Editrice Torniene, III, pp. 106 ss.; TARWACKA, A., "*The consecuences of avoiding census in Roman Law"*, *RGDR*, Madrid, Iustel, 21, 2013, pp. 1 ss.

# *Iuris civilis notae ad vestem seu textile pertinentes:* Notes on Dress in Roman Property Law

# *Iuris civilis notae ad vestem seu textile pertinentes:* Notas sobre Vestimenta en el Derecho de Propriedad Romano

**Francisco Javier Casinos Mora** [*]
Universitat de València, España

***Abstract***

Roman law considered clothing as a *res*, as something that could be the object of legal relations, specifically as a *res corporalis*, a *res quae usu consumatur*, a *res nec mancipi* and a *res mobilis.* These characteristics of *vestis* as a *res* were of great practical importance and to a large extent determined the legal regime applicable to the personal property of this type of goods, specifically in regard to possession, right of usufruct and modes of acquiring ownership, as *usucapio*, *occupatio*, *specificatio* and some cases of *accessio* affecting movables goods: *textura* and *tinctura.*

**Keywords:** *vestis*; *mobilia pretiosa*; *usufructus vestimentorum.*

***Resumen***

En Derecho romano fue considerada la vestimenta como una *res*, como un objeto susceptible de relaciones jurídicas, en concreto, como una *res corporalis*, una *res quae usu consumatur*, una *res nec mancipi* y una *res mobilis.* Estas características de la *vestis* como *res* fueron de una gran importancia práctica y en gran medida determinaron el régimen jurídico aplicable a la propiedad de esta clase de bienes, en particular respecto a la posesión, el derecho de usufructo y los modos de adquirir la propiedad, tales como la *usucapio*, la *occupatio*, la *specificatio* y algunos casos de *accessio* relativos a bienes muebles: la *textura* y la *tinctura*.

**Palabras clave:** *vestis*; *mobilia pretiosa*; *usufructus vestimentorum.*

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Full Professor of Roman Law at the University of Valencia. This paper was presented in the Workshop, titled "Age, Dress and Gender in the Roman Empire", of the International Project Clothing Identities–New Perspectives on Textiles in the Roman Empire (European Union Programme Culture 2007-1765/001 CTU COOPMU), in Berlin, 13 September 2012.

Roman law considered clothing –*vestis* or *vestimentum*– as a *res*, as something that could be the object of legal relations. The word *res* is much used in Roman Law. Its primary meaning was a physical object, a thing. Later, it came to have a much wider meaning: it was any asset that had economic and juridical value. This broadening of the meaning of *res* was reflected in the distinction between corporeal and incorporeal things, which can be found in various passages in Gaius' Institutes (2nd century AD) that were included almost literally in the Institutes and also the Digest of the emperor Justinian I. In them the jurist states that "corporeal things are tangible, as land, a slave, clothing, gold, silver, and innumerable others. Incorporeal things are intangible; such as those which have an existence simply in law as inheritance, usufruct or obligation".[1] So clothing, *vestis*, is a *res corporalis*, a material entity which is the object of legal relations: property, enjoyment, transmission.

In addition to being classified as a *res corporalis*, *vestis* can also be classified according to other dichotomies applied to a *res* by Roman jurists. *Vestis* belongs to the group of things the normal use of which consists in full or partial consumption (*res quae usu consumuntur*);[2] to the group of things that are not mancipable (*res nec mancipi*), as opposed to those that are –things taken by the hand and so alienable– (*res mancipi*), a dichotomy of remote origin, but extremely important in archaic and classical Roman law;[3] and to the group of movable things (*res mobiles*), as opposed to those that are immovable (*res immobiles*).

---

1 G. 2, 12-13: *12. Quaedam praeterea res corporales sunt, quaedam incorporales. 13. Corporales hae sunt, quae tangi possunt, uelut fundus, homo, uestis, aurum, argentum et denique aliae res innumerabiles*; See also I. 1, 2, pr.-2; GAI. 2 *inst*. D. 1, 8, 1, 1; and EG. 2, 1, 2 and 5. See about this dichotomy: PUGLIESE, G., *Res corporales, res incorporales e il problema del diritto soggettivo*, Milano, Giuffrè, 1951; ZAMORANI, P., "Gaio e la distinzione tra «res corporales» e «res incorporales»", in *Labeo. Rassegna di Diritto Romano*, Naples, Jovene, 1974, 20, pp. 362 ff.; BONA, F., "Il coordinamento delle distinzioni «res corporales-res incorporales» e «res mancipi-res nec mancipi» nella sistematica gaiana", in AA.VV., *Prospettive sistematiche nel diritto romano*, Turin, Giappichelli, 1976, pp. 409 ff. (= *Lectio sua. Studi editi e inediti di diritto romano*, 2, Pavia, CEDAM, 2003, p. 1091 ff.); BALDESSARELLI, F., "A proposito della rilevanza giuridica della distinzione tra res corporales e res incorporales nel diritto romano clasico", in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris, Éditions de Boccard, 1990, 37, pp. 87 ff.; BURDESE, A., "Considerazioni sulle res corporales e incorporales quali elementi del patrimonio (in margine al pensiero di Gaetano Scherillo)", in BALESTRI FUMAGALLI, M. *et al*. (ed.), *Gaetano Scherillo (Atti Convegno-Milano 1992)*, Bologna, Cisalpino, 1994, pp. 23 ff. (= *Miscellanea romanistica*, Madrid, Fundación Seminario de Derecho Romano "Ursicino Álvarez", 1994, pp. 177 ff.); and DAJCZAK, W., "La divisione gaiana in *res corporales* e *incorporales* nel manoscritto del *Digestum Vetus* dagli Archivi della Biblioteca di Körnik (BK 824)", in *Seminarios Complutenses de Derecho Romano: Revista Complutense de Derecho Romano y tradición romanística*, Madrid, Fundación Seminario de Derecho Romano "Ursicino Álvarez", 2015, 28 (En memoria de José María Coma Fort), pp. 327 ff.

2 I. 2, 4, 2: *Constituitur autem usus fructus non tantum in fundo et aedibus, verum etiam in servis et iumentis ceterisque rebus, exceptis his quae ipso usu consumuntur: nam eae neque naturali ratione neque civili recipiunt usum fructum. quo numero sunt vinum, oleum, frumentum, vestimenta.*

3 On the dichotomy *res mancipi* and *res nec mancipi* see GALLO, F., "Studi sulla distinzione fra «res mancipi» e «res nec mancipi». Con una «nota di lettura» di Ferdinando Zucotti", in *Rivista di Diritto Romano*, Milan, LED, 2004, 4, pp. 1-40.

These characteristics of *vestis* as a *res* were not a matter of the Roman jurists' simply wanting to establish a taxonomy, but were of great practical importance and to a large extent determined the legal regime applicable to this type of goods: everything to do with the modes of acquiring ownership of a *vestis* and the real rights with which it can be encumbered; possessory protection; intestate inheritance and testamentary provisions regarding *vestis*; contracts, obligations and guarantees concerning, or in some way related to, *vestis*; and private offences representing an attack on this kind of goods. In what follows I shall deal with clothing as the object of property law and only incidentally with matters to do with clothing in the law of obligations and contracts, and in the law of descent and distribution, especially legacies, a subject on which there is a strikingly large body of discussion of specific cases. Nor shall I deal with the restrictions on ownership of *vestes*, sumptuary law or other issues of public law.

The term *vestis*, or its derivative *vestimentum*, is the one usually employed in a generic sense in Roman legal texts. It is the legal term used to refer to the material entity that is the subject of this article. In the Digest, Callistratus (2nd-3rd century AD) gives a hermeneutic rule concerning the use of this word in legal contexts: "*vestis* should be construed as meaning both male clothing (*vestis virilis*) and female clothing (*vestis muliebris*), and also stage clothing (*vestis scaenica*), including that which is used in tragedy or in playing the zither".[4] It follows from this rule that a garment's aesthetic connotations in regard to the user's sex, status or rank, the use or purpose to be given to it, or any other social, cultural or economic connotations are not taken into account by law when the generic term *vestis* is employed in legal rules, declarations, deeds or dealings. So, if, for example, in his will Titus names Caius as legatee of his *vestes*, these should be understood as being all the clothes that belonged to Titus; not only the male clothes, but also the female clothes, if, for any reason, he had any of the latter among his property, those of everyday use as well as those of formal or recreational use, those of linen as well as those of wool or silk, and *purpureae vestes* as well as those of lesser value.

For the case in which the term *vestis* or *vestimentum* is not employed isolated in legal rules, declarations, deeds or dealings, Pomponius (2nd century AD) offers us an interesting passage contained in the Digest about *vestimenta virilia*,[5] in which he resolves an

4 CALL. 4 *de cognit*. D. 50, 16, 127: *"Vestis" appellatione tam virilis quam muliebris et scaenica, etiamsi tragica aut citharoedica sit, continetur.*

5 POMPON. 4 *ad Q. Muc*. D. 34, 2, 33: *Inter vestem virilem et vestimenta virilia nihil interest: sed difficultatem facit mens legantis, si et ipse solitus fuerit uti quadam veste, quae etiam mulieribus conveniens est. itaque ante omnia dicendum est eam legatam esse, de qua senserit testator, non quae re vera aut muliebris aut*

interpretative problem raised with a legacy. He advises that the intention of the testator bequeathing a legacy, the *mens legantis*, must prevail over the typical meanings of the *verba* employed in bequeathing it. Thus, the legacy of *vestimenta virilia* would include the clothes intended by the testator, independently of whether they were conventionally female. Faced with the dilemma between *voluntas* and *verba*, the jurist opted, then, for the former and cited in support of his interpretation the authority of the republican jurist Quintus Mucius Scaevola, who proposed with a certain "mischief" the same solution in a hypothesis involving the opposite circumstance: that of a senator of his acquaintance who habitually wore female dinner dress. So, in the hypothesis that the said senator left in his will a legacy of *vestimenta muliebria*, the female clothes that he put on to dine would not have been included in it. However, that should not lead to the conclusion that the jurists advocated relativity and subjectivity in the meaning of things and that *voluntas* must always prevail over *verba*, but that in both cases the situations were exceptional and anomalous, and it was possible to know the testator's intention. Had it not been that type of situation, or even if it had but somehow not proved possible to reconstruct the will of the testator, the legacy would have included male and female clothes respectively, in accordance with the typical meaning of *vestimenta virilia* and *muliebria*.[6] This passage also suggests, as rightly stated,[7] "the idea that even people of higher rank could indulge in this kind of behaviour, namely, wearing female clothing, which they used as if it were men's: *qua ipse quasi virili utebatur*, without incurring any legal consequences, at least when this occurred privately".

---

*virilis sit. nam et quintus titius ait scire se quendam senatorem muliebribus cenatoriis uti solitum, qui si legaret muliebrem vestem, non videretur de ea sensisse, qua ipse quasi virili utebatur.* On this passage see MASCHI, C. A., *Studi sull'interpretazioni dei legati. Verba e voluntas*, Milan, Vita e Pensiero, 1938, p. 34 f.; GANDOLFI, G., *Lezioni sull'interpretazione dei negozi giuridici. Corso di esegesi delle fonti del diritto romano*, Milan, La Goliardica, 1962, pp. 3-6, and *Studi sull'interpretazione degli atti negoziali in diritto romano*, Milan, Giuffrè, 1966, pp. 87-89; ASTOLFI, R., *Studi sull'oggetto dei legati in diritto romano*, 2, Padua, CEDAM, 1969, pp. 251-255, and "Abiti maschili e femminili", in *Labeo*, *Rassegna di Diritto Romano*, Naples, Jovene, 1971, 17, pp. 33-39; GUARINO, A. "Sul legato di vesti", in *Labeo*, *Rassegna di Diritto Romano*, Naples, Jovene, 1970, 16, pp. 58-60; JOHN, U., *Die Auslegung des Legats von Sachgesamtheiten im römischen Recht bis Labeo*, Karlsruhe, Müller, 1970, pp. 102-104; SOFO, C., «Senatores boni viri», in *Index*. *Quaderni camerti di studi romanistici*, Naples, Jovene, 1970, 1, pp. 396 f.; WATSON, A., *The Law of Succession in the Later Roman Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 88; WIELING, H. J., *Testamentsauslegung im römischen Recht*, Munich, C. H. Beck, 1972, pp. 46 f. and 102 f.; and DALLA, D., *"Ubi Venus mutatur". Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milan, Giuffrè, 1987, pp. 21-23; and specially K. TUORI, "Dig. (34), 2, 33: The return of the cross-dressing senator", in *Arctos. Acta Philologica Fennica*, University of Helsinki, 2009, 43, pp. 191-200.

6 See also my contribution "On the Economic and Social Category of Garments in the *Responsa* of the Roman Jurists", in ORTIZ, J., ALFARO, C., TURELL, L. and MARTÍNEZ, M. J. (eds.) *Purpureae Vestes, V, Textiles, Basketry and Dyes in the Ancient Mediterranean World,* University of Valencia, 2016, p. 152.

7 RAGGI, A., "Cross-dressing in Rome between norm and practice", in CAMPANILE, D., CARLÀ-UHINK, F. and FACELLA, M., TransAntiquity, Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World, London-New York, Routledge, 2017, p. 65.

Similarly, when a constitution of Valentinian I, Valens and Gratian in 369 included *vestes* among the goods that were to be confiscated from a person sentenced to proscription, these had to be understood as all the *vestes* belonging to the person so sentenced without exception; and the term *vestis* had likewise be understood generically as referring to every kind of clothing, without distinction, in the expression *item vestis*,[8] with which the jurist Pomponius, in completing a list of goods drawn up by Marcellus (2nd century AD), supposedly excluded clothing from the goods that war captives recovered by the right of *postliminium*, ie, when they returned to Roman territory and regained their freedom and all their former rights. The reason for this strange exclusion is not given in the Digest and this laconic statement, which constitutes the whole of the passage, is probably just a fragment of a much longer original passage by Pomponius.

Moreover, *vestis* ended up being included in the legal concept of *victus* –"nourishment", "victuals"–, hence food, drink, the care of the body, and everything necessary to human life is embraced in the term "maintenance" and Labeo (1st century BC-1st century AD) said that maintenance also includes clothing.[9] In this regard attention should be drawn to the existence of differing opinions among Roman jurists concerning bedclothes, blankets and bedspreads. This can be seen in two passages in the Digest. Whereas, in the opinion of Labeo, quoted by Ulpian,[10] bedclothes (*stratus*, περίστρωμα), understood as comprising all the clothes put on, and that can be used to cover, a bed (*stragula vestis*), should be excluded from the concept of *vestis* as "nourishment" (*victus*), another jurist, Aulus Ofilius (1st century AD), cited by Gaius, had previously included both clothes (*vestimenta*) and bedclothes (*stramenta*) in *victus*, "as nobody can live without them".[11] This was no idle matter, as the extent of the maintenance to

8 POMPON. 37 *ad Q. Muc*. D. 49, 15, 3.

9 VLP. 58 *ed*. D. 50, 16, 43: *Verbo "victus" continentur, quae esui potuique cultuique corporis quaeque ad vivendum homini necessaria sunt. Vestem quoque victus habere vicem Labeo ait.* See also VLP. 1 *de omn. trib*. D. 27, 2, 3, 2. On VLP. 58 *ed*. D. 50, 16, 43 and the meaning of *victus* and *alimenta* in the roman jurisprudence see WYCISK, F., "«Alimenta» et «victus» dans le droit romain classique", in *Revue historique de droit français et étranger, Paris, Sirey, 1972,* 50, 2, pp. 205-228; ALBURQUERQUE SACRISTÁN, J. M., "Aproximación a la perspectiva jurisprudencial sobre el contenido de la prestación de alimentos derivada de una relación de parentesco", in *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, University of La Coruña, 2005, 9, pp. 21 ff.; and *La prestación de alimentos en Derecho romano y su proyección en el derecho actual*, Madrid, Dykinson, 2010; specially SACCOCCIO, A., "Victus e alimenta nelle fonti giuridiche romane: Storia di un'evoluzione dogmatico-concettual", in *Roma e America. Diritto romano comune*, Modena, Enrico Mucchi, 2012, 33, pp. 139-153; and CENTOLA, D. A., "Alcune osservazioni sull'origine del diritto agli alimenti nell'àmbito familiare", in *Teoria e storia del diritto privato*, University of Salerno, 2013, 6, p. 12.

10 VLP. 58 *ed*. D. 50, 16, 45: *In "stratu" omne vestimentum contineri quod iniciatur Labeo ait: neque enim dubium est, quin stragula vestis sit omne pallium,* περίστρωμα*. In victu ergo vestem accipiemus non stragulam, in stratu omnem stragulam vestem.*

11 GAI. 2 *ad leg. XII tab*. D. 50, 16, 234, 2: *Verbum "vivere" quidam putant ad cibum pertinere: sed Ofilius ad Atticum ait his verbis et vestimenta et stramenta contineri, sine his enim vivere neminem posse.*

be provided by whoever had a duty to do so in virtue of a blood tie, an agreement, a legacy or other testamentary provision depended on the scope given to the term *victus*. This was especially important from the end of the second century AD onwards, when the emperors Marcus Aurelius and Antoninus Pius made the obligation to provide maintenance between parents and children, and between patrons and freedmen, a legal and not just a moral duty, and specific measures were laid down to legally enforce fulfilment. Subsequently, a constitution of Constantine I and Licinius in 315 established, in order to stop the alarming growth of the infanticide, to avoid that poor parents be driven to the parricide, the provision of nourishment for infants, expressly including clothing, to be charged to public funds at the request of the parents if they were destitute.[12]

*Vestis* also bears a certain relationship to the legal concept of fruit (*fructus*). Fruits belonged to the owner, but in the case of a right of usufruct, the usufructuary's most important benefit was the right to take and own the fruits of the property subject to the usufruct. This means that civil fruits –the revenue the owner, possessor or usufructuary of clothes might have obtained from hiring out *vestes*–[13] were considered fruits, something the judge had to take into account when a legal claim was made for *vestes* and he sentenced the defendant to payment of the fruits obtained with them.

The fact that *vestis* was a *res nec mancipi* means that it was one of the goods regarded as less valuable, less essential to the household in early Roman society. The most important means of production of a peasant economy, such as the Roman, belonged to the class of *res mancipi*. Moreover, the economic and legal status of the *vestis* did not vary, however luxurious the garment in question or even if it was dyed with the most expensive purple. This does not mean that the degree of sumptuousness of the garment was always and in every case completely irrelevant from the legal viewpoint, as shall be seen later on in regard to the *mobilia pretiosa*. *Res mancipi* included exclusively buildings and land on Italian soil, rustic servitudes attaching to such land, slaves and farm animals of draft and burden, such as oxen, horses, mules or asses. The distinction between *res mancipi* and *res nec mancipi* was the most

12 CT. 11, 27, 1: *(…) Officiumque tuum haec cura perstringat, ut, si quis parens adferat subolem, quam pro paupertate educare non possit, nec in alimentis nec in veste impertienda tardetur, cum educatio nascentis infantiae moras ferre non possit (…).* On this constitution and his matter see BIANCHINI, M. G., "Provvidenze costantiniane a favore di genitore indigente: per una lettura di CTh. 11. 27. 1-2", in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*, Genoa, De Ferrari, 1984, 20, pp. 30 ff.; and CORBO, C., *«Paupertas». La legislazione tardoantica (IV-V sec.)*, Naples, Satura, 2006, pp. 11-22 and 66-79.

13 GAI. 6 *ad leg. XII tab*. D. 22, 1, 19 pr.: *Videamus, an in rebus petitis in fructus quoque condemnatur possessor. Quid enim si argentum aut vestimentum aliam omnibus ve similem rem, quid praeterea si usum fructum aut nudam proprietatem, cum alienus usus fructus sit, petierit? (…) Praeterea Gallus Aelius putat, si vestimenta aut scyphus petita sint, in fructu haec numeranda esse, quod locata ea re mercedis nomine capi potuerit.*

important in Roman law. It dated from Rome's earliest period and survived until it was abolished definitely by Justinian. It had a fundamental meaning in the conveyance of property. As Gaius states, "there is an important difference between things mancipable and things not mancipable. Complete ownership in things not mancipable is transferred by merely informal delivery of possession (*traditio*), if they are corporeal and capable of delivery. Thus when possession of clothes or gold or silver is delivered on account of a sale or gift or any other cause, the property passes at once, if the person who conveys is owner of them".[14] On the other hand, mancipable things became alienable by means of the extremely formal procedure by bronze and balance, called mancipation (*mancipatio*), or through a special conveyance by surrender before a magistrate (*in iure cessio*).

As already noted, *vestes* were considered consumable things –*res quae usu consumuntur*–, which entails that a usufruct, ie "the right of using and taking the fruits of property not one's own, without impairing the substance of that property"[15], could not be established in regard to them. "A usufruct may be created not only in land or buildings, but also in slaves, cattle, and other objects generally, except such as are actually consumed by being used, of which a genuine usufruct is impossible by both natural and civil law. Among them are wine, oil, grain, clothing, and perhaps we may also say coined money; for a sum of money is in a sense extinguished by changing hands, as it constantly does in simply being used. For convenience sake, however, a decree of the senate under Tiberius stated that a usufruct could be created in such things, provided that due security be given to the heir. Thus if a usufruct of money be given by legacy, that money, on being delivered to the legatee, becomes his property, though he has to give security to the heir that he will repay an equivalent sum on his dying or undergoing a loss of status. And all things of this class, when delivered to the legatee, become his property, though they are first appraised, and the legatee then gives security (*cautio*) that if he dies or undergoes a loss of status he will pay the value which was put upon them. Thus in point of fact the senate did not introduce a usufruct of such things, for that was beyond its power, but established a right analogous to usufruct, *quasi usufructus*, by requiring security".[16] Therefore, what can be created on *vestis* is a *quasi*

14 GAI. 2, 18-20: *18. Magna autem differentia est inter mancipi res et nec mancipi. 19. Nam res nec mancipi ipsa traditione pleno iure alterius fiunt, si modo corporales sunt et ob id recipiunt traditionem. 20. Itaque si tibi uestem uel aurum uel argentum tradidero siue ex uenditionis causa siue ex donationis siue quauis alia ex causa, statim tua fit ea res, si modo ego eius dominus sim.*

15 I. 2, 4, pr.: *Usus fructus est ius alienis rebus utendi fruendi salva rerum substantia.*

16 I. 2, 4, 2: *Constituitur autem usus fructus non tantum in fundo et aedibus, verum etiam in servis et iumentis ceterisque rebus, exceptis his quae ipso usu consumuntur: nam eae neque naturali ratione neque civili recipiunt usum fructum. quo numero sunt vinum, oleum, frumentum, vestimenta. quibus proxima est pecunia numerata: namque in ipso usu adsidua permutatione quodammodo extinguitur. sed utilitatis causa*

*ususfructus*, a term that was coined in Justinian law, an exceptional form of a usufruct of things which are consumed in use. In practice this meant that when the usufruct of *vestes* was extinguished, the usufructuary was bound to return not the same *vestes* that were delivered to him, but the same quantity of *vestes* of the same quality. That decree of the senate also provided for the possibility of creating a *quasi ususfructus* on wool and purple.[17]

However, alongside this *ususfructus vestimentorum*, which was a usufruct of quantity, provision was made for an ordinary usufruct of *vestes*, in which case the usufructuary was bound to use the clothes carefully and in accordance with their specific purpose, as he had to return the same *vestes* as he had received, normally to the heir of the person who created the usufruct. This type of usufruct would be employed in the case of *vestes* of singular value or characteristics, such as a funeral suit or a stage costume or a theatre curtain, and the jurists allowed the usufructuary to even hire out such *vestes* to a third party, provided they were to be used for their specific purpose; in the case of *vestis scaenica*, for example, only for use on the stage.[18] In the opinion of some jurists, such as Pomponius, the usufructuary could be held liable for any serious deterioration of the *vestis* only if he had acted fraudulently, even if he had promised to return the *vestis* to the heir. This solution, with more benign consequences for the usufructuary, is the one included in the Digest.[19]

Clothing is obviously a member of the class of *res mobiles*, things that can be moved from one place to another. This important *divisio rerum* was established as early as the law of the Twelve Tables (5th century BC), a distinction being made between *fundi*, lands, and *ceterae res*, anything else, essentially for the purpose of the *usucapio* of goods.[20] But before dealing with the implications of a *vestis* being a movable thing in regard to various institutions

---

*senatus censuit, posse etiam earum rerum usum fructum constitui, ut tamen eo nomine heredi utiliter caveatur (…) ergo senatus non fecit quidem earum rerum usum fructum (nec enim poterat), sed per cautionem quasi usum fructum constituit.*

17 VLP. 18 *Sab*. D. 7, 5, 11: *Si lanae alicui legatus sit usus fructus vel odorum vel aromatum, nullus videtur usus fructus in istis iure constitutus, sed ad senatus consultum erit descendendum, quod de cautione eorum loquitur.* SCAEV. 15 *dig*. D. 33, 2, 32, 2: *Uxori usum fructum domuum et omnium rerum, quae in his domibus erant, excepto argento legaverat, item usum fructum fundorum et salinarum: quaesitum est, an lanae cuiusque coloris mercis causa paratae, item purpurae, quae in domibus erat, usus fructus ei deberetur. Respondit excepto argento et his, quae mercis causa comparata sunt, ceterorum omnium usum fructum legatariam habere.*

18 VLP. 18 *Sab*. D. 7, 1, 15, 4-5: *4. Et si vestimentorum usus fructus legatus sit non sic, ut quantitatis usus fructus legetur, dicendum est ita uti eum debere, ne abutatur: nec tamen locaturum, quia vir bonus ita non uteretur. 5. Proinde etsi scaenicae vestis usus fructus legetur vel aulaei vel alterius apparatus, alibi quam in scaena non utetur, sed an et locare possit, videndum est: et puto locaturum, et licet testator commodare, non locare fuerit solitus, tamen ipsum fructuarium locaturum tam scaenicam quam funebrem vestem.*

19 VLP. 51 *ed*. D. 7, 9, 9, 3: *Si vestis usus fructus legatus sit, scripsit Pomponius, quamquam heres stipulatus sit finito usu fructu vestem reddi, attamen non obligari promissorem, si eam sine dolo malo adtritam reddiderit.*

20 L. XII TAB. 6, 3 (CIC. *top*. 4, 23): *Usus auctoritas fundi biennium est, – ceterarum rerum omnium – annuus est usus.*

of private law, it will be useful to refer to the concept of *mobilia pretiosa* –precious movable goods–. This concept is first found in a passage by Ulpian, through which we learn that the praetorian edict listed *vestis serica* –a silk dress– among the *res pretiosiores* for the purpose of obliging the seller of this class of goods to promise the buyer compensation amounting to twice the sale price (*stipulatio duplae*) in the event of the item belonging to someone other than the seller or the loss of such goods through eviction (*evictio*).[21]

The category of *mobilia pretiosa* reappears in a constitution of the emperor Constantine in 326[22] which mentions as such *vestes* together with other goods such as gold, silver and pearls. The constitution prohibits tutors and guardians from selling that class of goods belonging to their wards, as it considers this to be potentially prejudicial to the wards' assets. The reason for this prohibition was most likely the fact that abuse by guardians of the assets of wards under the age of puberty was common and the *oratio* of Septimius Severus dating from 195 which was in force at that time proved ineffective to curb this. The constitution also prohibited the sale of other assets of minors coming under the traditional category of *res mancipi*: urban slaves, houses, baths and granaries. In broadening the scope of the ban to encompass the sale of many other assets belonging to wards, it repealed the old *oratio* of Septimius Severus, which only prohibited guardians from selling wards' landed property and rural slaves unless the transaction was authorised in each case by the praetor. The concept of *mobilia pretiosa*, used in law and of which *vestes* constitute a class, is consistent with a socioeconomic model different from the one based on land ownership, farming and hereditary transmission of wealth to which the traditional distinction between *res mancipi* and *res nec mancipi* corresponded and with which Septimius Severus's *oratio* was still imbued, to judge by the nature of the wards' goods it sought to keep safe from being plundered by guardians. By extending the prohibition to transactions involving *mobilia pretiosa* and other goods, Constantine's constitution was better suited than Septimius Severus's to an economy based primarily on commercial relations and the exchange value of things in the market. Proof of this is that the constitution did not prohibit the free sale by

21 VLP. *ed*. 32. D. 21, 2, 37, 1: *Quod autem diximus duplam promitti oportere, sic erit accipiendum, ut non ex omni re id accipiamus, sed de his rebus, quae pretiosiores essent, si margarita forte aut ornamenta pretiosa vel vestis serica vel quid aliud non contemptibile veneat. Per edictum autem curulium etiam de servo cavere venditor iubetur.*

22 C. 5, 37, 22, pr.: *Lex, quae tutores curatoresque necessitate adstrinxit, ut aurum argentum gemmas vestes ceteraque mobilia pretiosa, urbana etiam mancipia, domos balnea horrea atque omnia intra civitates venderent omniaque ad nummos redigerent praeter praedia et mancipia rustica, multum minorum utilitati adversa est.* See also CT. 3, 30, 3.

guardians of minors' *vestes detritae*,[23] "worn-out clothes". The devaluation of such *vestes* due to deterioration certainly made them lose their status as *mobilia pretiosa*, which for the legislator must have meant that the alienation of such goods ceased to be potentially prejudicial to the indemnity of the wards' assets, and so such acts did not need to be subject to any control by the public authorities.

A *vestimentum scissum* –a torn garment– is different from *vestes detritae*. The former was no longer considered by the praetorian edict as a devalued *res*, but as a *res* that was missing (*abest*), that no longer existed as such (*res amissa*), since the value of a *vestis* is not in the material, but in how it is made up (*non in substantia sed in arte*), which means that whoever returned a *vestimentum* in such a state to its owner would be held liable.[24] It follows from this that the praetorian edict conforms to Platonic and also Peripatetic metaphysics which accords greater importance to the form of things than to their matter or substance: *forma dat esse rei*: "form gives the essence of things",[25] a concept that will again be encountered in the Proculian thesis about who should be considered the owner in the case of *specificatio.*

The fact that a *vestis* has the property of being moveable has various consequences, especially in regard to two inter-related institutions: possession and *usucapio.* Possession is regarded essentially as physical control of a thing and is protected by possessory interdicts, whereas ownership is the ultimate right, the full title to property, and is protected by actions. Therefore possession is a form of presumptive ownership and the man in possession is not always the owner. This would be the case of a thief, for example. Possessory interdicts are the standard remedies in disputes about possession. They are not judicial trials, but provisory remedies issued by the praetors at the request of a claimant and addressed to another person upon whom a certain attitude is imposed. To acquire, retain or recover possession of a *vestis* the claimant had to request the appropriate interdict for movable things. To recover a *vestis* taken by force the appropriate interdict was *utrubi*. Through it the praetor ordered the restoration of the *vestis* to the one who had been evicted by force, providing that his possession had not been acquired from the other party by force, stealth or permission. The party who had possessed the *vestis* for longer during the year preceding the issuance of the

23 C. 5, 72, 4: *Et sine interpositione decreti tutores vel curatores quarumcumque personarum vestes detritas et supervacua animalia vendere permittimus.* See also CT. 3, 30, 3.

24 PAVL. 7 *ed*. D. 50, 16, 14 pr.: *Labeo et Sabinus existimant, si vestimentum scissum reddatur vel res corrupta reddita sit, veluti Scyphi collisi aut tabula rasa pictura, videri rem "abesse", quoniam earum rerum pretium non in substantia, sed in arte sit positum. Item si dominus rem, quae furto sibi aberat, ignorans emerit, recte dicitur res abesse, etiamsi postea id ita esse scierit, quia videtur res ei abesse, cui pretium abest.*

25 That conclusion, worded in scholastic terms, is drawn mainly from the eighth book of Metaphysics of Aristotle.

interdict would succeed in retaining or regaining possession of a *vestis* providing that his possession had not been obtained by force (*vi*), secretly (*clam*) or at the owner's request (*precario*).

In addition to the expeditious recourse to a possessory edict, the owner of the *vestes*, or anyone who believed he was the owner, could bring a proper court case to claim ownership (*reivindicare*) in order to recover the *vestes*, or their economic value, from the person who possessed them illicitly. The plaintiff had to prove the acquisition of the *vestes* under the rules of civil law from its previous quiritary owner and, in accordance with the praetorian edict, had to inform the magistrate, when requesting the action for the protection of the ownership of *vestes*, of the number and colour of the *vestes* he was claiming, but was under no obligation to say whether they were new or used.[26]

*Usucapio* is a mode of acquiring ownership through possession for a prescribed period of time.[27] This possession has to be continuous and uninterrupted for the required period and the result of a transaction or cause constituting grounds for lawful acquisition, and the possessor must have acted in good faith when he begins to possess the item in question. For the mere possessor of a *vestis* to become its owner through *usucapio*, he must be a citizen, the *vestis* must not have been stolen and he must possess it for a year under the conditions set out, as this had been the prescribed period, since the law of the Twelve Tables, for *usucapio* of moveable things, whereas that for immoveable things was two years. Another mode of acquiring ownership different from *usucapio* was *occupatio*, occupation: taking possession of ownerless things that were susceptible to private ownership. In so far as they were *res nec mancipi*, *vestes* could be acquired by occupation. There follow some examples showing how ownership of a *vestis* might be acquired by usucaption and occupation.

Let us suppose that Titius finds a toga in the street or some other public place. If the toga had been abandoned deliberately by its owner, Titius would automatically acquire ownership of it through occupation (*occupatio*), because the first taker of ownerless property becomes its owner. If, however, the toga had been a *res mancipi*, Titius would not have acquired ownership by merely taking possession of it, but would have had to acquire it through usucaption after having possessed it for a year. Now let us suppose that the toga had been lost or someone who was taking it somewhere had accidentally dropped it. Titius cannot

---

26 PAVL. 6 *ed*. D. 6, 1, 6: *(...) Et si vestimenta nostra esse vel dari oportere nobis petamus, utrum numerum eorum dicere debebimus an et colorem? Et magis est ut utrumque: nam illud inhumanum est cogi nos dicere, trita sint an nova (...)*

27 MOD. 5 *pan*. D. 41, 3, 3: *Usucapio est adiectio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti.*

acquire ownership of the toga through occupation, as it was lost, not abandoned, nor can he usucapt it, for the same reason. He would be a mere possessor. Let us imagine that Titius wants to do a good deal and sells the toga, which is not his, to Caius and that Caius buys it in good faith, ie without being aware that the seller of the toga is not its owner. Naturally Caius thinks he is the owner of the toga as he has received it from Titius having paid the agreed price for it. However, Caius is not the owner, but a mere possessor, of the toga, as that was the status of the assigning seller. Nevertheless, since Caius is a Roman citizen and has acted in good faith civil law provides him with a remedy if he also fulfils some other conditions: he will be able to become the owner of the toga if he possesses it continuously and uninterruptedly for a year, provided its real owner does not reclaim it in court from him as the possessor before that year of possession is up or expires during the corresponding trial. Once this period has expired, a claim for the toga by its former owner would fail and Caius would have consolidated his ownership of the toga. Caius could have acquired ownership of the toga through usucaption without having realised it, believing that the toga was his from the time he bought it.

*Specificatio* (mediaeval word)[28] and *accessio* are two other ways of acquiring ownership[29] of *vestes* upon which Roman jurists expressly stated their opinion. The properties of a *vestis* as a *res* that have already been described are also decisive in these two cases. *Specificatio* was a mode of acquiring ownership by the creation of a new thing (*nova species*) out of someone else's raw materials; for example, if someone has made a garment with another person's wool. Juristically *specificatio* becomes important if the maker of the new thing from another's material made it without the latter's authorisation, even in bad faith (mala fides).[30] The issue as to who is the owner of the new thing –the owner of the material or the maker– was discussed at length by the jurists. Gaius recorded the discussion of this point among the jurists of the Proculian and Sabinian schools. Here is what he says: "when someone makes something for himself out of another's materials, Nerva and Proculus are of the opinion

---

28 Roman jurists used descriptions such as *cum ex aliena materia species aliqua facta sit ab aliquo* (GAI. 2 *cott.* D. 41, 1, 7, 7 = GAI. 2, 1, 17-31) or *cum quis ex aliena materia speciem aliquam suo nomine fecerit* (I. 2, 1, 25).

29 Recently it has been defended, by PLISECKA, A., "*Accessio* and *specificatio* reconsidered", in *Legal History Review*, Leiden, Brill, 2006, 74, 1-2, pp. 45-60, that "contrary to the dominant opinion of contemporary Roman law studies, *accessio* and *specificatio* were not considered in ancient Roman law as independent modes of acquisition of ownership". According to this author, actually "they became regarded as such only in the 12th Century. In ancient Roman law, what later came to be called *accessio* caused only an extension of the ownership of the principal thing to include also the accessory without, however, giving rise to a new ownership".

30 Cfr. KRAFT, C., "*Bona fides* als Voraussetzung für den Eigentumserwerb dürch *specificatio*", in *Legal History Review*, Leiden, Brill, 2006, 74, 3-4, pp. 289-318.

that the maker owns that thing because what has just been made previously belonged to no one. Sabinus and Cassius, on the other hand, take the view that natural reason requires that the owner of the materials should be the owner of what is made from them, since a thing cannot exist without that of which it is made. […] There is, however, the intermediate view of those who correctly hold that if the thing can be returned to its original components, the better view is that propounded by Sabinus and Cassius, but that if it cannot be so reconstituted, Nerva and Proculus are sounder."[31] This intermediate view, that the new thing belonged to the maker if it was not reducible to its original form, was also the solution adopted by Justinian and, like the Proculian view, basically follows the Platonic principle *forma dat esse rei* as opposed to the Sabinians' Stoic materialism. "For example, a vessel when cast, can easily be reduced to its rude materials of brass, silver, or gold; but wine, oil, or wheat, cannot be reconverted into grapes, olives, or ears of corn; nor can mead be resolved into wine and honey".[32]

Gaius does not provide any examples of *specificatio* regarding clothing and there may not have been a single solution in such cases. Let us imagine the following case: Titius has made a tunic out of Marcus's wool. According to the intermediate view, supported by Gaius and accepted by Justinian, which is based on the criterion of whether or not the form is reversible, two hypotheses must be distinguished depending on whether Marcus's wool had been transformed into yarn when Titius used it to make the tunic. If it had been, Marcus would be the owner of the tunic, as the tunic can be transformed back into yarn. But if it hadn't been, Titius would be the tunic's owner, as the tunic could hardly be turned into a shapeless mass of unspun wool again. It is to this hypothesis that the jurist Paulus (2nd-3rd century AD) refers in arguing that the wool does not survive when a garment is made from it; rather, what exists is a woollen object,[33] so the dress would belong to the maker. At all events, when the maker acquired ownership of the *nova species* by means of *specificatio* he had to

31 GAI. 2 *cott*. D. 41, 1, 7, 7: *Cum quis ex aliena materia speciem aliquam suo nomine fecerit, Nerva et Proculus putant hunc dominum esse qui fecerit, quia quod factum est, antea nullius fuerat. Sabinus et Cassius magis naturalem rationem efficere putant, ut qui materiae dominus fuerit, idem eius quoque, quod ex eadem materia factum sit, dominus esset, quia sine materia nulla species effici possit (…) Est tamen etiam media sententia recte existimantium, si species ad materiam reverti possit, verius esse, quod et Sabinus et Cassius senserunt, si non possit reverti, verius esse, quod Nervae et Proculo placuit (…).* See also GAI. 2, 79 and I. 2, 1, 25.

32 GAI. 2 *cott*. D. 41, 1, 7, 7: *(…) Ut ecce vas conflatum ad rudem massam auri vel argenti vel aeris reverti potest, vinum vero vel oleum vel frumentum ad uvas et olivas et spicas reverti non potest: ac ne mulsum quidem ad mel et vinum vel emplastrum aut collyria ad medicamenta reverti possunt (…)*

33 PAVL. 14 *Sab*. D. 41, 1, 26 pr.: *Sed si meis tabulis navem fecisses, tuam navem esse, quia cupressus non maneret, sicuti nec lana vestimento facto, sed cupresseum aut laneum corpus fieret. Proculus indicat hoc iure nos uti, quod servio et Labeoni placuisset: in quibus propria qualitas exspectaretur, si quid additum erit toto cedit, ut statuae pes aut manus, Scypho fundus aut ansa, lecto fulcrum, navi tabula, aedificio cementum: tota enim eius sunt, cuius ante fuerant.*

compensate the owner of the material, as that acquisition was obviously not free and the owner of the material could take legal action to claim its value in the event of a so-called action *ad exhibendum*,[34] or action due to theft, as happens in the case of *accessio*.[35]

*Accessio* is the attachment of immovable or movable things belonging to different owners by natural forces or artificially so that they form an organic unity, a whole. The thing that is incorporated is the accession, which is added to the principal. But there is *accessio* only when the attached thing is not readily separable without damage to the property. In the case of *accessio* of a movable thing, the general rule was that the owner of the principal became the owner of the whole, irrespective of the good faith of the parties or the identity of the person who did the attaching. The two issues in this kind of *accessio* were: deciding which thing was the principal thing and which the accessory; and whether compensation was payable to the owner of the accession. Roman law recognised many cases of *accessio* affecting movables, including *textura* and surely also *tinctura*, which are of interest here.

*Textura* exists in the case of the inseparable weaving of costly thread or purple owned by one party into a garment belonging to another. The owner of a piece of cloth acquires ownership of whatever has been woven into it. The cloth is the principal thing and the thread the accession. The *Institutes* of Justinian specifically allow for *accessio* in regard to purple and a garment: "if [...] any one has woven purple belonging to another into his own vestment, the purple, although the more valuable, attaches to the vestment as an accession, and its former owner has an *actio* of theft and a *condictio* against the person who stole it from him, whether it was he or someone else who made the vestment. For although things which have perished cannot be reclaimed by *vindicatio*, yet this gives ground for a *condictio* against the thief, and against many other possessors".[36]

As for *tinctura* –tincture or dyeing–, if someone dyes another person's fabric by applying a product to it, the owner of the original material becomes the owner of the coloured material. "Labeo says that if you dye my wool purple, it will still be mine, because there is no difference between wool after it has been dyed, and where it has fallen into mud or filth, and

---

34 PAVL. 26 *ed*. D. 10, 4, 12, 3: *Si quis ex uvis meis mustum fecerit vel ex olivis oleum vel ex lana vestimenta, cum sciret haec aliena esse, utriusque nomine ad exhibendum actione tenebitur, quia quod ex re nostra fit nostrum esse verius est.*

35 VLP. 24 *ed*. D. 10, 4, 7, 2: *Idem et si armario vel navi tabulam meam vel ansam scypho iunxeris vel emblemata phialae, vel purpuram vestimento intexeris, aut bracchium statuae coadunaveris.*

36 I. 2, 1, 26: *Si tamen alienam purpuram quis intexuit suo vestimento, licet pretiosior est purpura, accessionis vice cedit vestimento: et qui dominus fuit purpurae, adversus eum qui subripuit habet furti actionem et condictionem, sive ipse est qui vestimentum fecit, sive alius. nam extinctae res licet vindicari non possint, condici tamen a furibus et a quibusdam aliis possessoribus possunt.*

has lost its former colour for this reason."[37] As can be seen, the principal thing is not necessarily the most valuable thing, as in the case of *tinctura* and *textura*, the greater value of the purple does not confer ownership of the *res nova* on the owner of the thread or the dye; rather, the embellished item remains the property of the owner of the garment or fabric.



[37] PAVL. 14 *Sab.* D. 41, 1, 26, 2: *Si meam lanam infeceris, purpuram nihilo minus meam esse Labeo ait, quia nihil interest inter purpuram et eam lanam, quae in lutum aut caenum cecidisset atque ita pristinum colorem perdidisset.*

# Breves consideraciones acerca de la penalización de la *rapina ex naufragio*

# Minor thoughts in relation with the punishment of *rapina ex naufragio*

**Emilia Mataix Ferrándiz** *
University of Southampton, England

***Resumen***

Este artículo está centrado en un único texto: el fragmento D. 47.9.4.1 del Digesto de Justiniano. Este pasaje contiene un rescripto que trata la *rapina* cometida con ocasión de naufragio, y establece distintas penas en relación con el estatus de los agresores. El objeto de este breve estudio es indicar que la autoría del rescripto recogido en el fragmento –discutida por diversos autores- se corresponde con el emperador Caracalla. Para ello, procederemos a discutir diversos rasgos del texto, algo que subrayará varios elementos característicos de la edad severa en materia de penalización criminal.

**Palabras clave:** naufragio; rescripto; Dinastía Severa; Derecho penal romano.

***Abstract***

This paper is focused in one single text: the fragment D. 47.9.4.1 of Justinian's Digest. This passage contains a rescript that addresses the *rapina* committed with the occasion of a shipwreck, and establishes different penalties according to the status of the offenders. The object of this brief paper is to indicate that the authorship of the rescript contained in the fragment corresponds to the emperor Caracalla. To this aim, we will discuss the different penalties imposed in the text, what will highlight some distinctive elements of the Severan age in terms of criminal punishment.

**Keywords:** shipwreck; rescript; Severan dynasty; Roman criminal law.

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

* University of Southampton. La investigación que ha permitido estos resultados ha recibido financiación del European Research Council con el programa del marco séptimo (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement n° 339123.

## 1. Introducción

El fragmento que ocupa este artículo forma parte de un futuro estudio más amplio acerca del título *de incendio ruina naufragio rate nave expugnata* (D. 47.9), por lo que este breve estudio constituye un informe que recoge algunas observaciones a las que se ha llegado durante el proceso de elaboración de este futuro trabajo. Al respecto, el texto que nos concierne, D. 47, 9, 4, 1[1], dice:

> *D. 47, 9, 4, 1. Paul. 54 ad ed. Divus Antoninus de his, qui praedam ex naufragio diripuissent, ita rescripsit: "Quod de naufragiis navis et ratis scripsisti mihi, eo pertinet, ut explores, qua poena adficiendos eos putem, qui diripuisse aliqua ex illo probantur. Et facile, ut opinor, constitui potest: nam plurimum interest, peritura collegerint an quae servari possint flagitiose invaserint. Ideoque si gravior praeda vi adpetita videbitur, liberos quidem fustibus caesos in triennium relegabis aut, si sordidiores1 erunt, in opus publicum eiusdem temporis dabis: servos flagellis caesos in metallum damnabis. Si non magnae pecuniae res fuerint, liberos fustibus, servos flagellis caesos dimittere poteris". Et omnino ut in ceteris, ita huiusmodi causis ex personarum condicione et rerum qualitate diligenter sunt aestimandae, ne quid aut durius aut remissius constituatur, quam causa postulabit*

Este texto procede del libro 54 ad *edictum* de Paulo, en el que el jurista Severiano cita un rescripto[2] en el que menciona a un controvertido *divus Antoninus* y trata la penalización de aquellos que han robado de un naufragio. En opinión de Palazzolo[3], esta constitución imperial contenida en el fragmento era una copia del rescripto original enviado al magistrado que debía de intervenir en la disputa. Se trataría por tanto de una *epistula* que duplicaba tal rescripto.[4] El lenguaje empleado en el rescripto parece apuntar que éste fue enviado a un

1 Texto considerado interpolado por DE MARTINO, F. *Navis eadem navis,* RDN, III, 1935, 44

2 Para algo de literatura básica acerca del sistema de rescriptos, ver HONORÉ, T. Imperial' Rescripts A.D. 193-305: Authorship and Authenticity. *JRS,* 69, 1979, 51–64; NÖRR, D. Zur Reskriptenpraxis in der hohen Prinzipatszeit, *ZSS*, 98, 1981, 1-46; CORIAT, J.P. La technique du rescrit à la fin du principat, *SDHI*, 51, 1985, 319-348; TURPIN, W. Adnotatio And Imperial Rescript In Roman Legal Procedure, *RIDA,* 1988, 285-307*;* TURPIN, W. Imperial Subscriptions and the Administration of Justice, *JRS,* 81, 1991, 101-118*;* PEACHIN, M. The Emperor, his Secretaries and the Composition of Rescripts, SIFC, 10-2, 1992, 955-60; HONORÉ, A.M. *Emperors & Lawyers*, Oxford, 1994, 33-69; MOURGUES, J.L. Les formules «rescripsi» «recognovi» et les étapes de la rédaction des souscriptions impériales sous le Haut-Empire romain. *MEFRA-Antiquité*, 107-1. 1995, 255-300; CORCORAN, S. *The Empire of the Tetrarchs. Imperial pronouncements and government AD 284-324,* Oxford, 2000, 43-73; o para el caso concreto de Egipto, ver por ejemplo KELLY, B. *Petitions and Litigation in Roman Egypt,* Oxford, 2011, 38-74

3 PALAZZOLO, N. *Potere imperiali et organi giurisdizionali nel II secolo d.C. L`efficacia procesuale dei rescritti imperiali da Adriano ai Severi* , Milán, 1974, 57-8

4 PALAZZOLO, N. *Potere imperiali*, 59; presenta unos cuantos ejemplos, como D. 42, 1, 33; o 48, 6, 6, SARGENTI, M. *Aspetti e problemi giuridici del III secolo d.C., corso di diritto romano.*Milán,1983, 240, coindice con la opinión de Palazzolo

magistrado a causa de una duda surgida durante el proceso, ya que se centraba en el tipo de pena correspondiente, no acerca del proceso ni de la ley aplicable, por lo que más bien se ocupase de describir tareas que el magistrado podrá realizar en virtud de la potestad que se le ha conferido.[5]

Además, en este caso Paulo estaría llevando a cabo una maximación de una constitución imperial,[6] al insertar el rescripto en un comentario al edicto *de incendio ruina naufragio rate nave expugnata* (D. 47.9).[7] Ello implicaría no sólo una aplicación de una disposición imperial a casos contemplados en el edicto y considerado de carácter similar por el jurista, a pesar de la distancia temporal que separa a Paulo de la supuesta aprobación del edicto.[8] Aparte de ello, el tema de la maximación de las constituciones imperiales va directamente ligado a las cuestiones relacionadas con los archivos de la cancillería imperial,[9] que no vamos a tratar en esta breve nota.

## 2. La autoría del rescripto y textos relacionados

En relación con la mención *Divus* referida a un emperador, la hipótesis de Mommsen10 era simple: si un emperador aún vivía cuando el jurisconsulto estaba escribiendo su obra, se

5 MILLAR, F. Cit.n.657, 313

6 Al respecto, ARCHI, G.G. Sulla cosiddetta massimazione delle costituzioni imperiali, *SDHI,* 52, 1986, 161ss.; SANTORO, R. Prospettive di nuove ricerche sui testi della legislazione e della giurisprudenza attraverso impieghi della tecnicainformatica, *AUPA*, 41, 1991, 273

7 D. 47.9.1pr. *Ulpianus libro 56 ad edictum. Praetor ait: "In eum, qui ex incendio ruina naufragio rate nave expugnata quid rapuisse recepisse dolo malo damnive quid in his rebus dedisse dicetur: in quadruplum in anno, quo primum de ea re experiundi potestas fuerit, post annum in simplum iudicium dabo. Item in servum et in familiam iudicium dabo"*

8 Que nosotros defendemos ocurrió en el primer s. a.C., vid MATAIX FERRÁNDIZ, E. *El edicto de incendio ruina naufragio rate nave expugnata (D. 47.9.1pr.). Responsabilidad penal por cuestión de naufragio.* (tesis doctoral, próxima publicación), y *Le naufrage dans l'édit du préteur: origine, contexte juridique et autres aspects connexes* (próxima publicación). Otros autores que han sostenido esta cronología son DE ROBERTIS, F.M. *Studi di diritto penale romano,* Bari, 1943, 77; MANFREDINI, A.D. Una questione in materia de naufragio in *Sodalitas. Studi in onore di A. Guarino,* vol.5. Napoli 1984, 2209ss. PURPURA, G. *Il naufragio nel diritto romano,problemi giuridici e testimonianze archeologiche,* AUPA XLIII (1995), 469 ; ROBINSON, O. *The criminal law of Ancient Rome,* Baltimore 1995, 30

9 VOLTERRA, E. Il problema del testo delle costituzioni imperiali, in AA. VV., *La critica del testo. Atti del II Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del diritto (Venezia, 1967),* Florencia, 1971, 832; VARVARO, M. Note sugli archivi imperiali nell'età del principato, *AUPA*, 51, 2006, 381-431; cuestión destacada por ANDO, C. *Legal Pluralism in practice,* in ANDO, C; DU PLESSIS, P.; TUORI, K. (eds), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society,* Oxford, 2016, 288, que las define como "technologies of memory"

10 Teoría aceptada por la mayoría de los romanistas para situar cronológicamente escritos jurídicos. *Cfr.* MOMMSEN, T. *Die Kaiserbezeichnung*, 97ss. En contra, FITTING, *Über das Alter und Folge des Schriften Römischer Juristen von Hadrian bis Alexander²,* Halle, 1908, el autor remite la autoría del fragmento bien a Marco Aurelio, bien a Antonino Pío, basándose en la determinación cronológica de los comentarios al edicto de Paulo. Según el autor, se trató de trabajos de juventud, por lo que podrían haberse desarrollado hacia mitad y final del reinado de Marco Aurelio. Cierto es que existen excepciones que muestran que estas reglas no siempre eran respetadas, D'ORS, A. *Divus imperator,* 58-63, apartado en el

refería a él como *imperator* o se le trataba por su nombre, mientras que si ya había fallecido se le designaba como *Divus*, indicando su consagración a los dioses.[11]

La cuestión de que emperador era el autor del rescripto contenido en §4.1 ha sido ampliamente discutida por varios autores. Por un lado, tenemos a aquellos que indican que Antonino Pío como autor,[12] los que indicaban que éste era obra de Caracalla,[13] y algún autor que parecía no ver una respuesta clara a esta cuestión.[14]

D`Ors[15] analizaba el estilo de diversos autores y afirmaba: "*obsérvese[...] que cuando Paulo cita a Caracalla muerto,[16] no lo cita como diuus Antoninus, sino Magnus Antoninus[17] o*

---

que trata el caso de Marciano, que al principio apuntaba como un jurisconsulto que seguía la regla pero que, al examinar ciertos casos, se comprueba que no es siempre así. En consonancia con D`Ors se manifiesta *KLAMI, H.T. Iulius Paulus. Comments on a Roman lawyer`s career in the III century, Sodalitas. Studi in onore di Antonio Guarino IV, Nápoles, 1984, 1833, "the later classical lawyers do not always care to call a dead emperor divus; instead of this, imperator is often used even for a dead ruler"*

11 Ello obviamente, en el caso de encontrarse entre los emperadores que fueron divinizados, a título de ejemplo, *Papiniano. en D. 48, 5, 39, 10* dice *Et hoc ita Tiberius Caesar rescripsit.* Idéntico caso se puede observar en otra ocasión en D. 28, 5, 42, *Et hoc Tiberius Caesar constituit.* A la vez, Mommsen cataloga cuatro grupos de excepciones a la regla: 1º/casos en los que el emperador muerto seguía apareciendo como *Imperator,* porque se hacía referencia a una constitución citada literalmente, 2º/casos pertenecientes a las *Quaestiones* de Papiniano, ya que el jurisconsulto, por su *juventus*, no siguió en esta obra las reglas de estilo que sin embargo se manifiestan en su posterior obra *Novellas,* 3º/casos pertenecientes a los 35 primeros libros del *ad Edictum* de Ulpiano, ya que éstos se escribieron durante el gobierno de Septimio Severo pero se corrigieron *a posteriori,* 4º/otros casos que Mommsen catalogaba como errores de copistas mestizos que no conocían bien el protocolo, posibles citas textuales de constituciones posteriormente resumidas, bien alteraciones interpoladas, o a glosemas. A título de ejemplo, encontramos la tesis acerca de la situación cronológica de las instituciones de Gayo, basada en que en el primer libro y la primera parte del segundo Gayo se refiere a Antonino Pío como *imperator,* mientras que a partir del fr.169 del segundo libro utiliza *divus Pius,* y en el fr.94 del libro tercero usa de nuevo *imperator.* La denominación *divus* ha sido atribuida a un glosema obra de un amanuense.

12 CUIACIUS, I. *Operum postumorum,* 5, Nápoles, 1722, 752; FITTING, H. *Alter und Folge der Schriften römischer Juristen von Hadrian bis Alexander,* Tubingen, 1908, 85, duda entre Marco Aurelio o Antonino Pio; FLORE, G. *De alcuni casi de vis publica,* en studi in onore di Pietro Bonfante nel XL anno d'insegnamento, IV, Milán, 1930, 338-339, n.7; LEVY, E. Gesetz und Richter im Kaiserlichen Strafrecht, *BIDR,* 1939, 111; D`ORS, A. Divus imperator. Problemas de cronología y transmisión de las obras de los juristas romanos, *AHDE*,14, 1942-1943, 43 ; BALZARINI, M. *Ricerche in tema di danno violento e di rapina nel diritto romano,* Milan, 1960, 215, nt.85; GUALANDI, G. *Legislazione imperiale e giurisprudenzia.* Vol. II. Milán,1963, 70; GARNSEY, P. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire,* 1970, 119, 137-8, 163, 222, 225-6, 260; MAROTTA, V. *Mandata principum,*Turín, 1991, 334

13 AUGUSTINUS, A. *De nominibus propriis του Πανδεκτου Florentini cum Antonii Augustini... not*is, Caesaraugusta, 1579, 297; HAENEL, G.F. *Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Iustinianum latarum: quae extra constitutionum codices supersunt. Accedunt res ab imperatoribus gestae, quibus romani iuris historia et imperii status illustrator,* 1857, 135; MOMMSEN, T. Die Kaiserbezeichnung bei den römischen Juristen*, ZRG*, 1870, 103; DE ROBERTIS, F., *Sulla cronologia degli scritti dei giuristi classici*, RISG, N.S.5 (1940), y *La direptio ex naufragio nei rescritti degli imperatori Antonino Pio e Caracalla,* en *scritti varii di diritto romano,* Bari, 1942; PURPURA, G., *Il naufragio*, 473, aunque en un artículo anterior, PURPURA, G. El regolamento doganale de Cauno e la Lex Rhodia in D. 14, 2, 9, *AUPA*, 38, 1985, 331, se inclinaba a creer que la autoría del rescripto correspondía a Antonino Pío. También, MANFREDINI, A.M. *Una questione*, 2209-2225

14 HONORÉ, A.M. *Emperors*, 220; indica que era extraño que Paulo designara como *divus* a Antonino Pío, ya que escribió este libro más tarde de su reinado *(*tras el 217), aunque en contra de esta opinión añade a su vez que es raro encontrar en Paulo alguna referencia a constituciones severianas.

15 D`ORS, A. *Divus imperator*, 43

16 *La misma citación del emperador se observa en ROBY, H.J. An introduction to the study of Justinian`s Digest: containing an account of its composition and of the jurists used or referred to therein, New Jersey, 2000,*

*diuus Magnus Antoninus".*[18] De hecho, en D.50.13.4 Paulo dice *Divus Antoninus Pius,* y no *Divus Antoninus.* De todos modos, establecer unas nociones sistemáticas de estilo según juristas puede resultar engañoso. Por ello, la justificación de la autoría de uno u otro emperador debería fundamentarse en otros motivos más sólidos.

En cuanto al estilo, hay algunos elementos que parecen apuntar hacia Caracalla. Según Coriat, la forma de expresión de las constituciones de Caracalla era de los más notorios entre los emperadores a causa de su teatralidad y su egocentrismo. Coriat destaca el uso reiterado de la primera persona en sus textos, "pour souligner que la mesure est accordée sur sa propre initiative, concourent à faire du princeps le bienfaiteur du monde".[19] El texto, que recoge la frase *et facile, ut opinor, constitui potest,* podría quizá enmarcarse en este rasgo destacado por el autor. Ese lenguaje resulta más propio de Caracalla, al que generalmente se le ha calificado de brutalmente autoritario, [20] que de Antonino Pio, que por el contrario aparece como un emperador amante de la diplomacia y con un lenguaje correcto y cuidado.[21]

Gualandi[22] señalaba que el texto pertenecía a Antonino Pío, justificando su opinión con el fragmento D. 48, 7, 1, 2 (Marc. Lib. 14 *inst.*), que decía:

> D. 48.7.1.2. *Marcianus libro 14 institutionum*. *Sed et ex constitutionibus principum extra ordinem, qui de naufragiis aliquid diripuerint, puniuntur: nam et divus Pius rescripsit nullam vim nautis fieri debere et, si quis fecerit, ut severissime puniatur*

El fragmento de Marciano menciona explícitamente *Divus Pius*, y hace referencia a la represión que establecía Antonino Pío respecto al crimen *ex naufragio diripuere.*[23] Este último hecho ha llevado al autor a indicar que tanto este fragmento como el que es objeto de este artículo citaban el mismo rescripto. El hecho de que Marciano refiera el rescripto brevemente hace difícil afirmar este hecho, pero mientras este fragmento solo indica *severissime*

---

*cap.VI, 90; MACKAY, C.S. Ancient Rome: a Military and Political History, Cambridge, 2004, 244; MLADVOJ,I. Roman Empire, Michigan, 1995, 4.nt.23 en www.sitemaker.umich.edu/.../files/romanemperors2.pdf ult. Fecha de acceso, 22/1/13.*

17 D. 50, 7, 12, 1 (Paul. Lib. *singulari de iure libellorum). [magnus tamen antoninus permisit ei pupillae...]*

18 D. 49, 18, 5pr (Paulus libro singulari *de cognitionibus) [divus magnus Antoninus cum patre suo rescripsit*...]

19 CORIAT, J-P. *Le prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du Principat*. Roma, 1997, 591

20 HA. *Carac.* 2.1.; GRANT, M. *The Severans. The Changed Roman Empire*, Londres, 1996, 113-118

21 HA. *Ant. Pio*. 2.1.; Aparte, *Vid.* Por ejemplo, MAROTTA, V. *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio,.*Milán, 1988, 87-92

22 GUALANDI, G. *Legislazione imperiale,* 70-71; ZOZ, M.G. L'evoluzione e la cosiddetta "consolidazione" del diritto imperiale romano da parte della giurisprudenza: brevi osservazioni, Diritto@storia, 2009, http://www.dirittoestoria.it/8/Tradizione-Romana/Zoz-Consolidazione-diritto-imperiale-romano.htm

23 Levy también realiza esta conexión de textos, apoyando la opinión de Gualandi, en LEVY, E. *Gesetz u. Richter Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht,* BIDR, XLV,1939, 111

*puniatur,*[24] el §4.1 detalla varios tipos de penas en relación no sólo con el *status* de los infractores sino también con la calidad de los bienes robados.[25] Este último detalle enlaza el §4.1 con el tipo de gradación penal (*pro qualitate personarum*) propio de época Severa, referida por juristas como Ulpiano o Paulo.[26]

Por su parte, Balzarini[27] se adhería a Gualandi, indicando que en D. 47, 9, 4, 1 el emperador era más específico en las penas con motivo de proponer sanciones que se distinguiesen de las contenidas en la *Lex Iulia*,[28] e indicaba que resultaba extraño que se dudase de la autoría del rescripto cuando Marciano hacía referencia explícitamente a Antonino Pío, ya que no tendría sentido que el autor tuviera un rescripto más reciente de Caracalla e hiciera referencia a otro de Antonino Pío, que se encontraría superado. Esta hipótesis de Balzarini es difícil de aceptar, ya que puede usarse *contrario sensu.* Como sabemos, tanto Paulo como Marciano eran juristas de época Severa,[29] y siguiendo Honoré[30] indica que un rescripto estaba garantizado durante todo el año en curso. Teniendo en cuenta este detalle, si seguimos la argumentación de Balzarini el rescripto ya no tendría validez, y entonces no tendría sentido que Paulo lo citara. Otra cosa es que tanto Paulo como Marciano los estuvieran citando a título de disposición revestida de autoridad, dado que se trataba de comentarios *ad edictum,* o de un libro de *institutiones.* Aun así, esta última matización no justifica que este rescripto fuera efectivamente obra de Antonino Pío.

---

24 Expresión también usada por Marciano en el texto D. 49.14.18.8, refiriendo otro rescripto de Severo y Caracalla relativo a tutela

25 Un motivo también aludido por DE ROBERTIS, F., *Sulla cronología,* 211-17

26 DE ROBERTIS, F.M. La variazione della pena "pro qualitate personarum" nel diritto penale romano, en *RISG*, Milán, 1939, 80-1, tambien se puede apreciar en fragmentos como D. 48.13.7 (*Ulpianus libro septimo de officio proconsulis*); D. 48.16.3 (*Paulus libro 1 sententiarum*); D. 48.19.38 (*Paulus libro 5 sententiarum*)

27 BALZARINI, M. *Ricerche in tema*, 215, nt.85, aparte de lo indicado en la nota, el autor plantea que la represión de la rapiña con ocasión del naufragio tuvo su desarrollo con Adriano sino con Antonino Pío.

28 D. 48.7. 1.1. (Marc. 14 inst) *Eadem poena adficiuntur, qui ad poenam legis Iuliae de vi privata rediguntur, et si quis ex naufragio dolo malo quid rapuerit*. Para algunas fuentes en relación con la *vi publica,* G. ROTONDI. *Leges publicae populi romani.* Milan, 1922, 450-451

29 Marciano: BUCKLAND, W.W. Marcian, *Studi in onore di Salvatore Riccobono nel XL anno del suo insegnamento*, vol.1, Palermo, 1973, 273ss.; HORNBLOWER, S., SPAWFORTH, A. (eds.) *The Oxford Classical Dictionary,* Oxford, 2012, 18, cuyos trabajos han sido datados a partir del año 218 (DE GIOVANNI, L. Per uno studio delle "institutiones" de Marciano, *SDHI*, XLIX, 1983, 95) o 220 d.C. (ANDRÉS, F.J. Elio Marciano, en DOMINGO, R. (ed) *Juristas universales*, Madrid-Barcelona, 2004, 211ss); Paulo: HONORÉ, A.M. The Severan lawyers: a preliminary survey, *SDHI*, 28, 1962, 162-191; MASCHI, C.A. La conclusione della giurisprudenza classica all'età dei Severi. Iulius Paulus, ANRW, 15 (2), 1976, 667-707; *KLAMI, H.T. Iulius Paulus. 1980ss.* Según HONORÉ, A.M. *Emperors,* 221, *los* libros *ad edictum* de Paulo se comenzaron tras el 211.

30 HONORÉ. A.M. *Emperors,* 33-70, 221, los libros *ad edictum* de Paulo se situarían tras en 211, motivo por el que se puede sostener que lo más habitual es que Paulo cogiera un rescripto de un emperador tan cercano a él como Caracalla, en el momento de escribir su libro e insertar la constitución imperial.

Garnsey[31] comparaba el § 4, 1 con el § 7 del mismo título 9 del libro 47 de Digesto[32], confrontando los procesos establecidos para penalizar estos actos. El §7, perteneciente al libro 2 de las cuestiones de Calístrato, recogía un edicto de Adriano penalizando el robo cometido a en los naufragios acontecidos en riberas. El texto indicaba que la penalización de estas conductas debía llevarse a cabo por parte de los gobernadores provinciales y prefectos de provincia, y establecía una serie de premisas que se debían seguir para lograr el buen desarrollo del proceso.[33]

El carácter del proceso descrito en el § 7 lo relaciona directamente con D. 48.7.1.2, y no con el § 4,1. De hecho, Balzarini[34] indicaba que la primera parte de la disposición iba dirigida hacia la represión de aspectos privatísticos, como la ilicitud de la conducta dirigida a tomar los restos de un naufragio aunque la nave haya encallado en su propiedad. En cambio, la última parte atestiguaba la previsión de aspectos de sanciones criminales susceptibles de punición *extra ordinem* hacia los sujetos que aprovechasen del naufragio para cometer rapiña o actos violentos. Igualmente opina Manfredini, que el texto describe una serie de acciones para proteger la propiedad que se pueden entablar en el supuesto descrito, y un remedio *extra ordinem* contra los ladrones.[35] Tanto d. 48.7.1.2 como el § 7 refieren procedimientos *extra ordinem* en el que permiten un alto grado de discrecionalidad a los jueces a cargo de estos procesos,[36] si bien matizan que deben de tratarlos con severidad. El hecho que en ambos fragmentos § 7 y D. 48, 7, 1, 2 se haga referencia al proceso provincial pero no a unas penas concretas ha hecho que veamos en ambos textos rasgos propios de un periodo en el que el control imperial de la cognición extraordinaria aún se estaba gestando. Ello es un signo del carácter de la jurisdicción en época Antonina, que como destacaba Tuori, se caracteriza

31 GARNSEY, P. *Social status*, 163-4

32 D. 47.9.7. *Callistratus libro secundo quaestionum. Ne quid ex naufragiis diripiatur vel quis extraneus interveniat colligendis eis, multifariam prospectum est. Nam et divus Hadrianus edicto praecepit, ut hi, qui iuxta litora maris possident, scirent, si quando navis vel inficta vel fracta intra fines agri cuiusque fuerit, ne naufragia diripiant, in ipsos iudicia praesides his, qui res suas direptas queruntur, reddituros, ut quidquid probaverint ademptum sibi naufragio, id a possessoribus recipiant. De his autem, quos diripuisse probatum sit, praesidem ut de latronibus gravem sententiam dicere. Ut facilior sit probatio huiusmodi admissi, permisit his et quidquid passos se huiusmodi queruntur, adire praefectos et ad eum testari reosque petere, ut pro modo culpae vel vincti vel sub fideiussoribus ad praesidem remittantur. A domino quoque possessionis, in qua id admissum dicatur, satis accipi, ne cognitioni desit, praecipitur. Sed nec intervenire naufragiis colligendis aut militem aut privatum aut libertum servumve principis placere sibi ait senatus.*

33 PULIATTI, S. *Il "de iure fisci" di Callistrato e il processo fiscale in età severiana,* Milán, 1992, 23ss destacaba que este jurista centraba sus libros en la *cognitio extra ordinem*, hecho que en parte revelaba la procedencia provinciana del autor y su interés por el derecho desarrollado en éstas

34 BALZARINI, M. *Ricerche in tema*, nt. 85,

35 MANFREDINI, A.D. Il naufragio di Adriano e Nerazio, en *Navires el commerces de la mediterranée antique, hommage a Jean Rougé*, 1988, 371-7

36 SANTALUCIA, B. *Diritto e processo penale nell'antica Roma,* Milan, 1989, 140; indicando los importantes trabajos de

porque el emperador tenía un rol preponderante en ésta, pero aún no había alcanzado el monopolio burocrático propio de época Severa.[37]

De Robertis[38] atribuía el fragmento a Caracalla basándose en que mientras en § 4, 1 el emperador establecía una clara gradación de las penas,[39] en el rescripto mencionado en D. 48, 7, 1, 2 se hacía clara mención a la delegación de capacidad discrecional del juez,[40] recomendando una cierta severidad mediante el uso de la expresión *severissime puniatur,*[41] con la que él entiende que exclusivamente se refiere a la *vis*, y no a la *direptio ex naufragio.* No es posible creer que estos fragmentos tan diversos fueran obra del propio emperador, y de ser así se estaría justificando en su opinión una falsificación por parte de Marciano.[42]

El § 4,1 muestra el reconocimiento de un poder discrecional atribuido al juez,[43] ya que aunque indica una serie de penas, también establece que respetase el principio de individualidad y particularidad de cada caso. Este tratamiento corresponde a una era en la que el procedimiento *extra ordinem* se encontraba plenamente desarrollado y en uso, sobre

---

37 TUORI, K. *The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication,* Oxford, 2016, cap. 4

38 DE ROBERTIS, F., *Sulla cronologia*, del mismo autor, y también referido al rescripto encontramos *La direptio ex naufragio nei rescritti degli imperatori Antonino Pio e Caracalla,* en *scritti varii di diritto romano,* Bari, 1942, artículo en el que deja clara su postura, "conviene pere tanto ritenere che il "Divus Antoninus" autore del rescritto contenuto in Dig. 47,9,4,1 sia Antonino Caracalla. Tale costituzione, come quella che introduce un sistema di sanzioni informato al criterio della pena fissa, bisogna tenerla ben distinta dell`altra di Antonino Pio in Dig. 48,7,1,2 informata al criterio della pena discrezionale e disciplinante" que luego reafirmará en *Arbitrium iudicantis e statuizioni imperiali*, in ZSS, LIX, 1939, 219-60

39 DE ROBERTIS, F.M. *Sulla cronologia*, 240 "la cura che mostra Paolo di porre in luce come nel caso particulare si facesse luogo a graduazione in funzione della condictio personarum e della qualitas rerum, ci induce necessariamente argomentare che, ove l`imperatore non en avesse tenuto conto, il giudice avrebbe avuta preclusa ogni facoltà di prenderle in considerazione, secondo quanto si verificava, del resto, per le altre circonstanze non previste espressamente dalla costituzione"

40 Son partidarios de esta opinión, PALAZZOLO, N. *Potere imperiali et organi giurisdizionali nel II secolo d.C. L`efficacia procesuale dei rescritti imperiali da Adriano ai Severi ,* Milán, 1974, 52ss; MAGGIO, L. *Note critiche sui rescritti postclassici I. II d.C. Processo "per rescriptum",* SDHI, 61, 1995, 301. LÉVY, E. *Gesetz Und Richter Im Kaiserlichen Strafrecht: Erster Teil Die Strafzumessung,* BIDR, XLV, Roma,1939, matiza que el único tipo de constitución imperial que considera que no posee un carácter discrecional, son los *mandata,* en los que sí se dan indicaciones claras*;* opinión a su vez recogida por MOMMSEN, T. *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 57; PERNICE, A. *L`ordo iudiciorum e l`extraordinaria cognitio durante l`Impero romano*, AG, 36, Modena, 1886*,* 147ss; Por ejemplo, STRACHAN-DAVIDSON, J.L. *Problems of the roman criminal law,* Amsterdam, 1969, 160; LUZZATTO, G.I. *In tema di origine nel processo "extra ordinem" (linamenti critici e costruttivi)* en *Studi in onore di Edoardo Volterra,* II, Milán, 65; PUGLIESE, *Diritto penale romano,* en ARANGIO-RUIZ, V. / GUARINO, A., *Il diritto romano, 6,* Roma, 1980, 309; entre otros. En contra de Levy, e indicando que las constituciones imperiales daban directrices concretas a los destinatarios, encontramos a DE ROBERTIS, F. M. *Arbitrium iudicantis,* 219ss.; BUCKLAND, R.A. *Crime and Punishment in Ancient Rome,* Londres, 2002, 140

41 Ciertamente, muchos rescriptos de Antonino Pío se caracterizan por su brevedad y concisión; *Cfr.* D. 50, 2, 14; 49, 1, 5, 1; 49, 14, 1, 2; 48, 3, 3, 48, 5, 34pr, entre otras.

42 COSTA, E. *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano,* Pamplona, 2009, del original Bolonia, 1921, cap. 4, pt.19

43 Poder destacado por BUTTI, I. La cognitio extra ordinem da Augusto a Diocleziano, *ANRW*, 15-2, 1982, 33-36; ZANON, G. *Le strutture accusatorie della cognitio extra ordinem nel principato,* Milan, 1998, 18; GIGLIO, S. *Il problema dell'iniziativa nella "cognitio" criminale: normative e prassi da Augusto a Diocleziano*, Turín, 2010, 191ss.

todo en las provincias.[44] En la siguiente sección indicaremos por qué consideramos que este rescripto estaba dirigido a un gobernador de provincias. De esta forma, el emperador detallaba diversos tipos de penas según el *status* de las partes y la calidad de las cosas robadas. Este dato es una muestra del creciente poder imperial en la jurisdicción, algo característico de época Severa, en la que el emperador ya no es sólo juez, sino que en ocasiones parece elevarse como la ley misma.[45] Tuori nos describe el carácter de los rescriptos que se han preservado de época Severa: "The preserved rescripts themselves were blunt legal advice, only seldom containing anything by way of reasoning. Most often they were clarifications of points of law, offering multiple solutions depending on the evaluation of the facts".[46] La cuestión de la variación de la pena según el *status* de las partes afectadas será tratada en una sección posterior, pero es un hecho destacado en esta época en la que las distinciones *pro qualitate personarum* estaban muy presentes en las penas establecidas por los emperadores-jueces.[47]

Sin embargo, a pesar de estos rasgos que acabamos de describir, el mismo título *de naufragio* recoge el fragmento D. 47.9.12.pr.[48], que resulta problemático para nuestra interpretación, y dice:

> D. 47.9.12.pr. *Ulpianus libro octavo de officio proconsulis.*[49] *Licere unicuique naufragium suum impune colligere constat: idque imperator Antoninus cum divo patre suo rescripsit*

El texto menciona un rescripto de Caracalla y su padre acerca de los objetos que han llegado a la playa y menciona un rescripto aprobado por el emperador. Una primera lectura del fragmento nos podría hacer pensar que este contradice lo que previamente se había establecido en § 4, 1, algo que llevó a Berger a calificar el §12 como interpolado. [50]

---

44 SANTALUCIA, B. *Diritto penale,* 115ss.

45 WANKELRN, V. *Appello ad principem : Urteilsstil und Urteilstechnik in kaiserlichen Berufungsentscheidungen (Augustus bis Caracalla),* Múnich, 2014, 226; TUORI, K. Judge Julia Domna? A Historical Mystery and the Emergence of Imperial Legal Administration, *The Journal of Legal History,* 37-2, 2016, 196-197; *The Emperor*, 242-291

46 TUORI, K. *The Emperor of Law*, 291

47 DE ROBERTIS, F. *La variazione della pena*, 80-1

48 D. 47.9.12.pr. *Ulpianus libro octavo de officio proconsulis. Licere unicuique naufragium suum impune colligere constat: idque imperator Antoninus cum divo patre suo rescripsit.*

49 Estos libros de Ulpiano han sido habitualmente identificados como una especie de "manuales del buen gobernador", de forma que mediante éstos los lectores pudieran comprender por un lado las funciones propias de su cargo. Por otro lado, su utilidad también se centraba en que los ciudadanos utilizasen este manual como guía para conocer el procedimiento y vicisitudes para acudir a los tribunales de la provincia (DELL`ORO, A. *I libri de officio nella giurisprudenza romana*, Milán, Giuffrè, 1960, 208; 210; MAROTTA, V. *Ulpiano e l`impero,* Nápoles, 2000, 51ss).

50 *BERGER, A. In tema di derelizione, BIDR, 32, 1922*, 178,188

Por su parte, Pinzone[51] relacionaba este fragmento con la práctica de la recogida de las mercancías por parte de los publicanos mencionada en D. 14, 2,9.[52] Nos parece errónea la relación que establece Pinzone, ya que la intervención de los publicanos en D. 14, 2, 9 es para proceder al cobro del *portorium* al que estaban sujetas las naves, y no a recoger los restos de un naufragio para apropiárselos.[53]

Si consideramos el *animus* de los sujetos al tomar los restos del naufragio,[54] se puede llegar a la conclusión de que § 4.1. y § 12 no resultan divergentes. En este sentido, entran en juego los términos *derelictio* y *deperditio,* siendo importante determinar si el propietario es consciente o no del abandono de la cosa.[55]

La conducta típica recogida en ambos fragmentos no es equivalente: mientras en el § 4, 1 Paulo establecía la culpabilidad de los sujetos que cometieran *direptio,* en nuestro actual fragmento los emperadores declaran la inmunidad de los sujetos para que puedan *colligere* los restos del naufragio. Pero Paulo también matizaba a su vez la inocencia de los sujetos que simplemente hubieran recogido aquello que iba a perecer estableciendo este matiz diferencial entre ambas conductas.

A pesar de que el § 4.1 pone el enfasis sobre la cualidad de las cosas tomadas de un naufragio, el rescripto establecía indirectamente penas diversas según la intención del sujeto que había tomado los restos. De esta forma, el texto distinguía entre *colligere* (cosas que iban a perecer), o *invadere* (cosas que podían salvarse). En cambio, el §12pr el rescripto simplemente establece como actitud típica *colligere,* por lo que entenderemos que la mención de este verbo se refiere únicamente al sujeto que recoge un bien sin intención de adquirir la propiedad de éste. Teniendo en cuenta el uso de estos dos verbos, ambos rescriptos

51 PINZONE, A. Naufragio, fisco e trasporte marittimi nell`età di Caracalla, en *Quaderni Catanesi di studi classici e medieval*i, 4, 1982, 83

52 D. 14.2.9. *Maec. Ex lege Rhodia. Petitio Eudaemonis Nicomedensis ad imperatorem Antoninum. Domine imperator Antonine, cum naufragium fecissemus in Italia [immo in Icaria], direpti sumus a publicis [immo a publicanis], qui in Cycladibus insulis habitant. Antoninus dicit Eudaemoni. Ego orbis terrarum dominus sum, lex autem maris, lege Rhodia de re nautica res iudicetur, quatenus nulla lex ex nostris ei contraria est. Idem etiam divus Augustus iudicavit.*

53 *ASHBURNER, W. The Rhodian-sea-law, Oxford, 1909; DE MARTINO, F. Lex Rhodia, en RDN III, 1937, 337ss.; OSUCHOWSKI, W. Appunti sul problema del iactus in diritto romano, Nápoles, 1950, DE ROBERTIS, F. M. Lex Rhodia. Critica e anticritica, su 14.2.9. en Studi Arangio- Ruiz, IV, 1950; WIEACKER, F. Iactus in tributum nave salva venit (D.14.2.4.pr.) Exegesen zur lex Rodia de iactu, en Studi in memoria di Emilio Albertario, I, Milán, 1953, 515-32; ATKINSON, K.M.T. Rome and the Rhodian-sea-law, IVRA, 1974, 46-98;* MANFREDINI, A.D. Il naufragio di Eudeumone*, SDHI*, XLIX, 1983, 375-394; PURPURA, G. *Il regolamento,* 304ss*; entre otros.*

54 Por ejemplo, en caso de mediar *animus furandi* o *animus lucri faciendi* (D. 47. 2. 1. 3; 47. 2. 43. 7), serían susceptibles de una *actio furti.*

55 VACCA, L. *Derelictio e acquisto delle res pro derelictio habitae. Lettura delle fonti e tradizione sistematica*, Milán, 1984, 106ss. El *animus* con el que se tomaban los objetos yacentes, así como el conocimiento de si estos habían sido abandonados o estaban perdidos aparecían como elementos esenciales en varios fragmentos que Ulpiano dedicaba al tratamiento del *furtum, cfr.* D. 47.2.43.4-11 (Ulp. 41 *ad Sabinum)*

severianos resultan coherentes, ya que el emperador Caracalla, tanto por sí solo (§ 4, 1), o con su padre (§12pr) matizaba que *colligere* suponía una actitud que implicaba recoger el objeto sin intención dolosa,[56] o cuando éste iba a perecer.

El paralelo establecido en ambos fragmentos respecto del tratamiento de los objetos recogidos de un naufragio nos hace peguntarnos si el rescripto referido por Ulpiano es el mismo que el contenido en el fragmento de Paulo. Esta es una cuestión sin posible respuesta, aunque ambos sujetos trabajaron juntos en la cancillería imperial,[57] lo que podría ser un indicio afirmativo.

Un último texto dedicado a cuestiones relacionadas con el naufragio es el texto recogido en C. 11.6, que dice:

> *Imperator Antoninus . Si quando naufragio navis expulsa fuerit ad litus vel si quando reliquam terram attigerit, ad dominos pertineat: fiscus meus sese non interponat. Quod enim ius habet fiscus in aliena calamitite, ut de re tam luctuosa compendium sectetur * ANT. A. MAXIMO. *<>*

Este texto se encuentra dentro del título del *Codex Iustinianus* dedicado a la llamada *questio de naufragiis,* es decir la responsabilidad con motivo de naufragio de los sujetos encargados de transportar bienes para la *annona*.[58] En este caso, probablemente los compiladores del *Codex* incluyeron el texto de Caracalla por asociación de ideas al leer la palabra *fiscus* en el texto, ya que en el texto no se hace referencia a la identidad ni la función que estaban desempeñando los navegantes.

Se trata de un rescripto del emperador Caracalla, en el que éste está continuando con su política de protección del propietario de los restos del naufragio, algo que ya pudimos observar en los otros fragmentos del título 47.9 y con D. 48, 7, 1, 2, estudiados anteriormente. Dentro del propio título 47.9, lo establecido en el texto del *codex* se corresponde con la

---

56 En línea con lo establecido en D. 47, 9, 3pr. (Ulp. 56 *ad edict*.) [ *nec rapere videtur, qui in litore rem iacentem tollit*]

57 MASCHI, C.A. La conclusione, 1860ss; HONORÉ, A.M. The Severan, 162ss.; *KLAMI, H.T. Iulius Paulus, 1980ss.*

58 Alguna bibliografía básica acerca del tema, HIRSCHFIELD, O. Annona. Die Getraideverwaltung [sic] in der römischen Kaiserzeit, *Philologus,* 29, 1870, 1-96; SIRKS, A.B. *Qui annonae urbis serviunt,* Amsterdam, 1984*; Food for Rome: The Legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial Distributions in Rome and Constantinople*, Amsterdam, 1991; REMESAL RODRIGUEZ, J. *La annona militaris y la exportación del aceite bético a Germania*. Madrid, 1986; LO CASCIO, E. L'organizzazione annonaria, in Settis, S.(ed.) *Civiltà dei Romani. La città, il territorio, l'impero,* Milan, 1990, 229-248; HOBENREICH, E. *Annona. Juristische Aspekte der stadtromisehen Lebensmittelversorgung im Prinzipat,* Graz, 1997. Para los severos, reflejan concretamente la importancia de la *annona,* BMC, 98, 100, 103, 106, y sobre la *questio de nuafragiis,* que se trata en 6 textos de Teodosio compilados en el mismo título de nuestro fragmento, SOLAZZI, S. Su CI.11.6.3 "de naufragiis" en *Scritti de diritto romano*, IV, Napoli, 1963, 168ss; MANFREDINI, A.D. Les naviculaires et le naufrage, *RIDA,* 33, 1986, 135-148

matización del §7 [*Sed nec intervenire naufragiis colligendis aut militem aut privatum aut libertum servumve principis placere sibi ait senatus*]. En este caso, Caracalla hace directamente referencia al fisco (es decir, a los *locatores* encargados de recaudar los impuestos),[59] que no debería recoger estos bienes naufragados, lo que nos recuerda al texto recogido en D.14.2.9[60], atribuido a Antonino Pío.[61] El estudio de estos textos nos muestra que el único derecho del fisco sobre los bienes naufragados es el del cobro de las tasas aduaneras, en caso de que la nave hubiera naufragado cerca de un puerto, y que por tanto hubiera estado obligada a pagar *portorium.*[62]

En relación con nuestro §4.1, este fragmento no aporta mucho más que destacar el interés del emperador en proteger a los propietarios de los bienes naufragados,[63] además de mostrar una correlación con los textos anteriormente estudiados. De hecho, todos los fragmentos muestran una tendencia homogénea en la protección del propietario, hecho que podía basarse simplemente en la intención del emperador de continuar con la tendencia establecida anteriormente, pero a su vez quizá influenciado por la propia experiencia. Algunas

---

59 Acerca de la noción de *fiscus,* ver JONES, A.M.H. *The Aerarium and the fiscus,* JRS, 1950, 22-29; MILLAR, F. The Fiscus in the First Two Centuries, *JRS,* 53, 1-2, 1963, 29-42; BRUNT, P.A. *The Fiscus and its development,* JRS, 56, 1966, 75-91; BOULVERT, G. Tacite et le fiscus, *Revue historique de droit français et étranger,* 48, 1970, 430-438 ; L'autonomie du droit fiscal: le cas des ventes, *ANRW,* 14-2, 1982, 816-849

60 D. 14.2.9. Maecianus ex lege Rhodia. *Ἀξίωσις Εὐδαίμονος Νικομηδέως πρὸς Ἀντωνῖνον βασιλέα. Κύριε βασιλεῦ Ἀντωνῖνε, πναυφράγιον ποιήσαντες ἐν τῇ Ἰταλία (=Ἰκαρίᾳ?) διηρπάγημεν ὑπό τῶν δημοσίων (=δημοσιωνῶν?) τῶν τας Κυκλάδας νήσους οἰκούντων. Ἀντωνῖνος εἶπεν Εὐδαίμονι. ἐγῶ μέν τοῦ κόσμου κύριος, ὁ δέ νομὸς τῆς θαλάσσης. Τῷ νόμῳ τῶν Ῥοδίων κρινέσθω τῷ ναυτικῷ, ἐν οἷς μὴτις τῶν ἠμετέρων αὐτῷ νὸμος ἐναντιοῦται. Τοῦτο δέ αὐτό καί ὁ θειότατος Αὔγουστος ἔκρινεν. [Id est: Petitio Eudaemonis Nicomedensis ad imperatorem Antoninum. Domine imperator Antonine, cum naufragium fecissemus in Italia [immo in Icaria], direpti sumus a publicis [immo a publicanis], qui in Cycladibus insulis habitant. Antoninus dicit Eudaemoni. Ego orbis terrarum dominus sum, lex autem maris, lege Rhodia de re nautica res iudicetur, quatenus nulla lex ex nostris ei contraria est. Idem etiam divus Augustus iudicavit.* Al respecto, Eudemone pedía al emperador si podía aplicarse a su caso la lex Rhodia, por la que se le eximía de pagar este impuesto en caso de naufragio. A su petición, el emperador respondía que el caso podía ser juzgado mediante la lex Rhodia siempre que ésta no contradijese las disposiciones romanas, y que así lo estimó igualmente el divino Augusto.

61 PURPURA, G. *Il regolamento*, 320

62 FERRARINI, S. Note sul concetto di naufragio, *RDN*, 24 ,1963, 90-102; PURPURA, G. Relitti di navi e diritti del fisco. Una congettura sulla lex Rhodia, *AUPA*, 36, 1976, 72; Fortunac. *Ars. Retor.* I, 13, [*naufragia ad publicanos pertineat.* Acerca del *portorium,* parte de la bibliografía esencial sería: CAGNAT, R. *Le portorium chez les romains,* Paris, 1880; LAET, S. *Portorium,* Brujas, 1949; FRANCE, J. Les revenus douainers des communautés municipales dans le monde romain (republique et haut empire), en *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente. Actes de la Xe Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain (Rome, 27-29 mai 1996*), Roma, 1999, 95-113; COTTIER, M. *et al. The Customs Law of Asia,* Oxford, 2008

63 Todo el título 47.9 está dedicado a la protección de la propiedad de los sujetos afectados por un naufragio, frente a la anterior existencia del llamado *ius naufragii.* Para algo de bibliografía relacionada con esta práctica, ANDRICH, V. Naufragio, in *DI*, vol. 2, Torino, 1904-11, 1303 ss.; SCIALOJA, A. Naufragio, in *NDI,* t. VIII, (1939), p. 865ss; ROUGÉ, J. Le Droit de naufrage et ses limitations en Méditerranée avant de l'établissement de la domination de Rome*.* In *Mélanges A. Piganiol*. Paris 1966,1467-79; MOSCHETTI, C.M. Naufragio, in *ED* 27, Milan 1977, 547-58; GIANFRANCO, P. Il Naufragio Nel Diritto Romano: Problemi Giuridici e testimonianze Archeologiche. *AUPA* 43 (1995), 465–76; *Ius Naufragii,* 273-292

fuentes[64] nos indican que Caracalla sobrevivió de un naufragio, algo que podría haber motivado su interés en penalizar los robos cometidos con ocasión de naufragio.

Teniendo en cuenta esta tendencia a proteger al propietario, la diferencia esencial por la que destacar que la autoría del rescripto contenido en § 4.1. debe de asentarse en el tipo de penas establecidas en éste. Como explicaré brevemente en la siguiente sección, la graduación de las penas y los términos empleados en el texto lo cualifican como un producto de Caracalla.

## 3. El contenido del rescripto contenido en el §4.1

La distinción entre sujetos establecida en el texto del §4.1 se refiere a la dicotomía hombres libres y esclavos,[65] en lugar de la distinción entre *honestiores* y *humiliores*. En relación con esta última categorización,[66] resulta un rasgo característico de las sanciones aplicadas en el núcleo del procedimiento *extra ordinem* fue su aplicación diferente dependiendo del estatus del agresor (*pro qualitate dignitatis*).[67] El castigo dependerá entonces de la calificación de los delincuentes como ciudadanos que pertenecían a un estatus elevado *(honestiores*)[68] o a un estatus bajo o humilde (*humiliores*).[69] Esta distinción basada en

64 HA. Caracalla. V, 8. *Per Thracias cum praefecto praetorii iter fecit. inde cum in Asiam traiceret, naufragii periculum adiit antemna fracta, ita ut in scapham cum protectoribus descenderet.12 unde in triremem a praefecto classis receptus evasi;* Cassius Dio, LXXVII 16,7, p.395 B.: τὸν Ἑλλήσποντον οὐκ ἀκινδύνωσ διαβαλών; CIL.VI.2103, ver también LETTA, C. Il "Naufragio" di Caracalla in Cassio Dione, nell'Historia Augusta e nei commentari degli Arvali, *ZPE,* 103, 1994, 188-190; DAVENPORT, C. Cassius Dio and Caracalla, *The Classical Quarterly,* 62-2, 2012, 796-815

65 Distinción esencial mencionada por Gayo, 1.9. *Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi.*

66 SANTALUCIA, B. *Diritto penale*, 255*;* A pesar de que TEJA, R. Honestiores y humiliores en el Bajo Imperio: hacia la configuración en clases sociales de una división jurídica, *Memorias de historia antigua,* 1, 1977, 115-118, opine lo contrario.

67 PS. 5.22.1; PS. 5.25.10; D. 47.11.10; D. 48.8.1.5; D. 48.8.3.5;

68 *ALFÖLDY, G. Cit.n.819, 147; Cuatro son los criterios que había que reunir para pertenecer a los honestiores: riqueza, alto cargo, poseer renombre en el grupo social y formar parte de un ordo dirigente. Todas estas son características que no siempre reúnen los libertos, incluso los más ricos, véase por ejemplo a Trimalción.*

69 Algunos de los trabajos dedicados a la dicotomía son GARNSEY, P. *Social status and Legal Privilege in the Roman Empire,* London, 1970, 163-4; *PUGLIESE, G. Linee generali dell`evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato, ANRW, 14.2, Berlin- Nueva York 1982, 722-789;* ALFÖLDY, G. *The Social History of Rome,* London, 1988, 146ss; RILINGER, R. *Humiliores-Honestiores. ZU einen sozialen Dichotomie im Strafrecht der romischen Kaiserzeit,* Munich, 1988, 46ss.; BALZARINI, M. *Nuove prospettive sulla dicotomia honestiores-humiliores, en idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano*, Padua, 1988, 159,169*; HÖBENREICH, E. Negotiantes-humiliores in un testo di Ulpiano, en BIANCO, O; TAFARO, S. (eds.), Il linguaggio dei Giuristi Romani : Atti del Convegno Internazionale di studi, Lecce, 5-6 dicembre 1994, Galatina, 2000, 23-35;* SALLER, G. *Storia sociale dell'impero romano*, Roma, 2003, 131ss*; PARKIN, T.G., POMEROY, A.J., Roman Social History: A Sourcebook. Routledge Sourcebooks for the Ancient World. London/New York, 2007, 98; PERKINS, J. Early Christian and Judicial bodies, FÖGEN, T/ LEE, M.M. (ed.) Bodies and boundaries in Graeco-Roman Antiquity, Berlin/New York, 2009, 246; PERKINS, J. Roman Imperial Identities in the Early Christian era, London/ New York, 2009, 105ss.*

el privilegio,[70] conllevaba que los *honestiores* fueran objeto de una pena más leve, mientras que los *humiliores* eran susceptibles a diversas formas de pena de muerte, condena a las minas, trabajos públicos, a la fustigación o golpes.[71]

Este tipo de distinción no parece haber existido en el S. I a.C.[72], sino que comenzó su aparición en relación con las penas conminadas en los procesos del principado. A principios del s. II d.C., esta distinción estaba comenzando a institucionalizarse[73], y se podía ver documentada formalmente al inicio del gobierno de los Antoninos,[74] y se consolidó en los albores del S. III d. C.[75] La diferenciación entre órdenes se indica en la distribución que nos ofrecen las *Pauli Sententiae.*[76] Sin embargo, a pesar de la existencia de esa dicotomía, parece ser generalmente aceptado que tanto los *honestiores* como los *humiliores* no constituyen categorías jurídicas.[77] Dado que el texto de §4.1 establece una "tricotomía" entre hombres libres, esclavos y unos individuos calificados como *sordidiores*. Por este motivo, en esta

70 BALZARINI, M. Cit.n.819, 166; afirma que debemos tener en cuenta que la base del privilegio se encuentra en la *honoris reverentia,* el *respectum dignitatis,* y la *memoria dignitatis (*Existen fuentes que justifican su existencia, como D. 48, 19, 28, 5 y D. 50, 2, 14*).* A su vez, opina que podemos distinguir dos etapas en la formación de este privilegio: una primera que se inicia en el principado ( Aunque hay otras opiniones que sitúan el inicio de estas formas en la república, KUNKEL, *Kriminalverfahren,* 76-78; KELLY, J.M. *Roman litigation,* Oxford, 1966, 68), en el que se percibe que el privilegio afecta a las élites del poder central; y una segunda fase a partir de los Antoninos, que tiene en cuenta las categorías de los sujetos y concretamente a los decuriones, que finalmente serán asumidos en el privilegio.

71 Calistrato nos ofrece una diversa gradación de los tipos de pena capital en D. 48, 19, 28pr (lib 6 *de cogn.*) *[capitalium poenarum fere isti gradus sunt...]*

72 JONES, A.M.H. *The Criminal Courts of the Roman Republic and the Principate*, Oxford, 1972; Galba, como legado en España de Nerón condenó a un ciudadano que evidentemente era un hombre que por su condición humilde le correspondía la pena de crucifixión, y bajo Domicio Flavio Arquipo, quien seguramente por su rango de filósofo se hubiera encontrado en el rango de *honestior*, fue enviado a las minas. La primera regla en la que aparecía esta distinción correspondía a Adriano que establecía que los decuriones debían ser eximidos de la pena de muerte por asesinato (excepto el caso de *parricidium)*; Asconio, 59 (*maiestas*), Plut. *Cic.* IX, 5, En otro rescripto de Adriano se deja caer que la gente de clase alta que se llevan piedras de la frontera deben de ser relegados por un largo plazo de años, mientras que los humildes deben recibir el castigo corporal y dos años de trabajos forzados en obras públicas (Cic. *Pro Murena,* 44). Antonino Pio diseñó la distinción entre un hombre humilde que asesinó a su mujer adúltera y un *honestior*: el primero fue condenado a trabajos forzados de por vida, el segundo fue deportado a una isla por unos años; Cic. *Verr*. I, 6; I, 30 y II, 99.

73 GARNSEY, P. *Social status*, 163-4; ALFÖLDY, G. *The Social*, 146ss; RILINGER, R. *Humiliores-Honestiores*, 46ss.

74 D. 48, 5, 39, 8; D. 48, 10, 15, 3; D. 47, 14, 1, 3, 50, 2, 14

75 *RILINGER, R. Humiliores-Honestiores,13ss; HÖBENREICH, E. Negotiantes-humiliores, 24; PUGLIESE, G. Linee generali dell`evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato, ANRW, 14.2, Berlin- Nueva York 1982, 767ss.*

76 PS. 5, 25, 1; 5, 4, 10, etc.; *RILINGER, R. Humiliores-Honestiores, 34ss.*

77 AA.VV. *The Oxford Classical Dictionary,* Oxford, 2014, 307-8; Actitud que conserva *RILINGER, R. Humiliores-Honestiores, 29ss, no ofreciendo ninguna definición, sino solamente enumerando las clases que la doctrina romanística ha enumerado con respecto a la dicotomía honestiores-humiliores, que se diferencian basándose en tres criterios: dinero (comerciantes, possesores, grupos calificados como tales por el censo), poder político (senadores, caballeros, decuriones, magistrados), cargos (los que desarrollan funciones para el emperador, como los senadores, caballeros y decuriones, así como soldados y veteranos), igualmente los clasifica •GAGE, J. Les classes sociales dans l`empire romain, Paris, 1971, 54-5; 283, aunque no estamos de acuerdo en que denomine "clases" lo que nosotros consideramos que debe ser designado como "órdenes", ya que clases es una designación que pertenece a otra época.*

sección no vamos a tratar temas como el debatido origen y tratamiento de los *honestiores* y *humiliores.*

Una explicación para el uso de esta dicotomía es que el rescripto fuera aplicable en provincias, donde esta dicotomía no encajaba bien con los esquemas sociales.[78] También está el simple hecho -destacado por Buckland- de que la terminología utilizada para la denominación de los órdenes sociales no era estable, tal como mostraban las fuentes.[79] Podría ser que el emperador hubiera dictado un rescripto de aplicación general, por lo que esta dicotomía *honestiores-humiliores* escaparía de las concretas realidades jurídicas y sociales de las ciudades del imperio[80]. Coriat[81], indicaba que en la *cognitio* el rescripto solía dirigirse a los provinciales, de los que una gran parte eran orientales, por lo que los rescriptos presentaban sus consignas de la manera que más se adaptase al caso concreto. Este puede ser el motivo de que se utilizase esta designación general. De esta forma, separando a los ciudadanos no ya por riqueza ni por orden social, sino simplemente por su condición de libre o siervo (y una categoría intermedia que serían los *sordidiores*), la sujeción a la norma jurídica, y por tanto la posibilidad de control por parte del emperador quedaba ampliada. Aparte de ello, nuestro rescripto pertenecía al s. III d.C., época en la que también resalió el jurista Macrino, que en D. 48, 19, 10pr (*liber 2 de publicis iudiciis),*[82] destacó que los esclavos debían ser tratados de la misma forma que los *humiliores,* por lo que parecía tomar el tratamiento penal infringido a los *humiliores* como el estándar normativo en derecho criminal.[83]

78 MAROTTA, V. *Multa de iure sanxit*, 216

79 BUCKLAND, R.A. *Crime and Punishment*, 128; opinión a que DE ROBERTIS, F. *La variazione*, 80-1, matiza indicando que pudiera ser que con Adriano el lenguaje fuera impreciso e incierto, pero la terminología se estabilizó en edad Severiana.

80 MAROTTA, V. *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.). Una sintesi.* Turín, 2009, 1-2, tal dicotomía no presupone en algún modo una rígida subdivisión de la sociedad imperial en dos castas distintas, aún es posible que nos equivoquemos al darle tanta importancia. Surgió en la primera mitad del II siglo d.C., en relación con la jurisdicción penal de las provincias, en relación con un interés concreto del poder imperial. Tal privilegio aparecía en los escritos de Dión Casio (*Hist.* 52, 33, 1-2), esto representaba un ágil instrumento de control del poder imperial sobre el comportamiento de los provinciales: ninguno de ellos habría podido mutar definitivamente a través de un uso continuo de la jurisdicción criminal, el equilibrio de poderes imperiales en las ciudades del imperio.

81 CORIAT, J.P. *Le prince*, 329

82 D. 48.19.10.pr. *Macer libro secundo de publicis iudicis. In servorum persona ita observatur, ut exemplo humiliorum puniantur. Et ex quibus causis liber fustibus caeditur, ex his servus flagellis caedi et domino reddi iubetur: et ex quibus liber fustibus caesus in opus publicum datur, ex his servus, sub poena vinculorum ad eius temporis spatium, flagellis caesus domino reddi iubetur. Si sub poena vinculorum domino reddi iussus non recipiatur, venumdari et, si emptorem non invenerit, in opus publicum et quidem perpetuum tradi iubetur.*

83 AUBERT, J.J. *A Double Standard in Roman Criminal Law? the Death Penalty and Social Structure in Late Republican and Early Imperial Rome*, en AUBERT, J.J./SIRKS,B (eds.) *Speculum Iuris: Roman Law as a Reflection of Social and Economic Life in Antiquity,* Michigan, 2002, 104

Aparte de ello, está el tema de si en las ciudades de provincias, la dicotomía *honestior-humilior* se amoldaba a los órdenes vigentes en las categorías sociales de esas regiones,[84] ya que éstas no podían abarcar por entero la subdivisión en órdenes de las muchas ciudades y diferentes provincias romanas. La discusión acerca de la existencia de pluralismo cultural y jurídico en el imperio romano es amplia y compleja, y no vamos a entrar en detalle acerca del particular.[85] De forma sucinta, podríamos decir que, aunque el modelo Romano era cada vez más común en las poblaciones, ello no quiere decir que las provincias hicieran siempre uso de éste. Algunas comunidades explotarían lo que la ciudadanía romana les confería (y siempre dentro de los límites que el imperio les marcaba), mientras que para otras simplemente suponía un signo de pertenencia al imperio.[86] Según Géza Alfoldy, los grandes cambios sociales de la época Severa afectaron la orden de los *honestiores* que decayó, mientras que las diferencias en el estado más humilde de la sociedad se fueron fusionando, ya que estos grupos sociales sufrieron la crisis más intensamente.[87] Aparte, podría ser que el impacto de la *Constitutio Antoniniana* hubiera tenido una influencia en la calificación de los miembros de la sociedad. [88] No vamos a entrar en detalle acerca del impacto de la concesión de ciudadanía a todos los habitantes del imperio por parte de Caracalla, tema que resultaría demasiado largo y complejo para esta breve intervención.

*Sordidior*, derivado de *sordidus*, no aparece en ninguna fuente legal del Digesto (y sólo en una del *Codex Theodosianus*) sino en ésta, frente a una mención recurrente de *humilior* y

84 D. 48, 19, 28, 16 (Call. Lib 6 *de cognitionibus*)

85 Constituye bibliografía esencial acerca del tema, MITTEIS, L. *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs,* Leipzig 1891; SCHÖNBAUER, E. Reichsrecht gegen Volksrecht? Studien über die Bedeutung der Constitutio Antoniniana für die römische Rechtsentwicklung, *ZSS,* 51, 1931, 277ss. Reichsrecht, Volksrecht und Provinzialrecht, *ZSS,* 57, 1937, 309ss.; TAUBENSCHLAG, R. *The Law of Graeco-Roman Egypt in the light of the papyri,* Varsovia, 1933, todos estos útlimos autores utilizando lka dicotomía Derecho imperial-Derecho provincial, frente a la nueva corriente de estudiosos que afirma la existencia de multilegalidad en las provincias, *vid.* TUORI, K. Legal pluralism and the Roman Empire. In Cairns, J.W. and Du Plessis, P. (ed.) *Beyond dogmatics: law and society in the Roman world,* Edimburgo, 2007, 39-52; BRYEN, A. Judging Empire: Courts and Culture in Rome's Eastern Provinces, *Law and History Review*, 30, 2012, 771-811; Law in many pieces, *Classic philology,* 109-4, 2014, 346-365; ; KANTOR, G. Knowledge of Law in Roman Asia minor, en Haensch, R. (ed.) *Selbstdarstellung und Kommunikation: Die Veröffentlichung staatlicher Urkunden auf Stein und Bronze in der römischen Welt. Vestigia. Beiträge zur alten Geschichte Bd. 61,* Munich, 2009, 249-265; Ideas of law in Hellenistic and Roman legal practice, en Dresch, P. y Skoda, H. (ed.) *Legalism. Anthropology and History,* Oxford, 2012, 55-83; HUMFRESS, C. Laws' Empire: Roman universalism and legal practice. In DU PLESSIS, P. (ed.) *New Frontiers Law and Society in the Roman World.*, Edimburgo, 2013, 73–101; CZAJKOWSKI, K. *Localized law: the Babatha and Salome Komaise archives*. Oxford, 2017, 1-24;

86 GARNSEY, P. *Roman citizenship and Roman law in the late empire,* en *approaching late antiquity. The transformations from early to late empire.* Eds. SWAN, S/ EDWARDS, M. Oxford, 2004, 155

87 ALFÖLDY, G. *The Social,* 130-135

88 D`ORS, A. *Divus imperator*, 48, "*si observamos por un lado, que la época de Caracalla [...] no era la más propicia para destacar privilegios de los honestiores, contra los que el emperador tomó duras medidas".* D`Ors, refiriéndose a un fragmento de Ulpiano, destaca esta característica de la época de mandato de Caracalla, aplicable a su vez a nuestro supuesto.

*honestior*.[89] Sin embargo, el texto no menciona estas categorías recurrentes. Ambas se centran en los libres y los esclavos. Probablemente no había una categoría jurídica para *sordidior* y, sin embargo, el emperador tal vez se estaba enfocando en esa práctica de *direptio ex naufragio* realizada en las costas del Imperio Romano, fuera de los límites de estatus de Roma. Usando estas categorías de libres y esclavos, permitió que el castigo estuviera disponible para un mayor número de individuos. Y la referencia al *sordidior*, que se puede encontrar en algunos textos literarios, parece referirse al origen de estas personas, provenientes de ambientes sórdidos y cometiendo *rapina ex naufragio*.

Para lo que concierne a las fuentes literarias, de una amplia gama de autores, solo dos fragmentos, provenientes de Cicerón y Marcial usaban el adjetivo *sordidior* para referirse a una persona y no a un objeto. Sin embargo, cuando Marcial menciona *sordidior*, usa ese adjetivo no para referirse a un estatus social sino al comportamiento de un magistrado. En esta misma línea, Cicerón utiliza el adjetivo en una de sus cartas a Quintio, por lo que no es un texto legal, y emplea el adjetivo para calificar el comportamiento de un cuestor. En resumen, los dos fragmentos, incluido el adjetivo *sordidior*, se refieren a conceptos o incluso a una persona, pero no constituyen un texto legal y no se refieren al estatus de una persona sino a características de su comportamiento.

| Autor | Fuente | Se refiere a | Periodo |
|---|---|---|---|
| Marcial | *Epig*. 7, 33, 1 | Concepto (*infantia)* | 38-104 d.C. |
| Marcial | *Epig* 1, 103, 5 | Cosa | 38-104 d.C. |
| Cicerón | *Epíst. Ad Quintus* 1, 1, 10 | Persona | 106-43 a.C. |
| Cicerón | *De oratione*. 3, 128 | Cosa | 55 a.C |
| Aulo Gelio | *Noct. Att*. 16, 7, 4 | Cosa | 125- 180 d.C |
| Séneca | *Epist*. 114, 12, 2 | Cosa | 65 d.C |
| Celso | *De medicina*. 28, 12 | Cosa | 25 a.C – 50 d.C |
| Seneca el mayor | *Suasoriae*. 6, 15, 9; 3, 4, 14; 3, 1, 16 | Cosa | 54 a.C – 39 d.C |
| Seneca el mayor | *Controversiae*. 4, 9, 6; 9, 2, 25 | Cosa | 54 a.C – 39 d.C |
| Columela | *De re rustica.* 9, 4, 4 | Cosa | 4– 70 d.C |
| Plinio el viejo | *Hist. Nat*. 37, 163, 2; 27, 83, 3 | Cosa | 77 – 79 d.C |
| Honoratus | Comentario a la Eneida. 8, 601, 4; 6, 340, 2 | Cosa | s. IV d.C |

[89] Para una lista de los diferentes textos del Digesto, ver CARDASCIA, G. L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores, *Revue historique de droit français et étranger,* 28, 1950, 305-307

| | | | |
|---|---|---|---|
| Porfirio | Comentario a las epístulas de Horacio. 1, 20, 9 | Cosa | 232 – 304 d.C |
| Apuleyo | *Apolog*. 34, 2 | Cosa | 124 – 170 d.C |
| Imppp. Valens, Gratianus et Valentinianu | CTh. 13, 3, 12 | Cosa | 326 d.C. |

Esa visión general señala el hecho de que este término se empleó con más frecuencia para referirse a los objetos en lugar de referirse a las personas. El caso de Cicerón señala el hecho de que a veces ese adjetivo podría haber sido empleado para describir a las personas, pero que no era muy común, y definitivamente no puede constituir una categoría como lo hicieron Cardascia[90] o Rilinger. [91] En una conversación privada con el profesor Gianfranco Purpura, éste nos indica que la mención de *sordidiores* del rescripto le recuerda a la calificación despreciativa que Caracalla hacía de los egipcios en P.*Giss*. 40 II, ll.27-30, indicando que estos olían mal.[92] Por lo tanto, podría tratarse de una forma muy despectiva de referirse al bajo rango de los sujetos (quizá provinciales), como procedentes de un ambiente sórdido, mísero o pobre.

Una última fuente que nos permite, situar este rescripto como dirigido a un gobernador de provincias, e identificar a Caracalla como autor de éste, es el texto contenido en D. 48.22.6, que dice:

> *D. 48.22.6.1. Ulpianus libro nono de officio proconsulis. Deportandi autem in insulam ius praesidibus provinciae non est datum, licet praefecto urbi detur: hoc enim epistula divi Severi ad Fabium Cilonem praefectum urbi expressum est. Praesides itaque provinciae quotiens aliquem in insulam deportandum putent, hoc ipsum adnotare debeant, nomen vero eius scribendum principi, ut in insulam deportetur: sic deinde principi scribere missa plena opinione, ut princeps aestimet, an sequenda sit eius sententia deportarique in insulam debeat. Medio [modo] autem tempore, dum scribitur, iubere eum debet in carcere esse.*

90 CARDASCIA, G. *L'apparition, 309*

91 *RILINGER, R. Humiliores-Honestiores,* 35, 38

92 ἐπιγεινώσκε. / σθαι γὰρ εἰς τοὺς λι̣νούφ[ο]υς οἰ ἀληθινοὶ Αἰγύπτιοι δύνανται̣ εὐμαρῶς φωνῇ ἢ / ἄλλων [αὐτ]οὶ ἔχειν ὄψεις τε καὶ σχῆμα. ἔτι τε καὶ ζω[ῇ] δεικνύει ἐναντία ἤθη / 30ἀ̣π̣ὸ ἀναστ̣ροφῆς [πο]λειτικῆς(*) εἶναι ἀγροίκους Αἰ̣γυπτιούς. [Porque los egipcios nativos pueden ser fácilmente reconocidos de los tejedores de lino por su acento, lo que demuestra que tomaron prestada la apariencia y el vestuario de otra clase. Además, su forma de vida, lejos de ser civilizada, les traiciona como egipcios del campo.] trad. al español propia, de la traducción francesa hecha por BURNET, R. *L'Égypte ancienne à travers les Papyrus,* Paris, 2003, 61. Para una lista completa de traducciones, ediciones y bibliografía asociada con este famoso papiro, *vid.* PURPURA, G. Constitutio Antoniniana de civitate, en PURPURA, G. (ed.) *Revisione Ed Integrazione Dei Fontes Iuris Romani Anteiustiniani (Fira). Studi Preparatori. Vol. 1: Leges.*, Turín, *711*-715

El texto menciona la epístula de Septimio Severo Fabio Cilón, un texto referido en varios fragmentos del Digesto.[93] En este texto se indica que la pena de *deportatio* no puede ser decretada por un gobernador provincial, sino por el *praefectus urbi,* a menos que el gobernador en cuestión dirigiera una petición al emperador. Como se puede apreciar en §4.1, la *deportatio* aparece como una de las penas que Caracalla indica al peticionario, que siguiendo este texto y los indicios que describimos anteriormente, creemos poder identificar con un gobernador provincial. Lógicamente, Caracalla seguía con lo establecido por su padre, y concretamente en el caso del naufragio, siendo que como hemos visto anteriormente, este era un tema que ambos trataron, como evidenciaba el texto del §12 indicado anteriormente. Aunque en este caso no vamos a entrar en detalle acerca del exilio y la deportación en Derecho romano, vease el artículo de Zaera en este mismo volumen para detalles y bibliografía asociada.

## 4. Conclusión

Estas breves notas en relación con el rescripto contenido en §4.1 muestran un texto sobre el que aún quedan muchas cuestiones por investigar. En cuanto a la autoría del rescripto, noa parece haber argumentado suficientemente que se corresponde con el emperador Antonino Caracalla. Aun así, un estudio más exhaustivo de las penas en un futuro trabajo, ayudara a afirmar aún con mayor rotundidad la autoría de este emperador. De todos modos, el texto muestra rasgos propios de época Severa, como la discrecionalidad aplicada a unas penas que conocen de diferentes grados según la jerarquía del sujeto penalizado o de la calidad de los bienes robados.

Por otro lado, aún queda bastante que investigar sobre esta misteriosa mención a los *sordidiores*, que podría referirse simplemente a sujetos libres de estatus bajo, pero que da pie a investigar diversas cuestiones asociadas. Una sería las características de la sociedad provincial y el impacto de la *Constitutio Antoniniana* en las diferentes jerarquías. Quizá podríamos pensar que el emperador buscó incluir la mayor cantidad de criminales posible. De esa manera, mencionó a los hombres libres y esclavos de la división, lo que permitirá incluir a muchos más sujetos en el espectro punitivo provincial. De esta forma, el emperador se estaría asegurando de que temas tan graves como la represión de la rapiña cometida con ocasión de

[93] D. 1.12.7 (Ulp. *De officio prefecto urbi*); D. 26.1.9 (Marc. 3 Inst.), al respecto, BURILLO, J. La epistula Severi ad Fabio Cilonem, *Anales de la Facultad de Derecho de la Universidad de Murcia*, 33, 1-2, 1975, 247-251

naufragio afectaba a todos los sujetos culpables, volviendo a una distinción tan esencial como la presentada por Gayo en sus instituciones respecto a libres y esclavos. De todos modos, tal y como hemos ya hecho mención, esto será el fruto de un futuro trabajo en el que estamos trabajando actualmente.



# Roman Law and Scandinavian Realism: Kunkel versus Hägerström

# Direito romano e Realismo Escandinavo: Kunkel versus Hägerström

**Carlos Sánchez-Moreno Ellart**[*]
Universidad de Valencia, España

***Abstract***

This paper evaluates the then famous Kunkel's review of Hägerström's Der römische Obligationsbebriff, better expression of the Scandinavian realism and its treatment of Roman law. Both the limits of Hägerström's out-of-step anthropological approach, and of Kunkel's criticism, still under the impact of Pandect law underlie behind this discussion.

**Keywords:** Roman Law; Scandinavian Realism; Law of Obligations; Animism; Mana; Wolfgang Kunkel; Axel Hägerström.

***Resumo***

Este artigo avalia a então célebre resenha de Kunkel ao livro *Der römische Obligationsbebriff*, de Hägerström, máximo expoente do realismo escandinavo, e de seu tratamento do Direito Romano. Subjazem nesta discussão tanto as limitações do enfoque antropológico defasado de Hägerström como a crítica de Kunkel, ainda influenciada pela Pandectística e pela Escola Histórica.

**Palavras-chave:** Direito Romano; Realismo Escandinavo; Lei de Obrigações; Animismo; Mana; Axel Hägerström.

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Facultad de Derecho, Universidad de Valencia, España.

Nowadays, scholarship tends to forget the close implication of the so-called Scandinavian realism and Roman law. In this paper, I shall not analyse in depth the Scandinavian realism, but only some aspects of its better expression, the Swedish philosopher of law Axel Hägerström and in particular the impact of his work on the study of Roman law. Probably some of Hägerström's pupils, such as Olivecrona, Ross or Lundstedt, jurists strictly speaking, devoted more creative works to this subject, but always under his influence. That is why I considered significant the reception of his main book on the theory of obligations by scholarship and especially by German legal scholarship.

Perhaps, Scandinavian realism -today for the majority, a matter of jurisprudential archaeology[1]- could still be challenging and able to offer a refreshing perspective on many legal problems. I must admit that I am not especially interested in this question. As stated above, my only aim is to evaluate the impact of this school on Roman law studies. This question, I believe, could be for this purpose tackled by commenting the famous -in its time- controversy between the main figure of Scandinavian realism, Axel Hägerström, and one of the most remarkable scholars of Roman law, the German professor Wolfgang Kunkel.

In my view, the discussion between these scholars makes clear both the limitations of Hägerström's approach and also of Kunkel's criticism. Hägerström's thinking entailed a positivist outlook, based on a rejection of what he used to call metaphysics and consequently, weighed down by a naive realism. Furthermore, Hägerström wrote under the influence of an anthropological approach focused on topics such as 'primitive mentality', 'animism' or 'cultural evolutionism', which made his theories biased from the outset. On the other hand, also the criticism of Kunkel, one of the most brilliant scholars of Roman law in the first half of the last century, proves to be unable to distinguish interesting suggestions on some legal institutions, mixed up with a lot of imaginative hypothesis, because he was highly indebted to the rationalistic basis of the Historical School and in some way to Pandect law.

Let us consider some of the key anthropological concepts in Hägerström's approach. 'Primitive mentality' -an influential theory on Scandinavian realism, implied some of the notions used by Hägerström, such as 'mystical', in the sense that primitive peoples do not distinguish between natural and supernatural or 'pre-logical. Later this theory was mostly ruled out by Lucien Lévy-Bruhl himself[2], who coined it. This theory entails that primitive

1 F. Shauer & V. J. Wise, "Legal Positivism as Legal Information", *Cornell Law Review* 82 (1997) 1080-1109, esp. 1081. These authors include in the "museums of jurispudential archaeology" also historicism

2 We are bound to simplify, since Lévy-Bruhl wrote six book on this topic, exactly from 1912 to 1935, vid. F. De Laguna, "Lévy Bruhl's Contributions to the Study of Primitive Mentality", *The Philosophical Review* 49 (1940) 552-566, esp. 552, n. 2.

thinking is concrete, far from abstraction and with a peculiar interpretation of cause and effect[3]. 'Animism' could be defined as the cornerstone of Sir Edward Burnett Tylor's anthropology, closely linked to cultural evolutionism in its turn and to a concept both present in Hägerström and in other scholars such as Pietro Bonfante: 'survival'[4]. For him, in a context of cultural evolutionism, animism was the first stage of religion and, to a certain degree, the profound content of every religion. Marett's anthropology, which insists on animism in inanimate things[5] and Frazer's concept of magic are important ingredients of Hägerström approach[6]. On the other hand, also the criticism of Kunkel, one of the most brilliant scholars of Roman law in the first half of the last century, proves to be unable to distinguish interesting suggestions on some legal institutions, mixed up with a lot of imaginative hypothesis because he was highly indebted to the rationalistic basis of the Historical School and in some way to Pandect law.

A critical study of Scandinavian realism cannot therefore be pursued in this paper, but it is necessary to pinpoint the essential corollaries of this system in order to understand Hägerström's historical hypothesis. As it is widely known, Hägerström's approach is a rational naturalistic standpoint that rejects both natural law and fictions such as the "will of the legislator" (against Kelsen)[7]. In his opinion, legal rules can be defined as a set of behavioural patterns[8] maintained by the use of force. His study of legal history is always involved with his purpose to discard every trace of metaphysics in law and, what is for us more significant, his aim conditioned his research by superimposing a previous scheme to the sources.

In few words, Scandinavian realism tries to identify survivors of primitive beliefs as a part of this conception of 'metaphysics'. Hägerström analyses the Romans and their primitive

---

3 L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality* (English translation by L. A. Clare), London-New York (George Allen & Unwinn / MacMillan Co)) 1923 90-91.

4 E. B. Tylor, *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, (George Allen & Unwin) London 1881 15-16

5 R. R. Marett, "Pre-Animistic Religion", in *The Threshold of Religion*, Oxford (Methuen & Co.) 1914 1-28; "The Conception of Mana", *ibid*. 99-111. According to G. MacCormack ("Hägerström's Magical Interpretation of Roman Law", *The Irish Jurist* 4 1969 153-167, esp. 154, n. 5) Hägerström probably became acquainted with Tylor's and Marett's works by means of W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Leipzig (Verlag von Wilhelm Engelmann) 1904 or rather of the book published by the Lutheran archbishop and recipient of Nobel Peace Prize Nathan Söderblom *Gudstrons uppkonst* (Uppsala 1914) from which there is a German translation, *Das Werden des Gottesglaubens*., Leipzig 1916 (repr. 1979).

6 J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1923 (Abridged version, reprinted London Papermac. 1983) 11-47 develops his concept of sympathetic magic, highly influential on Hägerström, but also on other scholars such as Lévy-Bruhl, belonging to a different school. An early and acute criticism towards cultural evolutionism as a paradigm and especially against Tylor can be found in H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions* I, Paris (Beauchesne) 1922 362-370.

7 In general, on this point vid. J. Bjarup, "The Philosophy of Scandinavian Realism", *Ratio Iuris* 18 (2005) 1-15, esp.6-8.

8 J. Bjarup, "The Philosophy of Scandinavian Realism", cit. 9.

features: animism, mana and magic as defining features. His historical theories of the origin of the obligation as a legal concept are nothing but a consequence of these propositions. In the first volume of his controversial work *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung* (Uppsala 1923) Hägerström contends that the Roman theory of obligations was actually only a collection of remnants of magic rituals that survived both in Roman law and in its tradition. This book was received in many ways[9], but Romanists -and especially the German ones- were especially critical and objected to a lack of method (a method highly dependent on concepts of the anthropology of those days such as animism) and even ignorance of the very basis of the discipline, conceived according to the German Historical School.

As stated above, Hägerström's work in general (not only his *Der römische Obligationsbegriff*) is highly indebted to the anthropology of that moment, still under the influence of E. B. Tylor's cultural evolutionism, Sir James Frazer's theory of magic and Marett's theory of Mana that implies some modifications of Tylor's theory and that entails an idea very influential on Hägerström himself, that the remnants of older phases in the evolution of cultures can be detected in subsequent periods[10]. To sum up Hägerström's starting point, the Romans can be treated as a primitive people that came to believe that they were able to take control, by means of ritual and sympathetic magic, over the indwelling powers (animism, Mana) of things. On the other hand, as MacCormack rightly pointed out, Hägerström did not make any attempt to construct a coherent chronology "substantiated by evidence" on the evolution of Roman culture, despite his belief in cultural evolutionism[11].

Kunkel is from the first, quite critical of the idea that the obligation as such is a "mystische Gebundenheit einer Person durch eine andere"[12]. At the same time and from the beginnings of his review Kunkel points out the "sehr eigenartige Methode"[13]. The German scholar recognises Hägerström's wide knowledge of sources but on the other hand, criticises his biased use of them.

---

9 C. Faralli, *Diritto e magia Il realismo di Hägerström e il positivismo filosofico*, Bologna (CLUEB) 1987 57-64; 74-76-P. Mindus, *A Real Life: the Life and Works of Axel Hägerström*, London-New York (Springer) 2009 212 and n. 50; K. Tuori, *Lawyers and Savages. Ancient History and Legal Realism in the Making of Legal Anthropology*, London-New York (Routledge) 2015 133.

10 To the best of my knowledge, P. Mindus (*A Real Life*, cit. 205) is the scholar who mainly outlines the influence of Marett on Hägerström and the Scandinavian realism. Normally legal scholars (especially the Roman law scholars) use a confusing concept of animism for gods, people and also inanimate beings. On the distinction between animism and animatism, vid. the classical handbook by R. L. Beals & H. Hoijer, *An Introduction to Anthropology*, New York (Mac Millan & Co) 1968 475-476.

11 G. MacCormack, "Hägerström's Magical Interpretation " cit. 154.

12 Kunkel, Review A. Hägerström, Der römische Obligationsbegriff, SZ 62 (1929) 479-490, esp.. 479.

13 Kunkel, op. cit. 480.

Only to select some examples of Hägerström's views, let us start by the contrast between matter and form. Even in this case, the most accepted Greek influences on Roman jurisprudence, Hägerström puts forward that it can be attributed to animism[14]. In his opinion the influence of animism can be traced in the origins of this theory, to Plato himself because of the belief in the existence of an essence of things [15]. By means of a simplistic commentary on the Phaedo, Hägerström states that things have their own being in the ideas while these have their own existence regardless of things and hence it is legitimate to conclude that a link between primitive peoples and animism is available and that animism is the background even of Greek philosophy[16]. This Greek influence would operate on the Roman culture because of a common cultural background, since in the Greek popular culture animism was clearly present[17].

According to Hägerström, the Romans carried animism in the same way in their own blood, since not only people but also animals and even inanimate things can rouse the wrath of the gods and be considered as sacrilegious[18] and on the other hand this reality explains why the wrath of the gods could be transmitted and that the *impius* could contaminate worship (Ov *Fast* II 246-266, esp. 261-262: *'addis' ait 'culpae mendacia' Phoebus 'et audes / fatidicum verbis fallere velle deum?* ).

A similar approach is taken on *mancipatio*, but with the difference that in this case, ritual could be easily compared to performative acts, as subsequent scholarship proposed[19]. Where *mancipatio* is concerned, Hägerström defended its magical background by stating that this ritual generated a link of a magical nature between both parties[20]. Another interesting point in the context of *mancipatio* is how Kunkel criticises the interpretation that Hägerström

14 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I, Uppsala /Leipzig (Almqvist & Wiksell / Harrasowitz) 1927 277 quotes the in that moment, the classical treatise by Paul von Sokolowski, *Die Philosophie im Privatrecht* II, Halle (Max Niemeyer) 1907 (rpr. Aalen - Scientia Verlag -1959) 151

15 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I, cit.278: "Hierbei muss zuerts beachtet werden, dass die platonisch-aristotelische und stoische Lehre von einem inneren Wesen der Dinge, wie sehr sie auch bei ihrem philosophischen Begründer Plato von erkenntnistheoretischen und ontologischen Motiven bestimmt gewesen sein mag, sich doch nicht ohne den allgemeinen animistischen Glauben an selbständige, nach Zwecken wirkende physische Kräfte in den Dingen begreifen lässt".

16 A better explanation of Anaxagoras's interpretation by Plato in his *Phaedo* in W. D. Ross *Plato's Theory of Ideas,* Cambridge (Cambridge University Press) 1951 22-32.

17 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I, cit. 279: "Was besonders den griechischen Volksglauben betrifft, tritt der Animismus handgreiflich hervor". As usual Hägerström provides a lot of literary sources concerning popular beliefs (e.g. Plato *Leges* IX 873 E; Aeschylus *Choefor*. 277ff.) but of course his analysis is not necessarily accurate.

18 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I, cit. 281.

19 G. MacCormack, "Hägerström's Magical Interpretation", cit. 160-161; E. Pattaro & C. Roversi, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence* XII, Berlin, Heidelberg, New York (Springer) 2005 344

20 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I,cit. 35-41.

supports of imperative. In his view, it was nothing but a part of magic formula[21] and on the same grounds he excludes that this formula could be identified as a declaration of will (Willenserklärung). Significantly, Kunkel's criticism is aimed to demonstrate that this use of imperative not only had nothing to do with magic but that it was a clear declaration of will and he takes resort to the wide use of imperative in the Greek documentation, especially in contracts[22]. This argument could be misleading, since we know today that consensual contracts have probably little to do with the Greek concept of contract and that imperative in this context could demonstrate exactly the contrary of Kunkel's idea.

The point is remarkable because Hägerström took the trouble to write an answer to Kunkek's criticism in the second part[23] of *Der römische Obligationsbegriff*. As a matter of fact, nothing new is added, or at least Hägerström is not especially clear in his response. He objects that Kunkel has misunderstood his assertion on declaration of will[24]. According to him, a declaration of will in modern law is relevant whenever those declarations of will are considered above all personal rights. In fact, this is the criticism by Hägerström to the Pandect law idea of declaration of will as basis of a legal transaction ('Rechtsgeschäft'). According to him, a legal transaction is made not merely to declare that some rights and duties exist but to modify them or to bring them into being. The right statement should be not "the promisor aims to say", but "the promisor aims to do". This explanation brings the *mancipatio* closer to the performative acts theory and this is the most valuable part of Hägerström's theory, albeit based occasionally on wrong foundations.

The same goes for *bonorum possessio*, in which he saw[25], more than the removal by the Praetor of the formal requirements conceived by the old *ius civile*, the creation of a new magic link. Kunkel objects Hägerström reading of the sources.

> D. 37.1.3.1 (Ulp. 39 *ad ed.*)
>
> *Hereditatis autem bonorumve possessio, ut Labeo scribit, non uti rerum possessio accipienda est: est enim iuris magis quam corporis possessio. Denique etsi nihil corporale est in hereditate, attamen recte eius bonorum possessionem adgnitam Labeo ait.*

21 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I,cit. 38-39.
22 W. Kunkel, 485-486.
23 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* II, Uppsala-Leipzig 1941 340-351.
24 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* II 343-344: "Wenn einer Willenserklärung im modernen juristischen Sinne rechtliche Relevanz zugeschrieben wird, beruht dies darauf, dass der Wille als über die Rechte der Person verfügend betrachtet wird. Da nun aber das moderne Recht 'Willenserklärungen', bei denen nachweislich ein entsprechender Wille fehlt und die blosse Worte sind, dennoch Rechtswirksamkeit beilegt, so ist ja klar, dass für die Relevanz Entscheidende in Wirklichkeit nicht die Erklärung eines gewissen Willens sein kann, sondern etwas anderes sein muss". ".
25 A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I,cit. 297.

This is a known text excerpted from the commentary to the edict by Ulpian in which Labeo is quoted to support the idea that possession in the *bonorum posessio* could be implied in a case in which no corporal thing was involved, *est enim iuris magis quam corporis possessio*. Hägerström interprets this text by resorting to the idea of 'Kraft', this being understood as an energy or power. Of course, Kunkel is absolutely right in his criticism[26], since Labeo's opinion has nothing to do with the notion of energy or animism. In fact, Hägerström trivialises the work of the Roman jurisprudence in order to superimpose his previous thesis on animism.

The last example we shall examine is the *cautio damni infecti*. A *cautio* in general is a security provided against apprehended damage, granted by the praetor by taking advantage of the effects of a *stipulatio*. In the case of a *cautio damni infecti*, the owner of the adjacent land is entitled -on the basis of anticipated damage- to apply for a formal promise for loss. In this case Hägerström's interpretation is even more slanted.

> D. 39.2.24.3-5 (Ulp. 81 *ad ed*.)
>
> 3. *Haec stipulatio utrum id solum damnum contineat, quod iniuria fit, an vero omne damnum, quod extrinsecus contingat? Et Labeo quidem scribit de damno dato non posse agi, si quid forte terrae motu aut vi fluminis aliove quo casu fortuito acciderit.*
>
> 4. *Servius quoque putat, si ex aedibus promissoris vento tegulae deiectae damnum vicino dederint, ita eum teneri, si aedificii vitio id acciderit, non si violentia ventorum vel qua alia ratione, quae vim habet divinam. Labeo et rationem adicit, quo, si hoc non admittatur, iniquum erit: quo enim tam firmum aedificium est, ut fluminis aut maris aut tempestatis aut ruinae incendii aut terrae motus vim sustinere possit?*
>
> 5. *Idem Servius putat, si controversia aquae insulam subverterit, deinde stipulatoris aedificia ceciderint, nihil eum ex stipulatu consecuturum, quia id nec operis nec loci vitio factum est. Si autem aqua vitiet fundamenta et sic aedificium ruisset, committi stipulationem ait: multum enim interesse, quod erat alioquin firmum, vi fluminis lapsum sit protinus, an vero ante sit vitiatum, deinde sic deciderit. Et ita Labeo probat: etenim multum interesse, quod ad Aquiliam pertinet, sanum quis hominem occidat an vero factum inbecilliorem*.

Again, Hägerström trivialises what Labeo and Servius thought on this point. Labeo in fact establishes a limit to liability in the case of a damage due to force majeure or chance. Servius and again Labeo nuance these questions with reference to points such as the *vitium operis*. In Hägerström's opinion, however the very terminology implies that things are actually responsible, as a further manifestation, of animism[27]. It is clear that liability is not placed on

[26] W. Kunkel, 487: "Eine derartige Auslegung entspricht gewiss nicht die Meinung Labeos. das ergibt sich schon aus dem Schlusssatz des Paragraphen: *Denique etsi nihil corporale est in hereditate, attamen recte eius bonorum possessionem adgnitam Labeo ait*".

[27] A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff* I,cit. 282-284.

the thing and that terminology has its own background free from Hägerström's anthropological prejudices and Kunkel rightly points out the actual exegesis of the term *inuria* and *vitium* in the sources, starting from the XII Tables[28].

I think we have already had the opportunity to comment on some examples of Hägerström's method and some of Kunkel's answers and criticism as well. In some way and taking into account the consideration of the Scandinavian realism today we have been beating a dead horse, so to speak, but in my opinion some features of Kunkel's criticism (normally well-aimed and accurate) have been practically overlooked and deserve a closer approach. Kunkel's criticism is essentially based on two pillars: the actual knowledge of Roman law (Hägerström unlike his pupils Ross, Olivercrona and Lundstedt was not properly a jurist, but a philosopher of law) and the contempt -very respectful in form- of anthropology in favour of a highly dogmatic view.

As many scholars have already pointed out, the review of Kunkel makes clear the flaws and limitations spotted in Hägerström[29], but normally the limitations of the review are forgotten or justified. In my opinion, these come from both sources: one, paradoxically common with Hägerström (some anthropological prejudices) and one specific of Kunkel, the German historical school.

Regarding the former, we have to bear in mind that Kunkel's approach is still highly indebted to many nineteenth century prejudices. Not by chance Kunkel implicitly accepts cultural evolutionism, especially where religion is concerned and he takes advantage of this idea to set aside every irrational element to the archaic period. By doing that, Kunkel rules out the possibility of coming across irrational elements dated from subsequent periods.

This way of proceeding demonstrates something that even Max Kaser, a scholar not very critical with Kunkel, was bound to admit[30]. According to Kaser, Kunkel's criticism of Hägerström's theories is deeply rooted in Mitteis interpretation of Roman religion[31] and its relationship to law. Mitteis meant a change of the treatment of the relationship between religion and law displayed around the mid 19th century by scholars such as Jhering or Pernice in favour of a more radical rationalistic view. That is why despite his criticism Kunkel appears to be moving within similar parameters as Hägerström did.

---

28 W. Kunkel 486: "Die Behauptung, dass 'Vitiosität in der Rechtssprache regelmässig Vorhandensein eines *iniustum* im Sinne eines Zustandes oder einer Handlung ohne Stütze des Rechts bedeutet' ist eine unzulässige Verallgemeinerung".

29 C. Faralli, *Diritto e magia*, cit. 60-63.

30 M. Kaser *Das altrömische Ius*, Berlin (Vandenhoeck & Ruprecht) 1949 301.

31 L. Mitteis, *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians* I, Berlin (Duncker & Humboldt) 1908, 22-25.

With regard to the latter, i.e., Kunkel's criticism, we share Faralli's criticism but in a deeper way. Carla Faralli confers to the German tradition of the legal studies a high influence of Pandect law, but -she argues- despite the tradition of the Historical School[32]. In fact, the extrapolation of modern legal concepts to Roman law has a deep origin in the Pandektenrecht method, but even the Historical School, being rooted in the rationalist iusnaturalism from its outset has in itself the seed of formalism. as Andres B Schwarz demonstrated back in 1921[33]. Exactly in the same way in which a common anthropological background sets limits to criticism, the method of the Historical School, under the influence of a systematic and formalist focus makes it difficult to discover new suggestions or new approaches.

Kunkel's review displays the best of a rigorous and demanding method that has shaped our discipline for the better, that at its worst has ruled out interesting explanations. It is obvious (as it was in the thirties) that Hägerström's theory lacked actual foundations but some of his hypothesis have inspired scholars not so involved in the method of Roman law studies. Of course, Roman law studies fortunately got rid of the problems that implied the enactment of the BGB, since the same effort to find a new approach entailed the progressive vanishing of the principles of Pandect law. Kunkel worked within a paradigm of which he was probably not fully aware in a period between the extinction of the old Pandect law and a new historical approach, but not yet free from the remains of formalism.

Only to conclude with an example of how the apparently ludicrous theories of Hägerström could offer a new perspective and that even with the most accurate exegesis under the influence of the historical school this suggestion could remain unnoticed, I shall briefly comment again the performative acts I have tackled above. Actually, Hägerström's interpretation of *mancipatio* offers an intelligent and rich perspective that is missing in Kunkel's criticism. Kunkel rightly criticizes Hägerström's excess, but inadvertently he projects notions belonging to Pandect law (Pandektenrecht), which makes him unable to distinguish a creative explanation. As is widely known, we can define John Searle's performative acts as 'speech acts,', assurances and promises which seem not only to refer to a speaking relationship, but to constitute a moral bond between speakers[34]. Searle reformulated Austin's theory of speech acts by insisting on the ethical aspect of them. In my opinion, by driving out

32 C. Faralli, *Diritto e magia*, cit. 63, n. 15: "La sordità e l'opposizione dei romanisti tedeschi alle tesi di Hägerström si può spiegare, in parte, rilevando che in Germania (...) è durato molto a lungo l'influsso della Pandettistica ottocentesca, la quale, nonostante le sue radici nella scuola storica, scivolò progressivamente verso il formalismo".

33 A. B. Schwarz, "Zur Entstehung des modernen Pandektensystems" SZ 42 (1921) 578-610.

34 J. L. Austin, *How to do Things with Words,* Cambridge (Mass.)[2] (Harvard University Press) 1975 esp. 1-11; 53-66; J. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge (Cambridge University Press) 1979 12.

the magical aspect of Hägerström's theory there is a possibility of accepting part of his explanation to point out this problem, even when we consider that in Hägerström theory there is no place for performative acts, insofar as his philosophy denies -strictly speaking- the possibility of "doing things with words"[35]. Hägerström detects at least this will of modifying things before the ritual and the use of imperative. Kunkel, in the case of the use of imperative in the *mancipatio*, was more concerned with identifying a declaration of will than in observing the performative aspect of this ritual. Some scholars, by making some use of Hägerström's suggestions and Searle's theory of performative acts have been recently able to reach a more explanatory approach of this subject, even taking into account some magical elements, but regardless of an evolutionist outline.

Some years ago, on reviewing the book, *Legitimacy and Law in the Roman World,* by Elizabeth Anne Meyer (Cambridge 2004) I stated[36] that Kunkel's criticism of Hägerström was correct and accurate but in some way unfortunate. In *Legitimacy and Law* some elements of ritual and also of magic[37] are pointed out and rightly evaluated, by following a general outline based on the performative acts theory. Somehow Meyer took advantage of some intuitions by Hägerström, whom she quotes but by making use of some other works such as *Das magistratische Ius* (Uppsala, 1929). Of course, Kunkel, one of the main scholars in Roman law in the last century, corrected himself and became more open to new suggestions, but the impact of the Historical School was in some manner highly influential over him, and some preconceptions of scholarship still guided his research, which in some ways is unavoidable but we must be conscious of these narrow limits in order to trascend them. Some preconceptions, derived from a particular anthropological view are common to both scholars but their results eventually became very different, perhaps because Kunkel's background are modern legal ideals, received by means of Pandect law. On the other hand, Hägerström's aim was to discuss this background, reasonably, but in our opinion not with the best set of instruments. Our work is to evaluate both attempts by retaining the best part of each of them, both the rigour and accuracy of Kunkel's criticism with the open creativity of Hägerström's suggestions.

35 E. Pattaro & C. Roversi, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence* XII, cit. 345.
36 http://www.sehepunkte.de/2004/09/6167.html
37 Some of them, as the author explicitly admits, already pointed out by M. Huvelin, "Les tablettes magiques et le droit romain", *Annales internationales d' histoire. Congrè de Paris 1900*, Paris 1904 15-81.

# El gobierno de las ciudades y villas castellanas y las consultas de viernes en 1578

# The government of the Castilian cities and towns and the Friday consultations in 1578

**Regina María Polo Martín**[*]
Universidad de Salamanca, España

***Resumen***

El Consejo de Castilla fue uno de los quince que integraron el llamado régimen polisinodial que rigió los destinos de la Monarquía hispánica durante los siglos de la Modernidad. Este Consejo podía resolver por sí mismo determinados asuntos, pero otros muchos debía elevarlos a consulta del monarca para que éste decidiese, sin que en ningún supuesto el parecer del Consejo fuera vinculante para el rey. Las consultas se hacían por el Consejo de Castilla al monarca de dos maneras diferentes, por escrito y oralmente o "a boca" a través de la denominada consulta de viernes, que era un privilegio del que solo gozaba el Consejo de Castilla. La finalidad de este trabajo es dar a conocer algunos de los asuntos relativos al gobierno de las ciudades y villas castellanas que se planteaban y resolvían en las citadas consultas de viernes. Para ello se analiza el contenido de uno de los memoriales de viernes conservados en el Archivo Histórico Nacional, en concreto, el del 23 de mayo de 1578, por tanto, durante el reinado de Felipe II.

**Palabras clave:** Consejos; Consejo de Castilla; consulta de viernes; memoriales de consultas de viernes.

***Abstract***

The Council of Castile was one of fifteen that integrated the so-called polisinodial regime that governed the destinies of the Hispanic Monarchy during the centuries of Modernity. This Council could resolve certain issues on its own, but many others had to raise them to the monarch for consultation so that he could decide, without in any way the Council's opinion being binding on the king. The consultations were made by the Council of Castile to the monarch in two different ways, in writing and orally or "by mouth" through the so-called friday consultation, which was a privilege enjoyed only by the Council of Castile. The purpose of this work is to present some of the issues related to the government of the cities and towns of Castile that were raised and resolved in the aforementioned consultations on friday. To do so, the content is analyzed in one of the friday memorials kept in the National Historical Archive, specifically, that of May 23, 1578, therefore, during the reign of Felipe II.

**Keywords:** Councils; Council of Castile; consultation of Friday; memorials of consultations of friday.

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Facultad de Derecho, Universidad de Salamanca, España.

La gobernación de la Monarquía hispánica durante los siglos de la Modernidad descansó en buena medida sobre un complejo entramado de organismos, los Consejos, que auxiliaban al monarca en su titánica tarea de gobernar el vastísimo conjunto de territorios que conformaban la citada Monarquía.

Desde que se institucionalizó el Consejo de Castilla en las Cortes de Valladolid de 1385 durante el reinado de Juan I hasta que en 1600 se desgajó del de Indias el intermitente Consejo de Cámara de este organismo, llegaron a ser quince los Consejos que conformaron el llamado régimen polisinodial. Aunque la fijación exacta de la fecha de aparición de los diferentes Sínodos no está clara en relación con algunos de ellos, siendo una cuestión debatida y discutida ampliamente en la doctrina, hubo Consejos, además del de Castilla, que ya estaban funcionando en la Baja Edad Media y plenamente institucionalizados a fines del siglo XV, en concreto, los de Navarra y Aragón. También dieron sus primeros pasos en el ocaso de esta centuria los de Inquisición y Órdenes Militares. No obstante, fue a lo largo del siglo XVI cuando se completó la polisinodia con el establecimiento de los de Estado, Guerra, Bula de la Cruzada, Hacienda, Indias, Italia, Portugal, Flandes y Cámara de Castilla, culminando, como ya hemos apuntado, con la aparición de la Cámara de Indias en el primer año del siglo XVII [1].

No es fácil utilizar un criterio para clasificar estos organismos en los que se concentraban atribuciones y facultades de la más diversa índole. En cualquier caso me parece acertada la opinión de F. Barrios, quien, después de hacer un exhaustivo resumen de los criterios clasificatorios utilizados por otros autores [2], distingue entre Consejos de presidencia regia (Estado y Guerra), de competencia territorial (Castilla, Cámara de Castilla, Aragón, Italia, Portugal, Flandes y Borgoña, Indias y Cámara de Indias [3]), de competencia material sobre una pluralidad de reinos pertenecientes a distintas Coronas (Inquisición y Cruzada) y especializados de la administración interna de la Corona de Castilla (Hacienda y Órdenes) [4], afirmando que este conjunto nunca fue un sistema "pues teniendo como fundamento la autonomía de las partes, faltó un órgano rector que las coordinase, papel que en ningún modo

1 Sin perjuicio de la amplia bibliografía existente sobre estos organismos en particular, véase a modo de excelente panorámica general el libro de Feliciano Barrios, *La Gobernación de la Monarquía de España. Consejos, Juntas y secretarios de la administración de Corte (1556-1700)*. Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2015.

2 Véase *La Gobernación de la Monarquía de España. Consejos, Juntas*…, pp. 333-336.

3 No habla del de Navarra, aunque J. A. Escudero lo considera "un consejo territorial atípico" en *Curso de Historia del Derecho. Fuentes e Instituciones político-administrativas*. Madrid, 2.ª edición revisada, 1995, p. 742, o "un consejo fuera de la Corte", ya que fue el único "cuya antigua sede en Pamplona fue respetada por Fernando el Católico tras la incorporación de Navarra a Castilla" (*Felipe II: el rey en el despacho*. Madrid, Editorial Complutense, 2002, p. 43).

4 *La Gobernación de la Monarquía de España. Consejos, Juntas*…, pp. 336-338.

jugó el Consejo de Estado, pese a sus altas funciones en el proceso de toma de decisiones de la Monarquía en cuestiones que eran de interés común" [5].

Los Consejos eran órganos colegiados que estaba integrados por un presidente y un número variable de consejeros dependiendo del Sínodo de que se tratase y del momento histórico concreto, amén de otro oficios diversos como secretarios, escribanos, relatores, fiscales, abogados, porteros, personal subalterno, etc. Hay que resaltar que en el Consejo de Castilla nunca hubo secretarios reales, a diferencia de los otros Consejos en los que tuvieron tanta importancia, recayendo el trabajo del despacho fundamentalmente sobre los escribanos[6].

Para cumplir con su labor de asesoramiento y ayuda al monarca en la gobernación de la Monarquía hispánica, los Consejos asumían diversas competencias de carácter legislativo, judicial, gubernativo… No obstante, la tarea de los Consejos se vio interferida por la de otras autoridades y organismos que a lo largo de los siglos de la Modernidad intervienen junto con el monarca -o influyen- en esa compleja tarea de gobierno. En concreto, y, sobre todo, los secretarios -de Estado o personales- en el siglo XVI, los validos y el secretario del Despacho Universal en el XVII y los secretarios de Estado y del Despacho, precursores de los actuales ministros, en el XVIII, además de las innumerables Juntas que lo largo de las decimosexta y decimoséptima centurias se crearon *ad hoc* para resolver cuestiones concretas, y que coexistieron con los distintos Sínodos.

En este trabajo vamos a referirnos al Consejo de Castilla, que se ocupó del gobierno de este territorio, y también del de Aragón desde 1707, durante más de cuatro siglos [7],

---

5 *La Gobernación de la Monarquía de España. Consejos, Juntas*…, p. 341.

6 Afirma S. de Dios que tras las Cortes de Toledo de 1480 "surgen los oficios de escribanos de cámara (residentes en el Consejo) del Consejo como una especialización de los escribanos de cámara y notarios públicos", siendo su principal cometido actuar como secretarios del Despacho de los negocios del Consejo (*El Consejo Real de Castilla (1385-1522).* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 316).

7 Véase sobre este organismo las siguientes aportaciones, expuestas siguiendo el orden cronológico de publicación: GIBERT, Rafael. *El antiguo Consejo de Castilla.* Madrid, Rialp, 1964; PÉREZ OLEA, Manuel. "Una reforma administrativa en el siglo XVII. La Gran Consulta del Consejo de Castilla a Felipe III (1618)", en *Homenaje a Jordana de Pozas,* II. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, pp. 537-603; GAN GIMÉNEZ, Pedro. "Los presidentes del Consejo de Castilla (1500-1560)", en *Chronica Nova*, I, 1968, pp. 9-31; GAN GIMÉNEZ, Pedro. "El Consejo Real de Castilla: tablas cronológicas (1499-1568)", en *Chronica Nova*, 4-5, 1969, pp. 5-179; GAN GIMÉNEZ, Pedro. "Las consultas del presidente Ibáñez (1690-1692)", en VV. AA., *Miscelánea de Estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete,* I. Granada, Universidad de Granada, 1974, pp. 295-322; DIOS, Salustiano de. *El Consejo Real de Castilla (1385-1522)* (*cit.*); FAYARD, Janine. *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746).* Madrid, Siglo veintiuno de España editores, 1982; DIOS, Salustiano de. *Fuentes para el estudio del Consejo Real de Castilla*. Salamanca, Diputación de Salamanca, 1986; GAN GIMÉNEZ, Pedro. *El Consejo Real de Carlos V*. Granada, Universidad de Granada, 1988; CORONAS GONZÁLEZ, Santos M. *Ilustración y Derecho. Los fiscales del Consejo de Castilla en el siglo XVIII*. Madrid, Ministerio para las Administraciones Públicas, 1992; PUYOL MONTERO, José M.ª. *El Consejo Real de Castilla en el reinado de Fernando VII*. Madrid, Editorial de la

atravesando en su largo devenir diversas vicisitudes que S. de Dios resume acertadamente hablando de un "Consejo en expansión" entre 1522 y 1608; del "estancamiento del Consejo" entre 1608 y la llegada del primer monarca Borbón; de dos etapas diferentes entre 1700 y 1808: la primera, durante las dos primera décadas del siglo, "de reforma, y en ciertos aspectos radical, aunque a la postre frustrada", y la segunda, a partir de 1715-1717, en la que "el Consejo recobra las características de tiempos pasados, de no mucho empuje y vitalidad -con la excepción, avalada por la mayoría de los autores, del reinado de Carlos III- pero resistente a la menor alteración de sus hábitos y privilegios"; y de "un final angustioso" entre 1808 y 1834, "sometido a los avatares del Liberalismo español durante casi treinta años" [8].

La composición, funcionamiento y atribuciones de este órgano colegiado se fueron configurando, además de por un sinfín de disposiciones de carácter secundario, en una serie Ordenanzas que se promulgaron a lo largo de todos los siglos de su existencia. Al comenzar la Modernidad estas tres cuestiones prácticamente ya estaban trazadas y reguladas en las abundantes disposiciones aparecidas en el Bajo Medievo (las Ordenanzas de las Cortes de Valladolid de 1385; las de las Cortes de Briviesca de solo dos años después, en 1387; la breve Ordenanza que Juan I dio al Consejo en Segovia en 1389; las Ordenanzas de Segovia de 1390 y de 1406; las Ordenanzas de Valladolid de 1440 y de 1442; las Ordenanzas de Madrid de 1459; las Ordenanzas de Salamanca de 1465; y el Ordenamiento de las Cortes de Toledo de 1480), pero se fueron precisando en las más escasas de las centurias siguientes (Ordenanzas de La Coruña de 1554, Ordenanzas de 1598, Ordenanzas de 1608, que reproducían casi a la letra las anteriores, el Decreto de Nueva Planta para los Consejos de Castilla y de Hacienda y Sala de los Alcaldes de 1713, la Regla y Práctica sobre el Consejo Real y Sala de Alcaldes igualmente de 1713 y la Restauración de la antigua Planta del Consejo y nuevo Reglamento del mismo

---

Universidad Complutense de Madrid, 1992; CABRERA BOSCH, M.ª Isabel. *El Consejo Real de Castilla y la ley*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993; GÓMEZ RIVERO, Ricardo. "Consejeros de Castilla en el reinado de Carlos IV", en *Homenaje al Profesor Alfonso García-Gallo*, vol. 2. Madrid, Universidad Complutense, 1996, pp. 187-238; GARCÍA-BADELL, ARIAS, Luis M.ª. "La frustración de Felipe II: el fracaso de la reforma del Consejo Real de Castilla en 1598", en *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica* (J. Martínez Millán dir.), vol. 1, tomo 1. Madrid, Parteluz, 1998, pp. 307-340; FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, M.ª del Camino. "Notas sobre la reforma del Consejo de Castilla en 1713", en *Anuario de Historia del Derecho español* (en lo sucesivo *AHDE*), LXIX (1999), pp. 547-577; EZQUERRA REVILLA, Ignacio Javier. *El Consejo Real de Castilla bajo Felipe II. Grupos de poder y luchas faccionales*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000; GÓMEZ RIVERO, Ricardo. "Consejeros de Castilla de Felipe III", en *AHDE*, LXXIV, 2004, pp. 97-138; GÓMEZ RIVERO, Ricardo. "Consejeros de Castilla catalanes (1788-1834)", en *Ius fugit: Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos*, n.º 13-14, 2004-2006, pp. 309-330; VALLEJO GARCÍA-HEVIA, José M.ª. *El Consejo Real de Castilla y su escribanos en el siglo XVIII*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2007; GRANDA, Sara. *La presidencia del Consejo Real de Castilla*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013; y CASTRO, Concepción de. *El Consejo de Castilla en la Historia de España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015.

8 *Fuentes para el estudio…*, pp. XXVI, XLV, LXI y LXXXV.

contenido en el Decreto de junio de 1715). A partir de este momento y hasta 1834 la regulación del Consejo se vertebró únicamente a través de esas otras normas de carácter secundario que sobre todo resolvieron aspectos concretos de la *praxis* cotidiana sinodal.

En cuanto a su funcionamiento, al finalizar el reinado de Isabel y Fernando, como indica S. de Dios, "estaba consolidada la vía de cámara, que junto con las vías de expediente y de proceso constituirán el triple despacho de los asuntos de Castilla" [9]. La *de expediente de gobierno*, que era, por consiguiente, extrajudicial, según el citado S. de Dios, se caracterizaba por ser un procedimiento sumario -aunque en muchas ocasiones no lo era tanto al ser la tramitación compleja-, que se iniciaba a instancia de parte o de oficio por el Consejo y "se veía por todos los consejeros o sólo por algunos", siendo frecuente -añade- "recurrir a la información y pesquisa, así como oír directamente a las partes afectadas", pudiendo tener el Consejo "facultad resolutoria, manifestada en la forma externa de los documento, librados sin la firma real" [10], mientras que en las ocasiones en que se hiciese consulta al rey, era éste el que decidía.

En este último supuesto, el Consejo de Castilla, en cuanto órgano de carácter consultivo, elevaba consulta al rey tanto en los asuntos en que era obligado como en todos los demás que tuviese por conveniente y, a su vez, el monarca siempre que lo estimase necesario podía requerir consulta a este organismo, encadenándose con frecuencia una serie de sucesivas consultas entre el monarca y el Consejo, que "subían y bajaban", emitiendo ambos sus pareceres, pero correspondiendo siempre la capacidad resolutiva al soberano por mucho que el Consejo pudiese influir en su decisión. Cuando era obligatoria la consulta, que era más frecuente en la vía de expediente que en la de proceso, la resolución de los asuntos se ralentizaba y complicaba más. Se configura, pues, la consulta como un eficaz instrumento de gobierno. Las consultas se hacían por el Consejo de Castilla al rey de dos maneras diferentes, por escrito y oralmente o "a boca" a través de la llamada consulta de viernes.

Esta consulta de viernes era una prerrogativa de la que solo gozaba el Consejo de Castilla. Después de un previo trabajo preparatorio de los expedientes de los asuntos que se llevaban a la consulta, en el que destaca la actuación del consejero consultante [11], todos los

9 *El Consejo Real de Castilla…*, p. 171.
10 *Fuentes para el estudio…,* pp. XXIV-XXV.
11 Este consultante era cada semana uno de los ministros de este organismo por riguroso turno de antigüedad. Era el encargado de preparar y tramitar los expedientes de cada uno de los asuntos incluidos en la consulta de esa semana, ordenando se practicasen las oportunas diligencias para poder resolverlos, con intervención, sobre todo en el siglo XVIII, del fiscal del Consejo.

viernes en que el rey había concedido el jueves anterior hora para ello, el Consejo [12] se trasladaba a Palacio y allí se celebraba, rodeada de un ceremonial muy estricto, la audiencia a puerta cerrada con el monarca [13], en la que el consejero consultante leía ante él la relación de los expedientes incluidos en la consulta de ese viernes [14] y el rey iba resolviendo verbalmente cada uno de ellos. Una vez que se había llevado a cabo la visita a Palacio, tenía lugar la notificación de la resolución regia al Consejo para que este órgano colegiado dictara las oportunas disposiciones o diese los consiguientes despachos.

Respecto a las amplísimas competencias que tenía atribuidas el Consejo de Castilla, S. de Dios realiza la siguiente enumeración: "…debía aconsejar al rey en cuantos negocios le sometiera a su parecer. Preparaba las leyes y se encargaba de su publicación, interpretación, cumplimiento y recopilación. Respondía a las consultas que le sometían los diferentes órganos de justicia y gobierno del reino. Examinaba las bulas eclesiásticas. Conocía en diversa instancia de pleitos entre partes. Llevaba el peso del gobierno de Castilla a través de distintos medios: a su cargo estaba fomentar la actividad económica y cuidar de los abastecimientos de los pueblos, así como de su sanidad e higiene; cuidaba del orden público, para cuyo restablecimiento enviaba pesquisidores; controlaba a los oficiales de justicia, especialmente a los corregidores, a través de las residencias, y también a los órganos colegiados por las visitas; a él le correspondía examinar a los escribanos públicos y recibía el juramento de los grandes oficiales de la corte. Finalmente en nombre del rey, veía y resolvía -con o sin consulta real- todas las peticiones que le presentasen los concejos, universidades y particulares, tanto en asuntos de gobierno como de justicia, etc." [15]. Precisamente al "gobierno de las ciudades y villas de realengo" castellanas nos vamos a referir a continuación.

*******

12 Con anterioridad, el viernes por la mañana el Consejo Pleno se reunía para ver los negocios remitidos a consulta.

13 Se explica este ceremonial para mediados del siglo XVII en MORIANA, Juan de. *Discursos generales y particulares de el govierno general y político de el Conssejo Real y Supremo de Justicia de estos Reynos de Castilla y León y ceremonias de el*, advertidos por…, portero de Cámara de S.M:, que sirve en el mismo Conssejo, y en el de la Cámara y Estado de Castilla, desde el año de 1614 hasta el de 1654, que es quando se cerró (en DIOS, *Fuentes para el estudio…,* pp. 221-222).

14 Entre 1713 y 1760 esta consulta de viernes dejó de ser oral, entregándole al monarca el escrito de la relación de expedientes -se decía "dejarlo en las Reales Manos"- en la visita palatina; este último ritual parece ser que entre 1728 y 1746 se suprimió, limitándose el Consejo a remitir al rey la consulta escrita sin acudir al Palacio.

15 *El Consejo Real de Castilla…*, pp. 179-180.

El objetivo de este trabajo es exponer y analizar los asuntos y negocios que se tramitaban por el Consejo de Castilla, en relación con las ciudades y villas, a través de las consultas de viernes en un momento cualquiera de la segunda mitad del siglo XVI. La documentación que se ha conservado en el Archivo Histórico Nacional (en lo sucesivo AHN) sobre las citadas consultas de viernes de entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII son los llamados memoriales de viernes, que plantean una serie de interrogantes en cuanto a su naturaleza jurídica. E. Bernal Alonso piensa que "antes de tener la consulta con el rey cada viernes, el Consejo de Castilla en pleno se reunía y elaboraba una lista con los asuntos pendientes que se debían tratar. Era algo similar a 'un orden del día' en donde se señalaban qué asuntos se iban a pasar a consulta con el rey, qué asuntos se aplazaban para otra semana e incluso se demuestra en esta documentación la capacidad decisoria del Consejo, pues muchos asuntos figuran ya resueltos por el pleno sin necesidad de que el rey los viera, según se aprecia por las anotaciones marginales resolutivas que incluyen". Es decir, "se llevaba un documento preparado con anterioridad con la relación de los asuntos y se iban anotando sobre la marcha a medida que se iban tratando éstos. Por tanto, es un documento anterior a la consulta con el rey, funcionado a modo de orden del día, y no posterior a la misma, funcionando como acta de la sesión" [16].

Para cumplir con el objetivo antes expuesto, vamos a examinar uno de esos memoriales, en concreto, el de la consulta de viernes de 23 de mayo de 1578 [17], por tanto, correspondiente al reinado de Felipe II .

En este momento, como nos informa S. Granda, el presidente del Consejo, que todavía no estaba dividido en salas y se regía por las Ordenanzas de 1554, era el eclesiástico Antonio Mauriño de Pazos, quien, tras una prolongada vacante después del fallecimiento en septiembre de 1577 del anterior presidente, Diego de Covarrubias, fue designado por el rey para el cargo en abril de 1578. "De nuevo fue inesperada la decisión del Monarca" [18]. El mencionado Pazos, que recibió del rey unas instrucciones al comenzar su mandato sobre lo que se esperaba de su actuación al frente de este organismo, desempeñó el oficio hasta

16 "Los fondos del Consejo de Castilla en el Archivo Histórico Nacional: Monederos falsos y Saca de Monedas", en *La Moneda: Investigación numismática y fuentes archivísticas* (M.ª T. Muñoz Serrulla, coord. y ed.). Madrid, Asociación de Amigos del Archivo Histórico Nacional y Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas y de Arqueología, UCM, 2012, p. 203.

17 La transcripción de este memorial se va a hacer respetando, tanto ortográfica como gramaticalmente, el texto original, aunque para facilitar su lectura las abreviaturas que contiene se han resuelto incluyendo letras en cursiva.

18 GRANDA, *La presidencia del Consejo…*, pp. 178-179.

septiembre de 1582, precipitada su salida por la caída en desgracia de Antonio Pérez y por sus divergencias con el todopoderoso secretario privado del rey Mateo Vázquez [19].

El citado Mateo Vázquez ya era por aquel entonces una de las figuras más prominentes e importantes de la Corte. Nombrado secretario privado del rey en 1573, trabajó ininterrumpidamente con el monarca en el despacho de los papeles hasta su fallecimiento en 1593 [20]. Tan importante fue el papel de este secretario privado, y en menor media de otros, que J. A. Escudero estima que una de las principales características de los años transcurridos entre 1572 y 1585 fue "el apogeo de los secretarios privados" [21]. Considera que este secretario es el que "tiene relación personal y directa con el rey, y despacha con él, sin apoyatura en puestos relevantes del aparato de gobierno. Es decir, que sin desempeñar cargos de importancia en el organigrama de los Consejos,… despacha *a boca* y por escrito con el monarca, y goza de su confianza" [22]. En relación con las consultas de los Consejos, indica Escudero, refiriéndose a Vázquez, que "estaba previsto que el secretario leyera al rey lo sustancial del texto con el parecer del Consejo, y el monarca adoptara de inmediato la resolución que estimase pertinente. Esa resolución era copiada en un papel aparte, y luego, sobre ella el secretario escribía de su mano en la propia consulta el decreto, que era firmado por el rey y él" [23]. Pero esta era la forma de trabajar en relación con las consultas escritas, no respecto a las de viernes.

La arriba citada consulta de viernes de mayo de 1578 se hizo, estando ausente el monarca [24], por don Íñigo de Cárdenas, en sustitución, por estar indispuesto, del doctor Molina, que era a quien le correspondía realizarla [25]. Los asuntos recogidos en este memorial, cincuenta en total, que aparecen numerados, están expuestos de una manera totalmente desordenada que no obedece a ninguna sistemática ni estructura concreta. Pero se contiene

19 GRANDA, *La presidencia del Consejo…,* pp. 183-185.

20 Sobre su vida y obra véase, entre otros, LOVETT, A. W., *Philip II and Mateo Vázquez de Leca: the government of Spain (1572-1592)*. Genéve: Droz, 1977 y ESCUDERO, *Felipe II: el rey…,* pp. 213-230.

21 *Felipe II: el rey…*, p. 205.

22 *Felipe II: el rey…*, p. 208.

23 *Felipe II: el rey…*, p. 220

24 El monarca, por causas diversas como indisposiciones o enfermedades, encontrarse en los reales sitios o en otros reinos y territorios, etc., no siempre podía comparecer en la visita que el viernes el Consejo de Castilla le hacía en Palacio, en cuyo caso la consulta se ejecutaba como cuando el rey estaba presente. Precisamente poco después de la consulta que analizamos, ante la pregunta del Consejo al monarca en consulta de 8 de agosto de 1578 sobre cómo proceder en estos casos, éste resolvió: "Estando Su Magestad ausente haga la consulta una semana, no mas, cada uno de los Señores del Consejo; i si concurriere ser Consultante y Semanero, la semaneria pase a otro Señor, no siendo fiesta el viernes de aquella semana, porque en el caso de que lo sea, no ha de passar la semaneria" (Nueva Recopilación II, 4, auto 5).

25 Estos datos aparecen en el membrete de la consulta: "+Consulta que hizo el s$^{or}$ don yñigo de cardenas en ausencia de su Mag$^{d}$ y por yndisposicion del s$^{or}$ doctor molina que el toca de hazer. En veynte y tres de mayo del 578" (AHN, Consejos, Libro 1419).

en cada uno de ellos algunos datos de cómo se había desarrollado la gestión del negocio tratado (informes presentados, trámites previos etc.). En este memorial en el margen izquierdo de los distintos folios aparecen unas breves anotaciones (decreto marginal de resolución) y en el caso de los tres primeros asuntos su numeración, mientras que a partir del cuarto dicha numeración figura en el margen derecho de los folios junto con el nombre de los escribanos que tramitaron cada uno de ellos (Mármol, Zabala, Gallo, Vallejo, Pumarejo y Juan [legible] indistintamente).

Respecto a esas anotaciones marginales, al igual que sucede en relación a la naturaleza de los memoriales, no se sabe a ciencia cierta quien los emitía [26]. Una de las posibilidades indicada por E. Bernal Alonso es que "el decreto marginal de resolución no lo diese el rey, sino que sea una decisión del consejo Pleno de los asuntos que se van a pasar a consulta del rey. Esto explicaría algunas anotaciones raras como las peticiones de diligencias y de informaciones que a veces se ven, que no son resoluciones en sí mismas del asunto sino indicaciones del trámite a seguir y que parece poco probable que las dictaminara el rey. También explicaría que algunos asuntos se saquen de la consulta". Igualmente, le parece posible que "en las consultas de Viernes el Consejo Pleno, antes de reunirse con el rey, decida los asuntos que se van a tratar con el rey y cuáles pueden resolverse por la vía ordinaria de la consulta (enviándola sin presentársela en persona). Esta idea se avalaría con los decretos que son resolutivos sin enviar al rey el asunto ('libreseles lo ordinario', 'óyese', 'no ha lugar', 'fiat', 'desele provisión', 'désele')".

En este memorial de consulta de viernes distinguimos, atendiendo a su procedencia, dos tipos de asuntos, los que quedaron sin resolver de consultas anteriores que se vuelven a tratar en esta y los planteados por primera vez.

Entre los primeros, hay tres, que son los inicialmente numerados, referidos a la petición de acrecentamiento del salario de los procuradores de Cortes, a "los sitiales que los grandes llevan a las iglesias en la corte" y a los naturales del Reino que "consiente pensiones en su cabezas para que las gozen los extranjeros", cuya resolución anotada al margen es "pa*ra* otra" [27], por tanto, se vuelven a remitir a una consulta posterior. Sin embargo, el asunto número seis, que también procedía de otra consulta, la pasada, sí se trata en este memorial. Atañía a la petición del secretario Gallo (uno de los escribanos de cámara del Consejo) para que se le diesen "los sesenta myll m*aravedi*s de ayuda de costa que demas delos quarenta por lo de of*ici*º sele daban al secretario Çabala desde el año de setenta y dos aca porlas cosas de

[26] Por esta razón en la inmensa mayoría de los asuntos nos vamos a limitar simplemente a transcribirlos.
[27] AHN, Consejos, Libro 1419.

of*ici*º las quales el de presente despacha" [28]. Tras la tramitación seguida [29], la anotación que aparece al margen, "lo proveydo", da a entender que este asunto no se pasó a consulta del monarca, sino que fue el propio Consejo el que decidió.

Respecto a los asuntos que se plantean por primera vez ante el Consejo, la primera idea es que son muy diversos, diferenciándose negocios que se tramitan a iniciativa de las ciudades y villas de Castilla y otros por la de los particulares. Ciñéndonos exclusivamente, como ya hemos indicado, a los primeros, los clasificamos de la siguiente forma.

En primer lugar, las cuestiones *hacendísticas* están muy presentes en este memorial. En general se trata de peticiones de las ciudades y villa encaminadas a obtener por diferentes vías dinero para hacer frente a múltiples necesidades, algunas de ellas acuciantes, por lo que la inmensa mayoría de estos asuntos se entremezclan con las cuestiones que hoy llamaríamos gubernativas, algunas de las cuales veremos después, para las que se requiere el dinero solicitado. Así, encontramos reclamaciones de licencias para constituir censos sobre los propios, que fue una de los medios de financiación más utilizados, como la de la villa de "Almaçarron", que la solicitaba para tomar diez mil ducados a censo sobre sus propios para emplearlos "en pan ala cosecha para probeymiento de aquella villa", ya que no tenía ni pósito ni alhóndiga, y al no haber trigo se habían dejado de sembrar muchas heredades por lo que se estimaba que habría mucha necesidad durante todo el año [30]. También la villa de Fuentesaúco presentó diligencias referidas a la petición de licencia "para tomar a censo myll y qu*inient*os ducados para dar de comer a sesenta y quatro hombres de armas de la companya del conde de

[28] AHN, Consejos, Libro 1419.

[29] Se indica que el Consejo ordenó por provisión que Gallo trajese la cédula que se dio al citado Zabala. Además presentó el citado secretario un libramiento del Consejo para que le diese, de los maravedís de gastos de justicia, a doña Francisca Arnalte, que era la testamentaria y usufructuaria de los bienes del secretario Zabala, cien mil maravedís de que el monarca le hacía merced "por lo que sirbio este año de setentaenlas cosas de of*ici*º los quarenta myll q*ue* tenya de sal*ari*º ordinario y los sesenta myll de ayuda de costa no enbargante q*ue* no sirbio el d*ic*ho año enteramente". También presentó Gallo "una fee" firmada por el secretario Mármol por la que parecía que desde 1572 hasta 1576 se libraron y pagaron la secretario Zabala, además de "quarenta myll m*aravedi*s q*ue* tenya de sal*ari*º hordinario", "por las cosas que despachava de of*ici*º enel consejo sesenta myll m*aravedi*s de ayuda de costa en cada un año" (AHN, Consejos, Libro 1419).

[30] AHN, Consejos, Libro 1419. La petición fue hecha por Bedoya, que mostró poder para ello, y que presentó una información "hecha ante la Justiçia dela d*ic*ha villa sin probision del Consejo", en la que constaba que en ella "se padece gran necesidad y q*ue* se vende la libra de pan de çebada a siete maravedís y que en este año abra mayor necesidad por no aber sembrado los v*ezin*os dela d*ic*ha villa ningun trigo ni çebada por no lo tener", indicando también que convenía concederle la licencia por nueve o diez mil ducados para emplearlos "en pan" para la cosecha del año próximo y para hacer un pósito. Visto "por encomienda" del doctor Aguilera se mandó poner en consulta con el rey, figurando en el margen "Con su m*ajesta*d pa*ra* seis mil pa*ra* posito", por lo que la propuesta que se hacía era inferior en tres o cuatro mil ducados a los solicitados (AHN, Consejos, Libro 1419).

Buendia desde noviembre de 77" [31], necesitándose, por tanto, en este caso el dinero para el mantenimiento de un contingente militar. La construcción de obras públicas generaba cuantiosos gastos a los que con frecuencia las ciudades y villas no podían hacer frente con los escasos recursos de que disponían, viéndose obligadas en numerosas ocasiones a destinar cantidades de sus rentas a esos efectos. Así, en este memorial la villa de Madrigal indicaba que para "hazer una casa de ayuntamy*en*to y cárcel se le dio licencia para sacar dela rrenta deun monte propio suyo quatro çientos ducados los quales no an bastado para sea acabar la d*ic*ha obra", por lo que rogaba que se le prorrogase la licencia por el tiempo que el monarca estimase necesario "para poder sacar de d*ic*ha rrenta otros ducientos ducados mas para acabar la d*ic*ha obra" [32].

Otra preocupación habitual de las ciudades y villas, que se refleja en los memoriales de viernes y también en este que analizamos, eran las cuestiones relacionadas con el *mantenimiento del orden público*, para lo cual era usual que se necesitase dinero para pagar a las personas que estaban encargadas de esos menesteres. Esto le sucedía a la villa de Tarifa, que requería licencia para hacer "una dehesa del t*ermi*no pu*bli*co y comun y para arrendarla para sacar del arrendami*en*to della docientas y cinq*uen*ta myll m*aravedi*s que renta en cada un año para pagar mas de quinyentas y beynte myll m*aravedi*s que se dan alas guardas y atajadores y otras personas que entienden enla guarda y defensa de la d*ic*ha villa" [33].

---

31 AHN, Consejos, Libro 1419. De estas diligencias y del parecer de juez resultó que "no ay propios y que conbiene que se de esta licençia y q*ue* para pagar los rreditos se heche por sisa en los mantenymyentos lo q*ue* montaren los rreditos y que no se rreparta entre los v*ezin*os". Visto en Consejo por los señores Fuenmayor, Villafañe y Covarrubias se mandó poner en consulta con parecer, aunque no se dice cuál era. Anotación marginal: "Con su m*ajesta*d" (AHN, Consejos, Libro 1419).

32 AHN, Consejos, Libro 1419. Se dio provisión de diligencias, de las cuales y del parecer del juez resultó que era necesaria esa licencia para terminar las obras, puesto que de lo contrario "sera de ningund efecto lo hecho". Visto en el Consejo se mandó que se enviasen las cuentas de lo gastado y "rraçon de lo que rrenta esta yerba en cada un año y en quantos años se podran sacar lo que falta por gastar". Las cuentas fueron enviadas por la villa de Madrigal, y en ellas se mostraba que "sean dado al maestro quien se rremato la dicha obra çiento y treynta y quatro mil y seçientos y beynte y ocho m*aravedi*s para en quenta de quatrocientos y cinquenta ducados en que la d*ic*ha obra se rremato". Además también parecía por fe del escribano que después de rematada la obra "se dio nueva traça para hazer ciertas paredes q*ue* an de costar mas de lo que de antes estava traçado". Igualmente enviaban nueva información de que faltaba mucho para acabar dicha obra que "no se hara con trescientos y cinquenta ducados", y por fe del escribano que "unos años sea arrendado la yerba dela d*ic*ha dehesa en mill reales y otras vezes mas y otras menos y q*ue* este año no sea arrendado por que no a abido quien la arriende aunque sean hecho diligençias sobre ello". Visto en el Consejo se mandó llevar estas cuentas al señor fiscal para que las viese, el cual dijo que le parecía que estaban bien. De nuevo se vio en Consejo por los señores Fuenmayor, Juan Tomás, Liébana, don Íñigo de Cárdenas y Aguilera y se mandó poner en consulta con parecer de que se le prorrogase la licencia por tres años. Anotación marginal: "Con su m*ajesta*d" (AHN, Consejos, Libro 1419).

33 AHN, Consejos, Libro 1419. Se dio al respecto provisión de diligencias de las que resultó, y del parecer del juez, que en la villa había muchas guardas y atajadores "y otras personas de a pie y a caballo q*ue* entienden enla guarda y defensa della", a los que se les pagaba de salario cada año más de 520000 maravedís, teniendo la villa para sufragar este gasto tan solo 260000 maravedís, que se obtenían cada año de "ciertas rrentas y dehesas q*ue* para este hefecto estan diputadas". Por ello era conveniente que se

En este memorial también aparecen numerosas peticiones de ciudades y villas que versaban sobre diversos asuntos que hoy llamaríamos *gubernativos*, algunos de ellos con su correspondiente vertiente hacendística, ya que, como hemos mencionado, las necesidades económicas eran acuciantes y ciertos negocios requerían para su resolución la inversión de dinero.

En concreto, dos peticiones de licencias para poder utilizar arcabuces para defenderse de los destrozos causados por animales salvajes y de caza. Una por la villa del Viso, "que esta al pie del puerto de Sierra Morena" para que su vecinos pudiesen tener libremente arcabuces y ballestas "y tirar con ellos conpelota alos lobos y çorras y todo genero de caça mayor y menor" para evitar la destrucción de las cosechas y de los ganados [34]. La otra por la de Valencia del Ventoso, explicando Alonso Martín, en nombre de la referida villa, que por ser "los termynos dela d*ic*ha villa muy montuosos ay tanta caça mayor y menor que no la pueden rresistir", por lo que suplicaba que se diese a los vecinos de la villa licencia para que "puedan tirar con arcabuçes a qualquier genero de caça sin q*ue* las justiçias les molesten sobre ello" [35].

La preocupación de las ciudades y villas por tener dehesas apropiadas para el mantenimiento del ganado también está muy presente en este memorial. Así, el lugar de Malpartida, de la jurisdicción de Cáceres, presentó diligencias hechas por provisión del Consejo sobre que "por tener la dehesa voyal pequeña para el ganado delavor y aberse aumentado el lugar despues que se señalo esta dehesa" sería conveniente, por alcanzar ahora este lugar más de cuatrocientos vecinos, que de "un exido que tiene suyo propio para todos sus ganados acoten un pedazo del juntamente con la dehesa para q*ue* ella sea mayor" [36].

---

le diese la licencia solicitada para hacer la dehesa y arrendarla, ya que rentaría cada año 350 ó 400 ducados, y no se derivaría perjuicio para ningún vecino ni para el concejo, puesto que no "tiene aprovechamiento en el t*ermi*no donde se ha de haçer", dejando claro que esas guardas eran "muy forçosas y neçesarias porque de no las accer rresultaria gran daño y perjuyçio ala d*ic*ha villa y v*ezin*os porque los moros harian gra*n*des asaltos y rrebatos que de solo rrescate costaria en cada uno mas de dos mil ducados sin otros muy mayores daños e ynconbinyentes". Visto en el Consejo por los señores Fuenmayor, Juan Tomás, Liébana, don Íñigo Cárdenas y Aguilera se mandó poner en consulta con el parecer de que se hiciese esta dehesa y se arrendase por diez años. La anotación marginal: "Con su m*ajesta*d" (AHN, Consejos, Libro 1419).

34 AHN, Consejos, Libro 1419. La solicitud fue hecha por Cristóbal Pérez en nombre del concejo y vecinos de la villa citada, pero sin mostrar poder para ello. Fundamentaba su petición en que "los t*ermi*nos dela d*ic*ha villa son de muchos montes enlos quales se crian grande abundançia delobos y çorras q*ue* matan y destruyen los ganados mayores y menores y liebres y otra caça q*ue* destruyen los panes", siendo muy perjudicial para los citados vecinos. La nota que aparece al margen, "si mostrara poder Con su M*ajesta*d", indica que, siempre que el solicitante exhibiese que tenía poder para hacer esa petición en nombre de la villa, se elevaría a consulta del monarca (AHN, Consejos, Libro 1419).

35 AHN, Consejos, Libro 1419. La anotación marginal: "mostrando este poder /Con su m*ajesta*d" (AHN, Consejos, Libro 1419).

36 AHN, Consejos, Libro 1419. El juez opinaba lo mismo. Visto por los señores Fuenmayor, Juan Tomás y Liébana lo mandaron poner en consulta con parecer. Anotación marginal: "Con su m*ajesta*d" (AHN, Consejos, Libro 1419).

También la necesidad de aprovisionamiento de granos para el abastecimiento de las ciudades y villas, que en muchos casos implicaba la construcción de un pósito, se deja sentir en el memorial, como sucedió con la villa de Alhaurín, explicando Olivares, en nombre de ella, que poseía dos dehesas y que "la una dellas se llama la dehesa basca q*ue* de hordinario se solia senbrar ansi de pan como de otras senmyllas por ser tierra de trigo y que se acostumbraba a senbrar y (ilegible) despues que se poblo de cristianos la d*ic*ha villa y aun en tiempo que no lo hera". De igual modo exponía que un pósito de pan que tenía de hasta ochocientas fanegas, en tiempo de la rebelión de los moriscos de Granada se había gastado "de suerte que a lo presente no tiene sino ducientas hanegas enel". Demandaba que se le concediese licencia para que durante quince años se pudiera arar esa dehesa para que con lo que se obtuviere se pudiera hacer el pósito [37]. Tampoco faltan las solicitudes de permisos para la plantación de nuevas villas. Así, Andrés Solano, en nombre de Alhaurín, jurisdicción de Málaga, informaba de que "las viñas antiguas que se dieron alos q*ue* poblaron la villa las mas sean perdido por su antiguedad y aora los v*ezin*os no tienen viñas de que se puedan aprobechar a causa de estar la d*ic*ha villa enlas sierras del puerto que ba a Buezos y fortaleza dela Fuengirola", afirmando que "sin este aprobechamiento no pueden pasar mayormente por ser fatigado delos rrebatos dela costa con quien confinan". Requería se le otorgase licencia para que la villa pudiera plantar viñas "en un pedazo de tierras q*ue* se dize el Rincon de (ilegible) q*ue* alinda con las heredades dela d*ic*ha villa o en la p*ar*te q*ue* dize dela atalaya gorda asta en cantidad de dos myll aranҫadas porq*ue* al presente es de ningun aprobechamyento" [38].

La construcción de otros edificios públicos, además de los pósitos, como casas de ayuntamientos, cárceles, etc., también está presente en este memorial. En concreto, tenemos noticias, a propósito de la petición de una de las personas que se había encargado de ello, de la edificación de las casas de ayuntamiento de Valladolid. En concreto, el oidor de la Chancillería de Valladolid, Pedro Enríquez, hizo relación al Consejo explicando que "se abia ocupado en la reedificacion y traça delas casas de Vall*adoli*d cerca de quatro años y cinco meses excepto medio año que don P*edr*o de Castilla se abia ocupado en la d*ic*ha traça y que en todo el d*ic*ho tiempo no se le abia hecho m*erce*d alguna como se fizo al licen*cia*do Ximenes Ortiz y al d*ic*ho P*edr*o de Castilla", por lo que solicitó que se le hiciese alguna [39].

---

37 AHN, Consejos, Libro 1419. Presentaba el acuerdo del Consejo pidiendo la licencia, pero sin que figurase por qué tiempo. No hay diligencias hechas por provisión del Consejo. Anotación marginal: "no a lugar" (AHN, Consejos, Libro 1419).

38 AHN, Consejos, Libro 1419. La anotación marginal: "diligencias y hagalas el corregidor de malaga" (AHN, Consejos, Libro 1419).

39 AHN, Consejos, Libro 1419. Se requirió al respecto información al presidente de la Chancillería de Valladolid, y al corregidor y ayuntamiento de la ciudad. El presidente envió una relación en la que

Los bosques, montes y la leña obtenida de los mismos tenía gran importancia en la vida cotidiana de las ciudades y villas y en la de sus habitantes, por lo que su corta y tala eran actuaciones muy vigiladas, siendo en cualquier caso habituales los problemas que se planteaban al respecto, como los que surgieron entre Andújar y el lugar de Villanueva de su jurisdicción sobre la venta de la leña procedente de los montes de ese lugar. En concreto, a Villanueva se le dieron "probisiones carta y sobrecarta para que la ciudad no bendiese ni arrendase la leña delos montes y dehesas comunes sin licencia del Consejo", y al no respetarlas se proveyó por el Consejo un Auto de 1575, en el que se mandó dar una provisión para que la justicia lo cumpliese "con aperçibymyento que se ynbiaria persona de esta corte" en el caso de no hacerlo así [40].

Fueron igualmente muy numerosos en los memoriales de viernes los asuntos relacionados con *la organización y administración de la justicia*. En este memorial en particular se recogen diversas cuestiones judiciales. En concreto, hay una petición del lugar de Malpartida, perteneciente a la jurisdicción de la villa de Cáceres, en la que solicitaba "se aumente la juridicion alos alcaldes hordinarios de cien m*aravedi*s *que* tienen hasta

exponía que "por tres años y ocho meses q*ue* el licen*cia*$^{do}$ Ximenes Ortiz se ocupo en la d*ic*ha traça y por lo que se ocupo enel d*ic*ho tiempo enel rescibimyento dela Reyna doña Ana se le hizo m*erce*d de un suelo de una casa en la d*ic*ha villa a donde dizen la redondez en que estaba començada una casa que podia baler diez o doze myll m*aravedi*s de censo en cada un año con que pagase lo edificado", y respecto al licenciado Pedro de Castilla, que por los dos años aproximadamente en que se ocupó de esta construcción a petición del ayuntamiento de la villa, se le hizo la merced de "trescientos ducados y de un suelo de casas ala lonja q*ue* dizen baldra ducientos ducados", afirmado que don Pedro Enríquez se había encargado de esta tarea poco más o menos cuatro años, sin que se le hubiera hecho merced alguna. El parecer del corregidor y ayuntamiento de Valladolid era similar, salvo que afirmaban que se había ocupado en la traza don Pedro Enríquez solo tres años, "q*ue* fue el tiempo q*ue* el d*ic*ho don don P*edr*$^{o}$ de Castilla estuvo en esta villa en las Cortes, y desde nuebe de octubre de 76 asta el presente". La anotación marginal: "los mesmos q*ue* informaro*n* informe*n* q*ue* se le dara y de donde" (AHN, Consejos, Libro 1419).

[40] AHN, Consejos, Libro 1419. La ciudad, antes de que se despachase la provisión, suplicó contra el Auto explicando que se debía revocar porque "las dehesas que abian arrendado abia sido con licençia se su m$^{+}$ para pagar ciertas deudas forçosas", presentado dos cédulas que lo probaban. Una de ellas del Consejo de Hacienda del año 1573, en la que se determinaba que la ciudad pudiese arrendar cualesquiera dehesas y aprovechamientos suyos "en que nadie tuviese aprovechamiento" para pagar 3800 ducados para consumir dos oficios de fieles ejecutores y dos regidores perpetuos. La otra, de octubre de 1574, para que "por tres años que corriesen desde el año de 75 pudiesen arrendar la yerba y bellota dela dehesa de Chaparral para pagar cinco myll y tantos ducados con que sirbieron por razon de ciertos situados de colmenas y dehesas que se abian mandado perpetuar". No obstante esas cédulas, se despachó Auto ordenando que se diese provisión para que se cumplieran las anteriores dadas en cuanto a la dehesa de Chaparrales. Esta provisión se despachó y notificó a la ciudad, de la cual suplicó afirmando que en la primera provisión no se trataba de la dehesa citada. Y visto en el Consejo mandó por marzo de 1575 dar provisión para que la ciudad "todavía cumpla las dadas con apercibimiento". Pero ahora el lugar de Villanueva indicaba que debiendo Mármol despachar esta provisión no lo hacía diciendo que "ay cosa en contrario". Se vio otra vez en el Consejo por los señores Villafañe, Rodrigo Gazol, Aguilera y don Lope, los cuales mandaron poner en consulta "con relación delo que sobresto ynformare mármol". El citado Mármol indicó que "el señor presidente por el tiempo q*ue* se probeyo el auto ultimo le mando que no despachase pro*bisi*$^{on}$ del auto y …dele diese testimonio de como los papeles quedaban en su poder porque su m$^{+}$ lo abia ynbiado a mandar q*ue* por entonçes no se tratase deste neg*oci*$^{o}$". La resolución marginal: "Con su m*ajesta*$^{d}$ p*ara* q*ue* de licencia pa*ra* que se despache" (AHN, Consejos, Libro 1419).

quatrocientos". El corregidor de la villa hizo las oportunas diligencias, y de la información recibida de Malpartida resultaba que era un lugar "grande de mas de quatrocientos v*ezin*os y q*ue* esta a dos leguas dela dicha villa y q*ue* es camyno muy peligroso por aver en medio un monte y un arroyo y que los alcaldes hordinarios no tienen mas de cien m*aravedi*s de juridicion y q*ue* algunas vezes los v*ezin*os del d*ic*ho lugar quando les deven cosa de poca quantia lo dexan antes perder q*ue* yr sobre ello a Caçeres por el daño y costas que seles rrecrecen". Todo ello, según esta información, se podría evitar incrementando la jurisdicción de los alcaldes de Malpartida hasta los cuatrocientos maravedís [41]. También se recogen en este memorial los conflictos jurisdiccionales en una villa de señorío entre los alcaldes ordinarios y el alcalde mayor nombrado por el señor. En concreto, el procurador síndico de la villa de Torrejón de Velasco informó que el conde de Puñoenrostro "nonbro por al*ca*ld*e* mayor de aquella villa y condado al licen*cia*do Soto de Salazar al qual dio facultad y poder para que tome y adboque ensi el conosçimyento delas causas de que conoçieren los al*ca*ld*es* hordinarios tyniendo como tiene juridiçion alta y baxa pribatiba sin que jamas el conde ni sus al*ca*ld*es* mayores les ayan tomado ny adbocado asi nyngunas causas". Por ello suplicaba que se ordenase al citado alcalde mayor que dejara a los ordinarios usar libremente sus oficios sin advocar para sí las causas [42]. Igualmente quedaron reflejados en este memorial los problemas que se planteaban, de nuevo en Malpartida, de la jurisdicción de Cáceres, sobre la forma de las ejecuciones practicadas los alguaciles cacereños. En concreto, Cristóbal Pérez, en nombre de Malpartida, explicaba que "cuando los alguaçiles dela villa ban al lugar a hacer execuçiones escriben y asientan los autos delas ex*ecuçi*ones alas espaldas delos mandamientos sinplemente sin autoridad de el escribano". Solicitaba que en adelante los escribiesen ante dicho escribano del lugar "y que los que deotra manera se hiçiesen fuesen ningunos" [43].

---

41 Sin embargo, la villa de Cáceres contradijo estas afirmaciones probando que el camino a Malpartida era bueno, que el monte era muy pequeño y claro y el arroyo "es de manera que nadie se puede detener por su causa", no sabiendo los testigos presentados que en ese camino hubiera ocurrido ningún desastre. Por su parte, el corregidor en su parecer afirmaba *que* "aunquel d*ic*ho camino no es peligroso los v*ezin*os del d*ic*ho lugar y especialm*en*te biudas y huefanos son bexados y molestados enser llevados a la d*ic*ha villa por poca quantia y especialm*en*te en tiempo de sementera y otras labores", sugiriendo que para remediar estos y otros problemas se podría dar licencia a los alcaldes para "conocer asta en cantidad de trecientos m*aravedi*s porq*ue* desto no puede benir perjuicio a tercero alg*un*o". Visto en Consejo por los señores Fuenmayor, Juan Tomás, Rodrigo Gazol, don Íñigo de Cárdenas y (ilegible) se mandó poner en consulta con parecer. La resolución marginal: "Con su m*ajesta*d hasta iii m*aravedi*s" (AHN, Consejos, Libro 1419).

42 AHN, Consejos, Libro 1419. Se presentó al efecto un poder otorgado por el conde al alcalde mayor en que le daba "poder para usar y exercer el d*ic*ho of*ici*o y q*ue* pueda sentenciar y determynar qualesquier causas çebiles y crimynales y las pueda adbocar y adboque asi en todo el d*ic*ho estado asi de pedimyento de parte como de of*ici*o". Visto por encomienda del licenciado Contreras se mandó poner en consulta. La anotación marginal: "El conde no ponga esta clausula en el no*m*bramy*en*to de alcalde mayor /o/ inbie la causa y razo*n*" (AHN, Consejos, Libro 1419).

43 AHN, Consejos, Libro 1419. Se mandó que informase al respecto el corregidor de Cáceres, el cual contestó que sería conveniente que se hicieren esos autos ante el escribano del lugar, ya que con esta

Asimismo se reflejan en este memorial dificultades con los alcaldes de sacas, como los acontecidos en los lugares del sesmo de Ribatajada y "ciertos lugares del suelo de Cuenca", que reclamaban licencia para que "se renueben y señalen los limytes y mojones que estan por dibision de las doze leguas del Reyno de Aragon con Castilla porq*ue* no estan claros los juezes de sacas an proçedido contra muchos v*ezin*os destos lugares q*ue* no an registrado sus ganados diciendo q*ue* son dentro de las doze leguas" [44]. Los escribanos de sacas también planteaban conflictos, como sucedió con los escribanos mayores de sacas de los obispados de Osma, Siguënza, Calahorra y Cuenca, manifestando Cartagena en su nombre, que "por ser los tiempos tan esteriles y los d*erech*os del arançel delos *e*scrivanos de sacas muy pocos nose pueden sustentar sino exçediendo enel llevar de los d*erech*os", añadiendo que "porque tienen mas trabajo q*ue* los *e*scrivanos del n*umer*o y hacen algunas cosas de su of*ici*o de balde", exigían que el nuevo arancel de los escribanos del número y reales "se entienda con ellos y q*ue* puedan llevar enteramente los d*erech*os como los lleban todos los escribanos del Reyno" [45].

Aparece del mismo modo una solicitud de una villa de señorío para que el Consejo nombrase alcalde mayor al no haberlo hecho el titular del mismo que se iba a cumplir destierro. En concreto, la villa de Nava de Morquende exponía que, aunque "pidió a don enrrique de Abila que dexase en la dicha villa un alcalde mayor y persona que tubiese su poder para que tomase rresidencia y ante quien fuesen las apelaciones y confirmasen el nombramyento de los al*ca*ld*e*s y oficiales q*ue* la villa nombrasen", no lo hizo, por lo que instaba al Consejo que "por escusar esta confusión se mandase prober al*ca*ld*e* mayor para la governaçion dela d*ic*ha villa e su tierra y q*ue* enel entretanto se mandase elegir y confirmar los oficiales que por el concejo estaban nonbrados" [46].

Finalmente, también figuran otros asuntos relativos a alguna de las fases de tramitación de pleitos en los que una o las dos partes contendientes son ciudades o villas. En este caso, el presidente y oidores de la chancillería de Granada explicaban que "en esa audi*enci*a se tratan pleitos entre el duque de Alcala y la ciudad Sevy*ll*a y el fiscal dela dicha

medida "çesaran muchos ynconbinientes que de hacerse lo contrario se podrían seguir". Visto por encomienda de don Lope de Guzmán se mandó poner en consulta. Anotación marginal: "Dese provision para esto conforme al parecer del corregi*d*or" (AHN, Consejos, Libro 1419).

44 AHN, Consejos, Libro 1419. Pedían que el alcalde de sacas les devolviera las penas que les había impuesto. La anotación marginal: "informen los alcaldes de sacas" (AHN, Consejos, Libro 1419).

45 AHN, Consejos, Libro 1419. La anotación marginal: "guarden las leyes" (AHN, Consejos, Libro 1419).

46 AHN, Consejos, Libro 1419. Visto en el Consejo se ordenó que informase la justicia y regimiento de la villa, los cuales afirmaron que "al tiempo q*ue* don Enrrique de abila salio de aquella villa a cumplir su destierro enella nyen otra parte no dexo al*ca*ld*e* mayor ny persona q*ue* eligiese los oficiales nonbrados porel conçejo ny conosciese en grado de apelación ny a quien se acudiese con el nonbramiento y a mas de ocho años q*ue* no se toma rresidencia y a esta causa no ay personas desocupadas en quien se haga eleçion de oficiales". Se presentó la elección hecha para el presente año delos oficiales de la villa y tierra. La nota marginal: "informe el corregi*do*r de avila con su parecer" (AHN, Consejos, Libro 1419).

audiencia y el fiscal que salio ala causa sobre cierta agua q*ue* el dicho duque pretende llevar a una guerta suya de la que bien por los caños de Carmona". Añadían que "estando determynados de revista sobre enel entretanto q*ue* el duq*ue* pidio se presento una cedula desu ma+ en que manda q*ue* antes que se determinase sobre enel entretanto fuese uno de los juezes aber por vista de ojo el sitio y caños dela d*ic*ha agua", de manera que hasta que se hubiese visto y hecho relación a los jueces y se consultara con el rey no se determinase [47].

Los asuntos referidos a la *organización institucional* de las ciudades y villas también son abundantes en este memorial.

En concreto, aparecen recogidos problemas relativos a la consunción de oficios concejiles perpetuos o acrecentados, lógicamente con una vertiente hacendística, puesto que era necesario disponer de dinero para pagar a sus titulares el valor de los oficios que habían de consumirse. Así, la villa de Montemolín demandaba licencia para consumir cinco oficios de regimientos perpetuos "pagando alos dueños el dinero que les costaron delos propios dela d*ic*ha villa para que de aqui adelante sean añales los d*ic*hos oficios como de antes lo heran" [48]. Similar reclamación, pero referida a los procuradores, se hizo por Pedro Alonso, en nombre de la villa de Villaviciosa, explicando que "a la ciudad de Obiedo e prinçipado se dio probision ynserto el cap*itul*o de Cortes para consumyr los ofiçios de procuradores que abia en ella y su prinçipado y q*ue* el balor dellos se hechase por sisa en los mantenymyentos que en ella se bendiesen y su obispado". En virtud de esa provisión el corregidor repartió a la villa ochenta mil maravedís para que "los hechase por sisa" en los citados mantenimientos, pero al

47 AHN, Consejos, Libro 1419. Continuaban explicando que al tiempo que se presentó esa cédula estaba ya determinado el pleito y llevado la ciudad ejecutoria. Se presentó otra cedula del rey en la que se mandaba que "se biese y determinase el pleyto por los juezes de dos salas". Por el fiscal se mostró otra cédula en la que se ordenaba que "los juezes ante quien pende el pleyto o los que dellos pareçiere bayan a ber por Bista de ojos la diferençia sobre que se litiga para q*ue* mejor se pueda determynar justiçia". Estando visto el pleito por seis jueces de dos salas conforme mandaba una de las anteriores cédulas, el fiscal pidió que esos jueces fueren a ver el agua como se ordenaba en la cédula. Se hizo relación en el acuerdo "y platicado pareçio hacerse ansi". La nota marginal: "Con su m*ajesta*d q*ue* baya un oidor y vaya tambi*en* el fiscal siel quysiere" (AHN, Consejos, Libro 1419).

48 AHN, Consejos, Libro 1419. El alcalde mayor de esta villa hizo diligencias de las que resultó que "los quatro delos d*ic*hos cinco regidores que se hallaron enel conçejo avierto que sobre ello se hizo botaron que se consumyesen los d*ic*hos ofiçios pagandoles su dinero y que fuesen anales como de antes lo solian ser". Sin embargo, el otro regidor, él solo ante el alcalde mayor, mantuvo otra postura argumentando que "no conbenya que se consumyesen porque no azian agrabios antes tenyan el pueblo mejor gobernado que los anales". Además, el juez en su informe estimaba que sería conveniente a la villa y sus vecinos consumir dichos regimientos, pagándoles a cada uno lo que les costaron, doscientos ducados, arrendando la villa para ello "parte de la yerba q*ue* tiene en sus montes y dehesas q*ue* sea arrendado otras vezes para cosas no tan nescesarias". Esta medida sería muy beneficiosa porque esos regidores perpetuos eran muy perjudiciales para la villa y sus vecinos, puesto que comían "con sus ganados panes y biñas y aprobechandose de los montes y propios del concejo sin que por ello ayan sido castigados", añadiendo que "tienen el d*ic*ho concejo mal rregido y governado y muy revuelto". Visto en Consejo por los señores Villafañe, Rodrigo Gazol, Aguilera y don Lope se mandó poner en consulta con parecer. La resolución marginal: "Con su m*ajesta*d solo lo del consumirse" (AHN, Consejos, Libro 1419).

comprobar que era muy perjudicial esa sisa "le parecio que seria mas conbenyente repartillos entre los v*ezin*os della y su concejo porque corrian otras sisas sobre los d*ic*hos mantenymyentos". Rogaba Pedro Alonso se le concediera licencia para repartir esos ochenta mil maravedís entre los vecinos de la villa y su concejo [49].

Las peticiones de que se prorrogue el mandato de algún oficio concejil figuran asimismo en este memorial, como acaeció en Palencia, informando Carrión, en nombre de ciertos vecinos palentinos, que "en cada un año por probision del Consejo se helige un sindico con ella", y que en el año 1577 se nombró a Hernando Vizcaino de Loyola y, como a primeros de marzo de este año se cumple un año y tiene "començados muchos pleytos en esta corte y en chançilleria de ball*adoli*d y antel corregidor contra los rregidores dela d*ic*ha ciudad de mucha ynportançia para la rrepublica", solicitaba que se prorrogase el nombramiento de procurador síndico por dos o tres años más para que "pueda feneçer y acabar los d*ic*hos pleytos por estar enterado dellos" [50].

En otras ocasiones las reclamaciones se referían al incremento del salario de alguno de los oficios que integraban el gobierno municipal, con las consiguientes repercusiones en las haciendas de las ciudades y villas. Esto sucedió con los regidores de Arévalo, exponiendo el regidor Diego de la Cárcel, en su nombre y en el de los demás de esta villa, que cada año se les abonaba a cada uno de salario 600 maravedís de los propios de la villa y tierra, afirmando que este salario "es poco conforme al trabajo q*ue* tienen porque la villa es de mas de myll v*ezin*os y la tierra de mas de siete myll porque son ochenta lugares", por lo que suplicaba que "porque enlas villas comarcanas q*ue* son Madrigal e Olmedo q*ue* tienen misma y menos vezindad e gobernaçion se dan mayores salarios alos rregidores de ellas seles de otro tanto sal*ari*o como aellos pues no es de menos calidad q*ue* las otras villas" [51].

Igualmente, Fructuoso López, en nombre de Burgos, sin mostrar su poder, declaraba que la ciudad "tiene muchos pleytos de mucha importançia enesta corte y en otras partes y a causa de no se dar salarios bastantes alas personas q*ue* an de seguir los d*ic*hos negocios no ay quien quiera salir a ellos por cuya causa la d*ic*ha Rep*ubli*ca resçibe gran daño", por lo que exigía se le otorgare licencia al concejo y regimiento de esta ciudad para que "si ynbiaren

49 AHN, Consejos, Libro 1419. Para ello presentó un traslado de la provisión con el capítulo inserto y el mandamiento del corregidor que, en virtud de esta provisión, había dado para echar la citada sisa. Visto por encomienda del señor Rodrigo Vázquez se mandó poner en consulta "con parecer que se le de la licencia que piden". La anotación marginal: "hagase por rrepartimy*en*to como los pide*n*" (AHN, Consejos, Libro 1419).

50 AHN, Consejos, Libro 1419. Presentó una comisión de prorrogación que se dio a ciertos particulares de la villa de Osuna. Visto por encomienda del señor don Íñigo de Cárdenas se mandó poner en consulta. La nota marginal: "diligencias" (AHN, Consejos, Libro 1419).

51 AHN, Consejos, Libro 1419. La nota marginal: "no alugar" (AHN, Consejos, Libro 1419).

alguna p*er*sona de su corregimy*en*^to^ alos dichos negocios de los puertos alla le puedan dar dos ducados de sal*ari*^o^ en cada un dia y delos puertos aca tres ducados" [52].

También Hermosilla, en nombre de la villa de Morón, explicaba que por una provisión se mandó que al síndico de esa villa se le pagase de salario ocho mil maravedís anuales y cuando "saliese fuera a negocios" ocho reales cada día de los que se ocupase del asunto. Asimismo señalaba que el síndico actual "tiene por su sostituto" en Granada a Marcos García de Morón, al que le daba quince reales de salario cada día, "y pretende de dar el mysmo salario a qualquier p*er*sona q*ue* ynbiare a esta corte o ala d*ic*ha audiencia o a otras partes no lo pudiendo hazer porque no pudiendo el principal llebar mas que ocho r*eale*^s^ no es justo q*ue* a sus sostitutos se les de mas ny a un tanto porque por dalles tan excesibos salarios buscan muchos pleitos". Solicitaba que se concediese provisión para que la persona que sustituyera al procurador síndico en esta Corte o en otro lugar "no pueda llebar mas salario q*ue* el sindico"[53].

Por último, también figura en este memorial un asunto referido a *las relaciones comerciales con otros reinos*. En concreto, el secretario de la reina de Inglaterra envió un memorial al rey haciendo relación que "haviendo usado y guardado enel señorio de Bizcaya q*ue* manyfestando los mercaderes ingleses las mercaderias que traen a aquella costa y dando fianzas q*ue* el dinero que procediere dellas lo emplearan para rretorno en mercaderias licitas", añadiendo que haciéndose así se cumplían con las leyes del reino. Pero desde hace veinte años -continuaba dicho memorial-, contradiciendo lo anterior, las justicias del señorío "les molestan diciendo que manyfiesten el dinero que ban haciendo a fin de (ilegible)". Por ello pedían que se mandare proveer para que "los mercaderes súbditos de la rreyna de Inglaterra sean bien tratados en la costa de bizcaya" [54].

---

52 AHN, Consejos, Libro 1419. La anotación marginal: "no alugar" (AHN, Consejos, Libro 1419).

53 AHN, Consejos, Libro 1419. Presentó un traslado de una provisión por la que se mandaba al concejo de la villa de Morón que el salario que diesen al síndico fuese de ocho mil maravedís cada año y de ocho reales al día cuando saliese fuera a realizar negocios "non embargante que asta allí se le ubiese dado mas". Visto por encomienda del señor Luis Tello se mandó poner en consulta. La nota marginal: "se de probisio*n* para q*ue* el salario q*ue* el señala sea moderado y no esceda delos ocho r*eale*s" (AHN, Consejos, Libro 1419).

54 AHN, Consejos, Libro 1419. Con esta petición envió el secretario Zayas al licenciado Fuenmayor un billete en el que indicaba que lo había visto Su Majestad y había mandado que se tratase en Consejo la respuesta que se podría dar, porque, aunque el secretario de la reina había partido, dejó un hombre que lo solicitase. Se vio por el Consejo y se remitió a consulta. También pedía que se juntase con "lo demás (documentos) que sobrello abia". En concreto, se adjuntó un memorial que habían presentado los mercaderes ingleses al rey el 18 de marzo de 1577. En un capítulo del mismo se hacía una petición similar a lo arriba expuesto, "y a esta cap*itul*^o^ dela letra del s*eñ*^or^ licen*cia*^do^ Fuenmayor se probeyo que mandaran a las justiçias q*ue* guardando los d*ic*hos mercaderes las leyes no se les haga agrabio". En otro capítulo de ese memorial se determinaba que "las justiçias no les daban crédito a sus (ilegible) en los contratos que hacen con españoles diciendo que no son Cristianos" (se proveyó lo mismo). En otro capítulo se indicaba que "en la villa de San Sebastian les quitaban las armas ordinarias prendiendolos y penandolos haviendolas traido siempre en ella y en otras partes" (se proveyó que se guardasen con los ingleses las leyes de estos reinos como con los naturales). En otro capítulo se señalaba que "no les

dexaban andar por las murallas de san Sebastian y otros lugares publicos porque se haçia nobedad" (se proveyó que venida al (ilegible) del corregidor de Guipuzcoa "se provera como no les hagan agrabio"). Se añada que abajo de este mismo memorial, con la letra del presidente Cobarruvias, había un decreto que ordenaba que "en cuanto alos entierros y baptismos se escribira a los perlados q*ue* no les hagan en esto agrabio alguno a los ingleses". Se advertía de que la relación del corregidor de la provincia no se juntaba en estos recaudos. Aparecen las siguientes notas marginales: al primer capitulo citado: "dese probision desto"; al segundo: "lo mesmo"; al tercero: "desto se de provision"; al siguiente: "dese probision pa*ra* que en esto informe el corregidor"; y en relación con el decreto de Cobarrubias: "escrivase esto alos perlados" (AHN, Consejos, Libro 1419).

# Los monjes acemetas y la incomunicación por custodia de los legados de Félix III (II) de Roma en Constantinopla (483-485)

# The akoimetoi monks and the incommunication for custody of the legacies of Felix III (II) of Rome in Constantinople (483-485)

**Margarita Vallejo Girvés**[*]
Universidad de Alcalá, España

***Resumen***

El apoyo del patriarca Acacio de Constantinopla a Pedro Mongo de Alejandría y la proclamación del *Henotikon* por el emperador Zenón provocaron el llamado "cisma acaciano". En los primeros años del mismo, Félix III (II) de Roma envió a Constantinopla varias legaciones para intentar reconducir la situación. Sin embargo, los legados fueron incomunicados al llegar a aquella ciudad por Zenón y Acacio; se les arrebataron los documentos que portaban y se les impidió tener contacto con los monjes acemetas, partidarios de la propuesta. Este artículo pretende estudiar los pormenores de la incomunicación de los diversos legados, las razones que tuvieron Zenón y Acacio, la actitud de los acemetas ante las mismas y las decisiones tomadas por Félix III (II).

**Palabras clave:** Cisma Acaciano; Legados; Custodia; Incomunicación.

***Abstract***

The support given by Patriarch Acacius of Constantinople to Peter Mongus of Alexandria and the proclamation of *Henotikon* by the emperor Zeno provoked the so-called "Acacian Schism". In the first years of it, Felix III (II) of Rome sent to Constantinople several legations to redirect the situation. However, the legacies were cut off when they arrived in that city by Zeno and Acacius; the documents they carried were taken from them and they were prevented from having contact with the akoimetoi monks, supporters of the papal proposal. This paper aims to study the details of the incommunication of the different legacies, the reasons that led to Zeno and Acacius, the attitude of the akoimetoi monks before them and the decisions taken by Felix III (II).

**Keywords:** Acacian Schism; Embasyes; Custody; Incomunication.

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, España. Email: margarita.vallejo@uah.es Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación "Contextos históricos de aplicación de las penas de reclusión en el Mediterráneo Oriental (siglos V-VII): Casuística y legislación" (HAR2014-52744-P).

El período que transcurre entre el 482 y el 485, en los que coincidieron los mandatos de Zenón al frente del Imperio Romano de Oriente, de Acacio en la sede patriarcal de Constantinopla y de Félix III (II)[1] en la romana, es trascendental para comprender adecuadamente el primer período de lo que se ha venido en llamar "separación de caminos" entre las cristiandades oriental y occidental de la tardoantigüedad. En el curso de esos años va a surgir y, lo que es más importante, se va a consolidar el primer cisma de la cristiandad, el llamado "cisma acaciano". Comparado con otros cismas, su duración no fue muy larga, unos treinta y cinco años, puesto que todo comenzó a solucionarse en 518; sin embargo, sus efectos fueron muy notables durante largos decenios[2].

En los años 482-483, el emperador Zenón y el patriarca Acacio tomaron una serie de decisiones destinadas fundamentalmente a conseguir tranquilidad "teológica" en los territorios imperiales miafisitas; entre ellas encontramos, por un lado, la proclamación del *Henotikon* o "Edicto de Unión" y, por otro, el sostenimiento de Pedro Mongo como obispo de Alejandría, en contra de la opinión de Félix III (II) de Roma, quien consideraba que el obispo legítimo era el calcedonense Juan Talaia. No es éste el lugar para tratar con detalle de ambos asuntos, pero es necesario dejar apuntados ciertos hechos para comprender adecuadamente las razones por las cuales los legados pontificios tuvieron una relación tan compleja con los monjes acemetas de Constantinopla.

Con el *Henotikon*, inspirado, entre otros, por Acacio y aceptado por el emperador Zenón, ambos se apartaban de lo aprobado en el concilio de Calcedonia, rechazado por la comunidad miafisita imperial pero defendido a ultranza por la occidental y por amplios

1 Félix II está considerado un antipapa (*vid.* P. Marone, "Felice II antipapa", A. di Berardino dir., *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana*, II, Genova-Milano 2007, 1927). Por esa razón el Félix que nos interesa aparece en ocasiones con el numeral II y en ocasiones con el III; nosotros hemos optado por la fórmula habitual, esto es, III (II). Sobre éste *vid.* M. Spinelli, "Felice III (II) papa (493-492)", *Ibid.*, 1928.

2 La bibliografía sobre el cisma acaciano es amplísima, por lo que vamos a citar alguna de la consideramos más importante, sin menoscabo de que hagamos referencia particular a estas u otras en notas posteriores. Así, por ejemplo, Schwartz, E., *Publizistiche Sammlungen zum Acacianischen Schisma*. Munich, 1934, *passim*; Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1979², pp. 144-199; Grillmeier, A.,*Christ in Christian Tradition. Volume Two. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part. One. Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reing of Justin*, trad. ing. Atlanta, 1987, *passim*; Blaudeau, Ph., *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Roma 2006, *passim;* P. Allen & B. Neil, *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE). A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Leiden-Boston, 2013, pp. 107-111; Kosiński, R., *The Emperor Zeno. Religion and Politics,* Cracow 2010, 177-201; J. M. Kötter, *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484-519) als Kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Stuttgart, 2013, *passim*.

círculos de las áreas grecoparlantes del Imperio[3]. Lógicamente, tal decisión de Zenón fue absolutamente rechazada por Roma y por sus afectos.

No obstante, la irritación de Roma ya se había manifestado al conocer las decisiones tomadas por Acacio y Zenón respecto a la titularidad del obispado de Alejandría, que mencionaremos brevemente para posibilitar la mejor comprensión del asunto que nos interesa tratar.

Desde los años cincuenta del siglo V, la sucesión en el episcopado alejandrino había sido todo menos tranquila. Al miafisita Dioscoro, que fue depuesto y exiliado por el emperador Marciano y que falleció en el exilio, le sucedió el calcedonense Proterio, que logró mantenerse en el episcopado gracias al apoyo de la guarnición imperial de la ciudad pero a quien, finalmente, la multitud miafisita linchó y asesinó. Ésta eligió como obispo a Timoteo Eluro, a quien el emperador León I, calcedonense, depuso y exilió, siendo nombrado en su lugar el monje alejandrino Timoteo Salofaciolo, de la misma tendencia que el emperador.

Timoteo Salofaciolo se mantuvo como obispo de Alejandría hasta que Basilisco usurpó, entre 474-476, el trono a Zenón, sucesor de León I. El usurpador decidió el retorno de Timoteo Eluro a la sede de Alejandría y la deposición de Timoteo Salofaciolo, quien fue confiado –o se autoconfinó, pues las fuentes discrepan- en su monasterio del distrito alejandrino de Canopo. Tras el fallecimiento del miafisita Timoteo Eluro en 477 y, ya recuperado el trono, Zenón repuso a Timoteo Salofaciolo como obispo de Alejandría, en el que se mantuvo hasta 482. Sin embargo, tras la muerte de Timoteo Eluro la actuación de las dos principales comunidades cristianas de Alejandría tomó una nueva dirección, pues la miafisita no aceptó la decisión imperial y eligió a otro obispo, Pedro Mongo, quien inmediatamente fue perseguido por las autoridades imperiales. Al contrario que sus antecesores miafisitas, que al ser depuestos aceptaron el exilio, Pedro Mongo escapó y permaneció oculto en la ciudad de Alejandría –apoyado por los integrantes de la comunidad miafisita- hasta el año 483. Durante todos esos años, dirigió, oculta pero abiertamente, a la comunidad miafisita, consolidando así la integridad de la misma.

Por supuesto que Timoteo Salofaciolo presentó continuamente quejas ante Zenón y Acacio por la actitud y actuación en Alejandría de Pedro Mongo, pero aunque esas quejas fueron reconocidas como justas, ninguna actuación se materializó con el apresamiento y exilio de Pedro Mongo. El alejandrino también mostró su irritación ante Félix III (II), quien intentó,

[3] Evagr., *HE* III, 14. Sobre el mismo, *vid.* Frend, W. H. C., *The Rise*, cit., pp. 174-183.

infructuosamente, que la situación revirtiera a favor de la comunidad calcedonense de aquella ciudad egipcia.

Sin embargo, la elección del calcedonense Juan Talaia como sucesor de Timoteo Salofaciolo va a conformar un panorama totalmente diferente al que veníamos teniendo hasta ahora, tanto que va a ser una de las razones que va a abocar al cisma en la cristiandad[4].

Las razones de la caída en desgracia de Juan Talaia ante Acacio y Zenón son diversas según las fuentes que leamos; entre ellas encontramos que había incumplido una promesa previa hecha ante Zenón de que rechazaría el episcopado si le era propuesto por su comunidad, su error al no enviar su carta sinodal a Acacio en primer lugar o su amistad con Illus, el general isaurio enemigo entonces de Zenón. Ello y la creciente influencia sobre Zenón de los pequeños pero activos círculos miafisitas de Constantinopla llevaron a la deposición de Juan Talaia quien, ante la amenaza de su destierro, huyó de Alejandría. Finalmente arribó a Roma, donde presentó una apelación ante Félix III (II) en favor de su causa[5].

Simultáneamente, las relaciones entre Acacio, Zenón y Pedro Mongo mejoraron sensiblemente al aceptar este último el *Henotikon*, lo que conllevó su proclamación oficial como patriarca de Alejandría y su reconocimiento como tal por los dos primeros[6]. La suscripción por Pedro Mongo del *Henotikon* no agradó a todos sus seguidores en Egipto, pues los más radicales consideraban que lo que se decía en aquel edicto no era suficientemente favorable a los postulados teológicos que defendían, pero Pedro Mongo supo, mediante una serie de decisiones en las que no nos podemos detener, gobernar la sede alejandrina sin excesivos problemas[7]. Sin embargo, a los ojos de Roma, Pedro Mongo era un hereje y un

---

4 Son numerosas las fuentes que, además, con distinta perspectiva y posicionamiento, mencionan todos o cada uno de esos episodios; entre ellas, podemos mencionar a Theod. Lect., *HE* 420-424; *Gest. de nom. Acac.* 16-23; Lib., *Brev.* 16; Vict. Tun., *Chron. ad a.* 444-480; Evagr., *HE* III, 11-12; Zach., *HE* IV, 11; V, 4-6; *Lib. Pontif.* 49; Theoph. Conf., *Chron. a. m.* 5945-5980; *Synod. Vet.* 99, 103; además, diversas epístolas papales, entre ellas Simpl. Pontif., *Epist.* 2-17; Felix Pontif., *Epist.* 1.

5 Los episodios protagonizados por Juan Talaia encuentran su reflejo en las narrativas, igualmente de diverso signo, de Theod. Lect., *HE* 424; *Gest. de nom. Acac.* 23; Lib., *Brev.* 17; Vict. Tun., *Chron. ad a.* 480; Zach., *HE* V, 7; Evagr., *HE* III, 13-15 y 20; Iohan. Nik., *Chron.* LXXXVIII, 58; Theoph. Conf., *Chron. a. m.* 5973 y 5976; *Synod. Vet.* 103. *Vid. PCBE-IT.* 1, 1064, *sub* "Iohannes Talaia 9"; *cf.* Pietri, Ch., "D'Alexandrie à Rome: Jean Talaia, émule d'Athanase au Ve. siècle", in *Mélanges offerts à Claude Mondéserts s. j.*, Paris, 1987, pp. 277-295; Blaudeau, Ph., *Alexandrie et Constantinople*, cit., pp. 199-207; *Ibid.*, "Pierre et Marc. Remarques sur la revendication d'une relation fondatrice entre sieges romain et alexandrin dans la seconde moite du Ve. siècle", in *Pietro e Paolo. Il loro rapport con Roma nelle testimonianze antique. XXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 2001, pp. 577-591, aquí 587-588; Kötter, J. M, *Zwischen Kaisern*, cit., pp. 62-66 y pp. 151-155.

6 Así, Schwartz, E., *Publizistiche*, cit., pp. 197-198; Frend, W. H. C., "Eastern Attitudes to Rome during the Acacian Schism", in *Studies in Church History* 13, 1976, pp. 69-81, aquí p. 72; Kötter, J. M., *Zwischen Kaisern*, cit., pp. 224-230.

7 *Vid.* Frend, W. H. C., *The Rise*, cit., 176-180; Grillmeier, A., *Christ in Christian*, cit., pp. 259-260; Haas, Ch., "Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century", in *JEChrS*, 1, 1993, pp. 297-316, aquí pp. 306-314.

usurpador al que defendía y sostenía ni más ni menos que Acacio, el patriarca de Constantinopla, que con ello desafiaba la autoridad de la primacía romana[8]. Zenón, el emperador, apoyaba fuertemente a Acacio, razón por la cual Roma también mostrará su descontento ante éste.

Éste es precisamente el contexto del inicio del cisma acaciano, la aceptación o rechazo del *Henotikon* y lo espurio del episcopado de Pedro Mongo de Alejandría[9].

Durante los años en los que se prolongó esta situación las relaciones entre Constantinopla y Roma atravesaron por diversas fases. Claramente se constata una primera, inmediata a la deposición de Juan Talaia y a la proclamación del *Henotikon*, en la que el pontífice romano, Félix III (II) (483-492), condena y excomulga a Acacio de Constantinopla y a Pedro Mongo de Alejandría, exige al emperador Zenón la deposición de ambos patriarcas y la eliminación de los nombres de estos de los dípticos patriarcales, mientras que el emperador hace caso omiso a los requerimientos papales. Una segunda, clara continuación de la anterior, pero con dos protagonistas distintos, pues el papa Gelasio (492-496) sucede a Félix III (II) y el emperador Anastasio (491-518) sucede a Zenón[10]. La tercera fase es la que conoce un mayor acercamiento entre las posturas papales e imperiales; Anastasio II (496-498), el pontífice romano, intentó un acercamiento a Constantinopla, razón por la cual en varios de los documentos y escritos generados en contra del *Henotikon* se le acusa de compartir los postulados indicados en ese edicto y, en consecuencia, se le presenta casi como un hereje más[11]. Los propios problemas de la sede romana, inmersa en el cisma laurenciano prácticamente durante toda la primera década del siglo VI, dejaron los asuntos del acaciano en un segundo plano, aunque es cierto que una de las facciones enfrentadas fue acusada de estar al servicio del emperador Anastasio para situar en el solio romano a Lorenzo, afín a sus postulados[12]. El nombramiento de Hormisdas (514-523) como papa y el grave problema que al emperador Anastasio le supuso la rebelión de Vitaliano, de marcado signo calcedonense y dirigido a acabar con la separación entre las iglesias de oriente y occidente, suponen la cuarta

8 *Cf.* Frend, W. H. C., "Eastern Attitudes, cit.", pp. 69 y 74; *Ibid.*, *The Rise*, cit., 144; Blaudeau, Ph., "Between Petrine Ideology and Realpolitik. The See of Constantinople in Roman Geo-Ecclesiology (449-536)", in Grig, L. & Kelly, G. eds.,*Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford, 2012, pp. 364-384, aquí pp. 368-373.

9 *Cf.* Blaudeau, Ph., "Between Petrine, cit.", 365.

10 *Vid.* Neil, B. & Allen, P., *The Letters of Gelasius I (492-496). Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome. Introduction, translation and notes,* Turnhout, 2014, pp. 38-41, 81-82.

11 Capizzi, C., *L'Imperatore Anastasio. Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità,* Roma 1969, 100-114; Charanis, P., *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First. 491-518*, Tesalonica, 1974², pp. 38-44.

12 Sardella, T., *Società, chiesa e stato nell'età di Teoderico. Papa Simmanco e lo scisma laurenziano*, Soveria Manelli, 1996; Noble, Th., "Theoderic and the Papacy", in *Teoderico il Grandi e i Goti d'Italia*, Milano, 1992, pp. 395-423.

fase[13]. La última fase corresponde al fin del cisma, poniendo en relación a Hormisdas con el emperador Justino I (518-527)[14].

Las fuentes documentales y literarias con las que contamos son muy ricas en información para todo este período y especialmente para este enfrentamiento, pues hay que tener en cuenta que el apoyo a Pedro Mongo por Constantinopla y el texto de *Henotikon* no sólo significó una ruptura absoluta de relaciones entre los patriarcados de ésta y de Roma, sino un enrarecimiento de las ya complejas entre los calcedonenses palestinos, tracios y epirotas con Constantinopla y el emperador, así como una creciente tensión en el seno de las comunidades monásticas de la capital imperial. A este respecto hay que mencionar las activas comunidades acemetas, fervientes y, como veremos, militantes defensoras de los postulados aprobados en el concilio de Calcedonia; su papel en este sentido y su oposición a Pedro Mongo y al apoyo que le prestaba Acacio están detrás de las razones de la incomunicación bajo custodia a la que fueron sometidos los legados pontificios enviados por Félix III (II) a Constantinopla, cuyo análisis constituye la parte fundamental de este artículo[15].

Gracias a las fuentes documentales y literarias somos conscientes de que prácticamente durante todo el tiempo en el que se prolongó el cisma el contacto epistolar entre los sucesivos pontífices y emperadores nunca cesó; ciertamente hubo períodos en que éste fue más frecuente que otros, pero excepto en los dos o tres últimos años del gobierno del emperador Anastasio (516-518), puede decirse que nunca cesó. Sin embargo, el envío de legados por parte de unos y otros fue algo menos frecuente, estando en la mayoría de las ocasiones plagado de dificultades y malos entendidos, hecho que conocemos y constatamos gracias a las epístolas y documentos varios incluidos en *Collectiones* como especialmente la *Avellana*, *Veronensis* y *Berolinensis*[16], a las diversas biografías del *Liber Pontificalis* así como a las obras de numerosos autores de los siglos V al IX, de los que más tarde haremos uso.

De la información proporcionada por estas obras se infiere claramente que los mecanismos de relación entre papado y emperador eran diferentes en calidad y cantidad, puesto que los emperadores Zenón y Anastasio no fueron muy proclives a enviar legados a la

13 Por ejemplo, *vid*. Haarer, F., *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge, 2006, pp. 172-175.

14 Anastos, M. V., "The Emperor Justin I's Role in the Restoration of Chalcedonian Doctrine. 518-519", in *Byzantiná,* 13, 1985, pp. 125-139; Greatrex, G., "Justin and the Arians", in *PatrSt*., 34, 2001, pp. 72-81; Croke, B., "Justinian under Justin: Reconfiguring a Reign", *BZ,* 100, 1, 2007, pp. 30-32; Menze, V. L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, 2008, pp. 16-87.

15 Sobre los monjes acemetas en general, *vid.* Pargoire, J., "Acémètes", in *DAChrT,* I, Paris, 1903, cols. 307-321; Grumel, V., "Acémètes", in *Dictionnaire de Spiritualité,* I, Paris, 1937, cols. 169-175; Riedinger, R., "Akoimeten", *Theologische Realenzyklopädie* 2, Berlin-New York, 1978, cols. 148-153; Talbot, A.-M. & Taft, R. F,. "Akoimetoi, Monastery of", in *ODB* I, Oxford, 1991, pp. 46-47.

16 *Vid.* Schwartz, E., *Publizistiche*, cit., p. 234.

sede romana para tratar del asunto; sus relaciones se materializaban generalmente en forma de misiva, de epístola, ignorándose prácticamente todo de su portador. En las dos ocasiones en las que, por ejemplo, el emperador Anastasio envía una embajada a Roma, la tensión generada por la elección del interlocutor o por la categoría del legado es palpable en las fuentes. La más destacada en este sentido es la enviada por Anastasio ante el Senado de Roma y ante el papa Hormisdas ya que fue encabezada por dos importantes miembros de la corte de Constantinopla no eclesiásticos[17], hecho que el pontífice consideró una afrenta pues así lo indica en una de las epístolas conservadas[18]. Sin embargo, estos legados imperiales fueron adecuadamente tratados en Roma y considerados según correspondía a su rango; en ningún momento se violentaron sus personas.

Más habitual fue el envío de legaciones papales a Constantinopla con el objeto de comunicar decisiones tomadas en sínodos romanos respecto a la problemática que nos ocupa o con la intención de convencer a Acacio para que depusiera su actitud, o a los sucesores de Acacio para que eliminaran a éste de los dípticos eclesiásticos, y a los sucesivos emperadores para que cesaran en su empeño de defender los postulados acacianos. En este caso, como era de esperar, prácticamente todos los integrantes de las legaciones papales fueron eclesiásticos de diversa categoría; habitualmente éstas eran encabezadas por obispos, aunque se constatan algunos *defensores ecclesiae* a la cabeza de varias de ellas[19].

De las sucesivas fases en las que creemos que se pueden dividir las relaciones entre Roma y Constantinopla en este asunto particular, es para la primera, bajo el papa Félix III y el emperador Zenón (482-488), para la segunda, bajo el papa Gelasio y el emperador Anastasio (492-496), para la tercera, con este último y el papa Anastasio II (496-498), y para la cuarta, con el papa Hormisdas y el emperador Anastasio (514-518), de las que conocemos los nombres de los legados pontificios y el objetivo de sus misiones. Sin embargo, es en la primera y cuarta fase en la que las fuentes posibilitan el análisis de cómo pudo ser el trato recibido por

17 Hormisd. Pontif., *Epist.* 11 (Thiel, 765-766), dirigida por el emperador Anastasio al papa Hormisdas en 516. Se trataba de Teopompo y Severiano, *viri clarissimi*.

18 *Coll. Avell.* 137, dirigida por Hormisdas a Avito de Vienne y al resto de sus obispos (Gunther, 561-562). Para lo cual, *vid.* Haarer, F, *.Anastasius I*, cit., pp. 180-181.

19 Sobre los *defensores ecclesiae* y su función como legados papales, *vid.*, entre otros, Martroye, F., "Les *defensores ecclesiarum",*in *Bulletin de la Societè Nationale des Antiquaires de France*, 1921, pp. 241-249;. Chevallier, L & Genin, J. C., "Recherches sur les apocrisaires: contribution à l'histoire de la representation pontificale (Ve.-VIIIe. siècles)", in *Studi in onori di Giussepe Grosso*, Torino, 1970, pp. 377-383, aquí p. 380; Pietri, C., *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organization, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-340),* Vol. II, Roma, 1976, pp. 677-679, especialmente importante puesto que analiza su posible equiparación como legados papales; Humfress, E., "A New Legal Cosmos: Late Roman Lawyers and the Early Medieval Church", in Lineham P. & Nelson, J. L., eds., *The Medieval World*, London, 2003, pp. 557-575, aquí pp. 561-575; Allen, P. & Neil, B., *Crisis Management*, cit., pp. 150-151.

los legados pontificios, trato sobre el que, como trataremos de evidenciar en los párrafos siguientes, las diversas fuentes no coinciden en lo que se refiere a sus particularidades. Dado que las circunstancias y contextos inmediatos de ambas fases son muy distintos, nos vamos a centrar en la primera de ellas por ser la que fundamentalmente marcó la pauta.

Tras tener Roma conocimiento de la aceptación por Acacio de Constantinopla de la proclamación de Pedro Mongo como obispo de Alejandría y de la promulgación del *Henotikon* así como del contenido del mismo, un sínodo romano reunido exprofeso, en 483, condenó inicialmente al alejandrino[20]. Además, Juan Talaia, el depuesto obispo calcedonense de Alejandría, refugiado en Roma, había hecho unas serias acusaciones contra Acacio de Constantinopla, entre ellas la de ser el responsable de su deposición. Según Roma, tales decisiones y acusaciones debían ser comunicadas a Acacio que, además, debería acudir ante un sínodo romano para defenderse. La transmisión de todo ello fue confiada por el papa Félix III (II) a una legación encabezada por los obispos Miseno de Cumas y Vital de Tronto e integrada, además, por el *defensor ecclesiae* Félix y el sacerdote romano Silvano[21]. Posiblemente esta legación sea una de las que tienen mayor presencia en las fuentes literarias y documentales[22]; sin embargo, de la lectura de las mismas resultan sorprendentes varias decisiones y acciones que obligan a un análisis detallado de toda la información proporcionada[23].

Como decimos, en el año 484, Félix III (II) de Roma envió a Constantinopla a esta legación provista de una serie de cartas dirigidas al emperador Zenón y al patriarca Acacio de Constantinopla. Al primero, entre otras cosas, le reprochaba su actitud al no impedir la caída de Juan Talaia de Alejandría y le exigía que no permitiera la comunión con herejes como Pedro Mongo[24]. Al segundo, esto es, al patriarca Acacio, entre otras cosas, le evidenciaba lo inconveniente de su silencio ante las exigencias anteriores hechas por su antecesor, el papa

20 Así, Lib., *Brev.* 17; *Lib. Pont.* 49. 3; Zach., *HE* V, 9; Evagr., *HE* III, 15. *Cf.* Pietri, C. "D'Alexandrie, cit.", pp. 281-282.

21 Felix Pont., *Epist.* 1: "*Itaque conveniens fuit, ut Vitalis et Miseni fratrum et coepiscoporum meorum et famuli vestri Felicis ecclesiae defensoris ad vos necessaria legatio mitteretur, qui non tam bajuli specie ista deferrent, quam meam vicem per agentes me quodammodo vobis facerent esse praesentem*" (Thiel, p. 223), dirigida al emperador Zenón; *Ibid. Epist.* 3: "*Ad quam rem de collegio nostro fratres et coepiscopos nostros Vitalem et Misenum, cum quibus illum a latere nostro fidelissimum nostrum Felicem defensorem sanctae ecclesiae Romanae ordinatione direximus*" (Thiel, p. 240), dirigida a Acacio. *Vid. PCBE-It* 2, 1515-1519, *sub* "Caelius Misenus"; *Ibid.*, 2322-2325, *sub* "Vitalis 3". Como se puede observar, el pontífice menciona únicamente a los tres integrantes más importantes de la legación pues de la participación del sacerdote Silvano tenemos noticia por Evagr., *HE* III, 21; ya que su papel es importante en un momento posterior, nos ocuparemos de él más adelante.

22 Además de Felix Pont., *Epist.* 1, 2, 3, 6, 8, 11 y 12; Gelas. Pontif., *Epist.* 1 y 30, encontramos importante información en Theod. Lect., *HE* 431-434; *Gest. de Nom. Acac.* 13; Lib., *Brev.* 17; Vict. Tun., *Chron. ad a.* 486; Evagr., *HE* III, 18-21; *Lib. Pont.* 50. 3; Theoph. Conf., *Chron. a. m.* 5978-5980; *cf*. Zach., *HE* V, 9.

23 Así, por ejemplo, lo ha hecho Blaudeau, Ph., *Alexandrie et Constantinople*, cit., pp. 211-219.

24 Felix Pont., *Epist.* 1 (Thiel, p. 223).

Simplicio, en 482, respecto al asunto de Pedro Mongo, le recordaba que en un período anterior Acacio había apoyado firmemente el concilio de Calcedonia, le exigía que no comulgara con el hereje Pedro Mongo y que apoyara el retorno de la ortodoxia a la sede de Alejandría en la figura del obispo Juan Talaia. De no actuar de ese modo, Félix III (II) afirmaba que rompería la comunión con el patriarca de Constantinopla[25].

Una vez esta legación encabezada por Vital y Miseno hubo partido de Roma, Felix III (II) les hizo llegar nuevos documentos e instrucciones. Entre los documentos se encontraba un *libellus citationis* en el que se conminaba a Acacio a acudir a Roma para defenderse de las acusaciones hechas contra su persona por Juan Talaia[26]. Entre las instrucciones iba, según Evagrio Escolástico, una de gran importancia tanto para el desarrollo de los acontecimientos como para nuestro análisis: Vital y Miseno debían, antes de entregar los cartas a Acacio y a Zenón, hablar con Cirilo, el higúmeno de la comunidad acemeta de Constantinopla, al tiempo que les ordenaba que no hicieran nada si antes no eran instruidos al respecto por éste. Según Evagrio, la razón que llevó a Félix III (II) a dar tal instrucción a sus legados fue la queja que el acemeta le había hecho llegar acerca de la tardanza de la sede apostólica en intervenir ante las graves injurias que en Constantinopla se estaban cometiendo contra la correcta fe[27]. Admitiendo la veracidad de tal tardanza, que se ha relacionado con la transición entre los pontificados de Simplicio, que falleció en 483, y Félix III (II)[28], lo importante es destacar que, como vamos a ver más adelante, los "únicos ojos" permanentes de este último en Constantinopla eran los monjes acemetas[29]. Como bien se ha dicho, la falta de un apocrisiario papal estable ante el emperador hacía que la información que llegaba a Roma procediera de terceros, que tenían sus propios intereses e inquietudes[30]. Como veremos, esta circunstancia puede explicar todo lo sucedido a los integrantes de esta legación tanto en Constantinopla como posteriormente en Roma.

Según Teodoro Lector y Teófanes Confesor, al llegar a Abydos, uno de los puntos de vigilancia establecidos en la costa asiática del Estrecho del Helesponto, Vital y Miseno fueron

---

25 Felix Pont., *Epist.* 2 (Thiel, pp. 232-234).

26 Felix Pont., *Epist.* 3: "*In conventu fratrum et coeopiscoporumque nostrorum respondere festina*" (Thiel, p. 240).

27 Evagr., *HE* III, 19: "Πρὶν ἢ δὲ τούτους φθῆναι τὴν Βασιλέως, Κύριλλος ὁ τῶν 'Ακοιμήτων καλουμένων ἡγούμενος στέλλει πρὸς Φίληκα καταμεμφόμενος τῆν Βραδυτῆρα, τηλικούτων κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἁμαρτανομένων · Καὶ γράφει Φίληξ τοῖς περὶ Μισῖνον μηδὲν πρᾶξαι πρὶν τῷ Κυρίλλῳ συντύχοιεν καὶ παρ' αὐτοῦ τὸ πρακτέον μάθοιεν" (Bidez-Parmentier, pp. 117.16-21). *Cf.* Kosiński, R., *Holiness and Power. Constantinopolitan Holy Men and Authority in 5th Century*. Berlin-Boston, 2016, p. 213 n. 16.

28 Whitby, M., *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus, translated with an introduction*, Liverpool, 2000, p. 154 n. 61.

29 Frend, W. H. C., *The Rise,* cit., p. 165.

30 *Vid.* Frend, W. H. C., "Eastern Attitudes, cit.", p. 73; *cf.* Blaudeau, Ph., "Between Petrine, cit.", p. 365.

retenidos por el oficial y los soldados allí destacados por el emperador Zenón, les fueron arrebatados los documentos y llevados –obispos y documentos- bajo custodia a Constantinopla donde fueron entregados a las autoridades superiores[31]. Más adelante trataremos de a quién realmente fueron entregados, pero por el momento nos interesa analizar la acción del oficial destacado en aquel punto vital del Helesponto puesto que a causa de ella Vital y Miseno no tuvieron oportunidad de encontrarse previamente con el higúmeno acemeta Cirilo, tal y como les había encomendado Félix, circunstancia de gran importancia para la evolución posterior de los hechos que les afectan a ambos.

Por varios testimonios literarios, entre ellos la *Historia Secreta* de Procopio de Cesarea, y epigráficos, fundamentalmente la ordenanza (*typos*) de Anastasio por el que se "publicaban" las funciones de los oficiales destacados en los puntos de vigilancia del Helesponto, sabemos que entre ellas estaba, por un lado, evitar la entrada de barcos con cargamentos de armas y, por otro, el cobro de impuestos según el tipo de mercancías que se transportara[32]; es decir, era una zona sometida a un exhaustivo control de paso. Por ello, el que, según Teodoro Lector y Teófanes Confesor, los obispos Vital y Miseno hubieran sido detenidos en Abydos y llevados bajo escolta a Constantinopla[33] es un indicio claro, en nuestra opinión, de que en este caso Zenón había dado instrucciones precisas a sus oficiales para retener a los legados y evitar su libre paso a Constantinopla. Pero el testimonio más definitivo es el de Liberato de Cartago pues, aunque no indica que fueron retenidos en Abydos, sí informa de que a su llegada a Constantinopla les fueron arrebatados los documentos que portaban y quedaron bajo custodia de Acacio, a fin de que no pudieran establecer contacto con las comunidades calcedonenses de la ciudad[34].

En nuestra opinión, todo ello constituye una prueba de peso de que la intención de Zenón y Acacio era evitar que la fuerza que ya tenían los calcedonenses en Constantinopla se

---

31 Theod. Lect., § 432 : "Προμαθόντες ὸ Βασιλεὺς καὶ ᾽ Ακάκιος τῶν ἀπὸ ῾Ρώμης σταλέντων τὴν ἄφιξιν, ἐν ᾽Αβύδῳ τούτους κρατηθῆναι παρασκευάσαντες, ὅσους εἶχον χάρτας ἀφείλοντο καῖ οὕτως είς Κωνσταντινούπολιν ἤγαγον" (Hansen, p. 119); Theoph. Conf., *Chron. a.m.* 5979 : "Τούτῳ τῷ ἔτει τῶν ἀπὸ ῾Ρώμης πεμφθέντων ἐν ᾽Αβύδῳ κρατηθέντων γνώμῃ Ζήνωνος καὶ ᾽Ακακίου καὶ τῶν γραμμάτων ἀφαιρεθέντων καῖ ἐν φρουρᾷ βληθέντων, ἠπείλησε Ζήνων τούτους ἀνελεῖν, εί μὴ κοινωνῶσιν ᾽Ακακίῳ καὶ Πέτρῳ τῷ Μογγῷ" (De Boor, pp. 131-132); *cf.* Lib., *Brev.* 17 : "*Itum est Constantinopolim, et supradicti episcopi in custodima sunt redacti*" (*PL* 68, col. 1028), indica que fueron detenidos al llegar a Constantinopla, sin aludir al lugar concreto en el que se produjo tal retención.

32 Procop., *HS* 25, 1-10. *Vid. OGI* 2, 251; Grégoire, H., *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineur*, I, Paris, 1922, n. 4. *Cf.* Capizzi, C., *L'Imperatore Anastasio*, cit., p .42; Guillou, A. &. Durliat, J.,"Le tarif d'Abydos (vers 492)", in *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 108, 1, 1984, pp. 581-598; Haarer, F., *Anastasius I,* cit., pp. 218-219, con bibliografía sobre la problemática particular de la ordenanza del emperador Anastasio.

33 Theod. Lect., *HE* 432; Theoph. Conf., *Chron. a.m.* 5979.

34 Lib., *Brev.* 17: "*Itum est Constantinopolim, et supradicti episcopi in custodiam sunt redacti, chartis sublatis, ne catholicis, quibus scriptum fuerat, redderentur*" (*PL* 68, col. 1028).

incrementara con el firme y directo apoyo papal[35], quien, como hemos visto, condicionaba las decisiones de la legación que enviaba a las instrucciones que debía darles el higúmeno acemeta Cirilo. Por eso no debe sorprender el intento de Zenón de controlar los pasos de los obispos Vital y Miseno una vez llegados a las cercanías de la capital imperial.

En las fuentes literarias encontramos una clara discrepancia respecto al trato dado a éstos una vez fueron llevados ante las autoridades, hecho del que nos hablan, proporcionando distintas versiones, por un lado Teodoro Lector, *Gesta de nomine Acacii,* Liberato de Cartago, Víctor de Tununa y Teófanes Confesor –a los que hay que añadir el *Liber Pontificalis* y las epístolas de Félix III (II)- y por otro Evagrio Escolástico. En lo único en que todos ellos coinciden es en una participación activa del patriarca Acacio en el asunto, lo que, teniendo en cuenta la detención de los obispos en Abydos, indica a nuestro entender que fueron entregados por el emperador Zenón al patriarca de Constantinopla[36].

Atendiendo al relato de, Liberato de Cartago, Víctor de Tununa, Teodoro Lector y Teófanes Confesor, inicialmente la experiencia de los obispos Vital y Miseno fue terrible, en tanto que se les habría mantenido bajo custodia en unas condiciones terribles, sometiéndoles incluso a tortura para conseguir que públicamente afirmaran que aceptaban los postulados defendidos por el patriarca[37]. Obviamente, este trato era absolutamente contrario al *Ius Gentium* que amparaba la integridad física y la seguridad de los legados y embajadores en el mundo antiguo, si bien, como sabemos, este *Ius Gentium* no siempre fue respetado, teniendo en muchas ocasiones un valor más moral que una aplicación efectiva y práctica[38].

Siempre según esos autores, los nulos resultados obtenidos al mantener encerrados bajo custodia a los legados respecto a aceptar el posicionamiento de Constantinopla, fueron los que llevaron a Acacio a cambiar de táctica. Discrepan los autores citados al indicar cuál fue ésta, pues mientras que Víctor de Tununa no proporciona más detalles sobre su ulterior

35 Acerca de lo cual, Moeller, Ch., " Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe. Siècle", in. Grillmeier, A., & Bacht, H., eds., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg, 1951, pp. 654-655; Gray, P. T. R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden, 1979, pp. 24-25, 30-31, 56-58; Frend, W. H. C., *The Rise*, cit., pp. 91 y 165.

36 No obstante, Theoph. Conf., *Chron. a. m.* 5979 atribuye a Zenón toda la responsabilidad de lo sucedido a los legados.

37 Theod. Lect., § 432 : "Προμαθόντες ὸ Βασιλεὺς καὶ ᾽ Ακάκιος τῶν ἀπὸ ῾Ρώμης σταλέντων τὴν ἄφιξιν, ἐν ᾽Αβύδῳ τούτους κρατηθῆναι παρασκευάσαντες, ὅσους εἶχον χάρτας ἀφείλοντο καῖ οὕτως είς Κωνσταντινούπολιν ἤγαγον" (Hansen, p. 119); Lib., *Brev.* 17: *"Itum est Constantinopolim, et supradicti episcopi in custodiam sunt redacti, chartis sublatis"* (*PL* 68, col. 1028); Vict. Tun., *Chron.* 486: "*…legatos eius custodiae mancipat*" (Mommsen, p. 190); Theoph. Conf., *Chron. a.m.* 5979 : "Τούτῳ τῷ ἔτει τῶν ἀπὸ ῾Ρώμης πεμφθέντων ἐν ᾽Αβύδῳ κρατηθέντων γνώμῃ Ζήνωνος καὶ ᾽Ακακίου καὶ τῶν γραμμάτων ἀφαιρεθέντων καῖ ἐν φρουρᾷ βληθέντων, ἠπείλησε Ζήνων τούτους ἀνελεῖν, εί μὴ κοινωνῶσιν ᾽Ακακίῳ καὶ Πέτρῳ τῷ Μογγῷ" (De Boor, pp. 131-132); *cf. Gest. de Nom. Acac.* 13 : "*…quamvis in custodia hostili more*" (Thiel, p. 518).

38 *Vid.*, para ello en relación al período tardoantiguo, Gillet, A, *Envoys and Political Comunication in the Late Antique West (411—533)*, Cambridg,e 2003, pp. 259-262.

destino[39] y Liberato de Cartago simplemente indica que a su regreso fueron acusados de traición[40], Teodoro Lector y Teófanes Confesor afirman que Acacio logró corromper a los legados papales con bienes y favores, consiguiendo con ello que no llevaran a cabo lo que el pontífice les había encomendado, entre otras cosas, contactar con los defensores del calcedonismo[41], corrupción en la que coinciden con la afirmación de Félix III (II) y del autor de la biografía de este pontífice en el *Liber Pontificalis*[42]. Por su parte, Evagrio no menciona en ningún momento detención, encarcelamiento, tortura o maltrato a ambos obispos, así como tampoco sobornos por parte de Acacio[43], pero sí indica que fueron "invitados" por Acacio a participar en una celebración litúrgica, en la que sorpresivamente se leyó el nombre de Pedro Mongo en los dípticos patriarcales, hecho de gran importancia pues la inclusión en los mismos implicaba que Constantinopla estaba en comunión con el alejandrino[44]. La asistencia de ambos legados a tal liturgia, en la que se produjo por primera vez de un modo abierto la inclusión del nombre de Pedro Mongo, irritó sobremanera a las comunidades calcedonenses pues pareció que los legados pontificios habían asumido lo defendido por Acacio y Pedro Mongo[45].

---

39 Vict. Tun., *Chron.* 486.

40 Lib., *Brev.* 17: "*Redeunt aliquando legati, sed praecesserant monachi, qui esos graviter de proditione arguebant*" (*PL* 68, col. 1028).

41 Theod. Lect., *HE* 433: "Οἱ πεμφθέντες ἀπὸ τῆς Ῥώμης, Ζήνωνος μὲν αὐτοῖς μεθ' ὑποκρύσεως ἀπειλήσαντος, Ἀκακίου δὲ χρήμασι πείσαντος, παρὰ τὰ ἐνταλθέντα αὐτοῖς ἐκοινώνησαν Ἀκακίῳ καίπερ τῶν τῆς πίστεως ζηλωτῶν τρεῖς διαμαρτυρίας δεδωκότων αὐτοῖς" (Hansen, p. 119); Theoph. Conf., *Chron. a. m.* 5980: "τοὺς δὲ ἀποκρισιαρίους Φίλικος τοῦ Ῥώμης μεταχειρισάμενος καὶ χρήμασι δελεάσας, Ἀκακίῳ κοινωνῆσαι παρὰ τὰ ἐνταλθέντα αὐτοῖς ἔπεισεν" (De Boor, p. 132).

42 *Vid.* Felix Pont., *Epist.* 6: "*…legatione pertraxeris praemiisque corruperis*"(Thiel, pp. 244-245) y *Lib. Pont.* 50. 3: "*Qui dum introissent Constantinopoli corrupti sunt pecuniae datum suprascripti episcopi et non fecerunt secundum praeceptum sedis apostolicae*" (Duchesne, p. 252), pues aunque no menciona ni encarcelamiento ni tortura, sí afirma que fueron corrompidos por Acacio mediante sobornos, para que aceptaran lo que él propugnaba. En cierto modo también *Gest. de nom. Acac.* 13 (Thiel, p. 518).

43 Evagr., *HE* III, 19-20.

44 Sobre la importancia de lo leído en los dípticos eclesiásticos, pues todo nombre que se leía significaba que la iglesia lectora, en este caso Constantinopla, estaba en comunión con los obispos cuyos nombres se habían leído, *vid.* Moss, Y., *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Oakland, 2016, pp. 88-105, especialmente p. 92 y n. 67, comentado la lectura de los dípticos en el periodo que nos interesa pero, sobre todo, Taft, R. F,. *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. IV. The Diptychs*, Roma, 1991, pp. 122-124. Sobre los dípticos y su diversa utilización, Stegmüller, O., "Diptychon", in *RAC*, 3, 1957, cols. 1138-1145; Taft, R. F., & Kazhdan, A., "Diptychs, Liturgical", *ODB* I, Oxford, 1991, pp. 637-638.

45 *Cf.* Evagr., *HE* III, 20: "Οἳ καὶ διήλεγξαν – οἱ ἐκ τῆς μονῆς τῶν ᾽ Ακοιμήτων ἀφιγμένοι τρὸς Φίληκα – τοὺς περὶ Μισῖνον, ὡς μέχρι τῆς αὐτῶν παρουσίας τῆς ἀνὰ τὸ Βυζάντιον ἐν παραβύστῳ Πέτρος ἐν ταῖς ἱεραῖς δέλτοις ἀνεγινώσκετο, καὶ ἐξ ἐκείνου ἕως νῦν ἀναφανδόν· Καὶ οὕτως τοὺς περὶ Μισῖνον κοινωνῆσαι" (Bidez-Parmentier, p. 118); *cf*. Evagr., *HE* III, 21. Y también *Gest. de nom. Acac*. 13: "*Non solum ergo non egerunt quae iussa sunt aut quae poterant expedire fecerunt, sed etima haereticis communicaverunt, confirmationem Petri episcopatus ad quem pellendum missi fuerant deferentes, atque contumelias in episcopum Iohannem Acacio dirigente, portantes*" (Thiel, p. 518). A tener en cuenta que Gelas., *Epist.* 1, 25 afirma que Acacio no sólo se negó a confiar en sus legados sino que les engañó: "*ita illius persona gravatur, quae noluit cum legatis nostris anniti, sed potius nostris est insidiata legatis*" (Thiel, p. 301).

Tras ese controvertido episodio de la ceremonia litúrgica en la que estuvieron presentes Vital y Miseno, estos emprendieron viaje de retorno a Roma, donde fueron acusados por Simón, el legado acemeta arribado a Roma, de haber coincidido excesivamente con Acacio, de haber comunicado con Pedro Mongo y de no haber cumplido las instrucciones del papa, fundamentalmente no haberse reunido con ningún ortodoxo, este es, calcedonense[46]. Dicho de otro modo, que los legados no habían mantenido ninguna relación con los acemetas de Constantinopla, a quienes Félix III (II) había dado autoridad para decidir cómo actuar en el caso del reconocimiento de Pedro Mongo de Alejandría por Acacio de Constantinopla. Dado que estas acusaciones fueron confirmadas por Silvano, el sacerdote romano que había acompañado a Vital y Miseno en la legación[47], ambos obispos fueron sometidos a investigación en un sínodo romano convocado a instancias de Félix III (II), de resultas del cual fueron depuestos de sus sedes y excomulgados[48].

Como vemos, los acemetas consiguieron hacer llegar a Roma a Simón incluso antes de que lo hicieran los legados papales para relatar la que, en su opinión, había sido una actitud traidora de los legados y, lo que es más importante, consiguieron que Félix III (II) creyera su versión de los hechos. Como hemos dicho, la irritación acemeta contra los legados papales,

---

46 Evagr., *HE* III, 21: "᾽Ακοιμήτων ὁ παρὰ Κυρίλλου σταλείς. Διήλεγξε γὰρ τοὺς περὶ Μισῖνον καὶ Βιτάλιον κοινωνήσαντας τοῖς αἱρετικοῖς, διαρρήδην ἐκφωνηθέντος τοῦ ὀνόματος Πέτρου ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις, καὶ ταύτῃ ὑπαχθῆναι πολλοὺς τῶν ἁπλουστέρων ὑπὸ τῶν αἱρετικῶν, λεγόντων δεχθῆναι τὸν Πέτρον καὶ τρὸς ῾Ρώμης θρόνου. Καὶ πρὸς πεύσεις δὲ διαφόρους ἔλεγεν ὁ Συμεώνης μὴ ἀνασχέσθαι τοὺς περὶ Μισῖνον | ἐντυχεῖν ὀρθοδόξῳ τινί, ἢ γραμμάτων ἀπόδοσιν ποιήσασθαι, ἥ τι τῶν πολμωμένων κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἀκριβῶσαι" " (Bidez-Parmentier, p. 119). *Cf.* Lib., *Brev.* 17: "*Redeunt aliquando legati, sed praecesserant monachi, qui eos graviter de proditione arguebant*" (*PL* 68, col. 1028), pues, como se ve, no menciona el nombre de legado acemeta; pero, obviamente se trata de la misma acción detallada por Evagrio. Por su parte, el *Lib. Pont.* 50.3, no menciona a los monjes de Constantinopla sino únicamente que Félix III (II) sometió a los legados a un interrogatorio, de resultas del cual concluyó que habían sido sobornados para aceptar la propuesta de Acacio y Pedro Mongo.

47 Evagr., *HE* III, 21: "Παρήχθη δὲ καὶ Σιλβανὸς πρεσβύτερος συνὼν Μισίνῳ καὶ Βιταλίῳ ἀνὰ τὴν Κωνσταντίνου, ὃς τῆν τῶν μοναχῶς φωνὴν ἐπεβεβαίωσεν" (Bidez-Parmentier, pp. 119). *Vid. PCBE-It* 2, 2068-2069, *sub* "Silvanus".

48 La traición, deposición y excomunión de ambos queda clara en diversas cartas de Félix III (II); por ejemplo Felix Pontif., *Epist.* 8 (Thiel, pp. 247-248), enviada al emperador Zenón, o *Ibid., Epist.* 11 (Thiel, pp. 253-254), dirigida por el sínodo romano a los presbíteros y archimandritas de Constantinopla y Bitinia. La excomunión de Vital y Miseno fue larga; Vital falleció excomulgado, no así Miseno quien en 495, tras el fallecimiento de aquel, reconoció ante el papa Gelasio su falta y solicitó su perdón. Miseno fue perdonado, previa penitencia, en un sínodo celebrado en Roma durante el pontificado de este último, para lo cual *vid.* Gelas. Pontif., *Epist.* 30 (*Gesta de absolutione Miseni*). Toda la peripecia de Vital y Miseno así como el arrepentimiento de este último lo encontramos también en *Lib. Pont.* 50.3 (Félix): "…*Venientes vero Romam ad sedem apostolicam, fecit papa Felix concilium et facta examinatione invenit iudicisus ambos episcopos, id est Mesenum et Vitalem, reos et corruptos pecuniae; et eregit Mesenum et Vitalem episcopus non se tacuit corruptum per pecunia; cuius concilius concessit tempus paenitentiae*" (Duchesne, p. 252) e *Ibid*. 51 (Gelasio): "*Hic sub gesta synodi, cum fletu, sub satisfactione libelli, purgatum Mesenum episcopum revocavit; quem ecclesiae suae restituit, qui peccaverat in causa Acacii et Petri*" (Duchesne, p. 255). *Vid.*, por ejemplo, Allen, P., & Neil, B., *Crisis Management, cit.*, p. 110; *Ibid.*, *The Letters of Gelasius I*, cit., pp. 41 y 127-128 y Blaudeau, Ph., "Condamnation et absolution synodales d'un légat: le cas de Misène de Cumes (483-495)", in *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V, XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 2002, pp. 503-528.

irritación que transmitieron a Roma y que derivó en la excomunión de los obispos Vital y Miseno es la esperable en las circunstancias en las que se encontraban en aquel periodo pues quedarían en evidencia ante sus fieles de Constantinopla al ver estos compartir ceremonia litúrgica a legados pontificios y patriarca; el mismo Evagrio menciona que ante tal hecho parte del pueblo de Constantinopla había creído que Pedro Mongo había sido aceptado por Roma[49]. La rapidez con la que los acemetas hacen llegar a Félix III (II) su propia versión de los actos protagonizados por Vital y Miseno refleja que en cierto modo la autoridad acemeta en Constantinopla se había visto afectada. Los acemetas no sólo necesitaban hacer oír su voz en Roma sino también lograr que los legados papales fueran desautorizados, objetivo que, ciertamente, alcanzaron, consiguiendo al tiempo que de ello tuviera conocimiento el clero y el pueblo de Constantinopla gracias a que Félix III (II) lo comunicó a través de varias epístolas que les envió[50].

Hasta aquí los hechos protagonizados por Vital y Miseno. Como vemos, las comunidades acemetas de Constantinopla tienen igual o más actividad en estos episodios que los propios legados pontificios. Pero avancemos en nuestro análisis, pues otro episodio parece ir en la misma línea.

Hemos comentado anteriormente que Félix, el *defensor ecclesiae* compañero de legación de Vital y Miseno, no había llegado con ellos a Constantinopla, razón por la cual no tiene ningún papel en los hechos protagonizados por ambos en la *Nea Roma*[51]. Ahora bien, Liberato de Cartago indica que una vez se hubo recuperado de su enfermedad, el *defensor* Félix retomó el camino a Constantinopla. Siempre según este autor, al llegar a aquella ciudad, hecho que se produjo en un momento en que Vital y Miseno ya se encontraban de camino de regreso a Roma, fue igualmente retenido por las autoridades, quienes, al igual que habían hecho con aquellos dos legados, le arrebataron los documentos papales que portaba[52]. A propósito de esta llegada a Constantinopla del *defensor* Félix portando también los mismos documentos, nos parece interesante señalar el hecho de que posiblemente para asegurar que la documentación llegara a su destino aún a pesar de que pudiera suceder alguna contingencia a los integrantes de la legación, cada uno de ellos debía llevar un juego de los documentos emitidos por Félix III (II).

---

49 Evagr., *HE* III, 21.

50 Felix Pont., *Epist.* 11 y 12.

51 *PCBE-It.* 778-779, *sub* "Felix 29".

52 Lib., *Brev.* 17: "*Felix defensor ecclesiae, qui cum legatis directus fuerat, impediente infirmitate, cum ipsis pergere no potuit. Sed postquam Vitalis et Misenus a custodia Constantinopoli sunt egressi, perrexit cum chartis ecclesiasticis Constantinopolim, passusque est et ipse sublatis chartis, gravissimam custodiam*" (*PL* 68, col. 1028).

Liberto de Cartago afirma que Félix *defensor* fue confinado, hecho que este autor definía como *grauissima custodia*[53], que hay que entender, posiblemente, como un confinamiento estricto en dependencias patriarcales de Constantinopla o monásticas afectas a Acacio. En todo caso, tras esta referencia no se dice nada más acerca del destino de este *defensor ecclesiae*, al que Félix III (II) alaba en una de sus epístolas enviadas a Acacio[54]. Sin embargo, lo importante de este episodio protagonizado por el *defensor* Félix es que una vez más a un legado pontificio se le impidió tener libertad de movimientos en Constantinopla, siendo incluso retenido bajo custodia, sin duda para evitar que mantuviera contacto con otras comunidades con sensibilidades similares a las de Roma, fundamentalmente las acemetas. De este modo, se lograba una vez más que Roma y las comunidades acemetas no pudieran aunar esfuerzos en contra de Acacio, Pedro Mongo y Zenón.

Tras el retorno a Roma de Vital y Miseno quienes, recordemos, fueron depuestos, Félix III (II) rompió definitivamente con Acacio, que además fue excomulgado en un sínodo celebrado en la basílica de San Pedro en Roma. Para hacérselo saber a las comunidades de Constantinopla que compartían sus postulados y al propio Acacio, en 485 el pontífice envió a aquella ciudad a otro legado. Se trataba de otro *defensor ecclesiae*, llamado Tutus[55], quien, conocedor de cuál había sido el destino de Vital, Miseno y Félix al llegar a Abydos, burló, según Teodoro Lector y Teófanes Confesor, el rígido control establecido por Zenón en aquel estratégico punto, y consiguió llegar al monasterio acemeta de Dios[56]. Lo que de las circunstancias de la llegada del *defensor* Tutus a Constantinopla se concluye es nuevamente la preocupación absoluta de Zenón de que Félix III (II) pudiera comunicar libremente con las

53 Lib., *Brev.* 17: "*…ipse sublatis chartis, gravissimam custodiam*" (*PL* 68, col. 1028).

54 Felix Pont., *Epist.* 6: "*Felicem quoque defensorem fidelissimum nobis, necessitate faciente serius subsecutum indignus tuis occulis censuisti*" (Thiel, p. 245). No obstante, *PCBE-It.,* 779, *sub* "Felix 29", considera que la referencia de Vict. Tun., *Chron. ad a.* 486, se refiere a la liberación de este legado por Acacio, afirmación que no compartimos.

55 Felix Pontif., *Epist.* 6: "*Habe ergo cum his, quos libenter amplecteris, portionem ex sententia praesenti, quam per Tutum tibi direximus ecclesiae defensorem*" (Thiel, p. 246), dirigida a Acacio, e *Ibid., Epist.* 8: "*per Tutum Romanae ecclesiae defensorem iusta deputavit auctoritas, atque a communione et dignitate apostolica, qua se ipse eius externis sociando monstravit*" (Thiel, p. 249), enviada al emperador Zenón. El *Lib. Pont.* 50.2, indica que esta acción fue anterior a la llegada de Vital y Miseno, pero se trata claramente de un error cronológico del autor de la biografía del *Liber Pontificalis*. *Vid. PCBE-It.* II, 2220, *sub* "Tutus (var. Totus)".

56 Theod. Lect., *HE* 434: "Φίλιξ γνοὺς τὰ ὑπὸ τῶν σταλέντων γενόμενα καθαιρέσει τούτους ὑπέβαλεν, ἔπεμψε δὲ καί ᾽Ακακίῳ καθαίρεσιν δί ἐκδίκου τῆς ᾽Ρώμης. ὸ δὲ διαδρὰς τοὺς ἐν ᾽Αβύδῳ λοχῶντας, εἰς τὴν μονὴν τῶν Δίου ἐλθὼν τοῖς πρώτοις τῶν μοναχῶν καὶ τοῖς πλείοσι τῶν ζηλωτῶν λαθραίως συνέτυχε"(Hansen, p.119); Theoph., *Chron. a. m.* 5980: "Φήλιξ δὲ μαθών τὰ ὑπὸ τῶν ἀποκρισιαρίων αὐτοῦ πραχθέντα, καθῆρεν αὐτούς, γράψας ᾽Ακακίῳ καθαίρεσιν. ὸ δὲ ταύτην ἐπιφερόμενος διαδρὰς τοὺς ἐν ᾽Αβύδῳ κατέλαβε τὴν Δίου μονήν. οἱ δὲ τῆς Δίου μοναχοί τῇ κυριακῇ εἰς τὸ ἱερατεῖον ἐπέδωκαν ᾽Ακακίῳ τὴν ἐπιστολήν" (De Boor, p. 132).

comunidades monásticas de la capital contrarias a su edicto pero también la conciencia de Félix III (II) de que ese era precisamente el objetivo que perseguían Zenón y Acacio.

Por lo tanto, de la detención e incomunicación de Vital y Miseno, de la detención e incomunicación del *defensor ecclesiae* Félix y de la entrada secreta del *defensor ecclesiae* Tutus, consiguiendo comunicarse con la comunidad acemeta, se puede concluir que posiblemente la retención por Acacio y Zenón de Vital y Miseno primero y del *defensor* Félix después tenía como principal objetivo impedir que mantuvieran relaciones con eclesiásticos y monjes defensores de los postulados calcedonenses y papales. Los motivos que debieron empujar al emperador Zenón y al patriarca Acacio a incomunicar a los legados papales no se nos ocultan: evitar con ello que se articulara aún mejor de lo que ya lo estaba la resistencia de grandes círculos de Constantinopla al *Henotikon* y al mantenimiento de Pedro Mongo en el episcopado de Alejandría; prueba evidente de esa articulación y resistencia fue, una vez que tuvieron en su poder los documentos de Félix III (II) que les había entregado el *defensor* Tutus, el modo en que los acemetas transmitieron a Acacio que un sínodo romano le había excomulgado: los monjes de los monasterios acemetas de Dios y de Basiano[57], consiguieron coser la carta papal en el que se le comunicaba la excomunión en el palio del patriarca en un día de una señalada ceremonia en Santa Sofía[58]. Esta forma de comunicar la sentencia fue considerada no canónica por Acacio, hecho que Tutus se vio obligado a admitir ante él. Tal admisión de Tutus fue conocida por los acemetas de Constantinopla y fue denunciada, como no podía ser de otro modo, ante Roma por los archimandritas de Constantinopla y Bitinia. La denuncia fue, al igual que sucedió con la hecha contra Vital y Miseno, aceptada por Félix III (II), quien, tras la celebración de un sínodo, decretó la excomunión de Tutus[59].

---

57 Sobre el Monasterio de Dios, Janin, R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire Romain. I. Le siége de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Vol. III. Les églises et les monastères*, París, 1969, pp. 97-99; sobre el de Basiano, *Ibid.,* pp. 160-161.

58 Vict. Tun., *Chron. ad a.* 487: "*per monachos monasteriorum Acoemetensium, Basiani atque Dii ingeritur*" (Mommsen, p. 190). *Cf.* respecto a la distinta responsabilidad, Lib., *Brev.* 17: "*per quemdam monachum Acoimetensem* (*PL* 68, col. 1028); Theod. Lect., *HE* 434: "τὴν μονὴν τῶν Δίου" (Hansen, p. 119); Theoph. *Chron. a. m.* 5980: "τῆς Δίου μοναχοί" (De Boor, p. 132). También, Evagr., *HE* III, 18, pues según este autor, Zacarías de Mitilene también narraba estos hechos en uno de los capítulos de su obra que no se nos ha preservado (Greatrex, G. *et al.*, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, 2011, pp. 26 y 210 n. 1). *Vid.* Kosiński, R., *Holiness and Power*, cit., p. 213 n. 16.

59 Felix Pont., *Epist.* 12: "*Acceptis itaque litteris dilectionis vestrae, quarum Basilius fuit lator, inter cetera Tutus, quemo b hoc feceramus defensorem ecclesiae de provectioribus intra ecclesiam clericis, ut quam dirigi non licebat in Acacium sententiam ipse portaret, sed quadam dementia immo ardore pecuniae, postquam nostris satisfactum est constitutis, inimicis fidei vendidisse convinctus est atque confessus… Lectae sunt enim litterae ipsius in conventu fratrum, qualiter pacta, interpósita persona, Marone condemanto, ei cui sententiam portarat inhaesisse creditur: quas propias esse cognoscens, non potuit diffiteri. Unde eum fidei et sedis apostolicae proditorem officio defensori, quod ei ad tempus dederamus, exuimus, eumque sacrosancti mysterii communione priuatum praecipitarique conginitione praecepimus, monentes dilectionem vestram, ut sicut sempre fecistis, pro custodia veritatis iugi observatione vigiletis*" (Thiel, pp. 257-259), dirigida a los monjes de la ciudad de Constantinopla y de Bitinia.

Por lo tanto, parece clara la fuerza y autoridad que las comunidades acemetas de Constantinopla tenían ante Roma, pues Félix III (II) consideró muy verosímil su versión de los hechos protagonizados por Vital y Miseno y Tutus respectivamente. Los acemetas, en desacuerdo con la actitud de los tres en Constantinopla respecto a Pedro Mongo y Acacio, los denunciaron ante Roma; los tres fueron depuestos y excomulgados. Pero también resulta evidente que Zenón y Acacio temían la fuerza de esta comunidad y su influencia en la feligresía de esta ciudad, pues ambos intentaron mediante la incomunicación bajo custodia que los legados pontificios no tuvieran acceso a ellas. La realidad es que, excepto en la acción evasiva protagonizada por Tutus, se tuvo éxito en que legados y acemetas no tuvieran ningún contacto, lográndose con ello una necesaria calma entre la feligresía de Constantinopla en unos momentos en que Zenón precisaba no tener más de un frente abierto, pues ya tenía el problema generado por la rebelión del general isaurio Illus, que precisamente en aquellos mismos años acaparaba prácticamente toda su atención[60].

Acacio y Zenón conocían bien la fuerza de esa gran comunidad acemeta pues la caída del usurpador Basilisco en 476 y con ello el regreso de Zenón al trono y la tranquilidad en la posición de Acacio fue en parte debida a que, junto con Daniel el Estilita, consiguieron movilizar a las masas monásticas y laicas de la ciudad[61]. Sin embargo, si ahora los acemetas tenían éxito, las consecuencias del mismo no favorecían en absoluto la estabilidad ni de Constantinopla ni del Imperio en sus territorios orientales; de ahí que pusiesen todo su empeño en aislar a los legados pontificios de los calcedonenses de la ciudad, dirigidos siempre por los monjes acemetas cuyo papel durante todo el cisma acaciano merece un estudio particular.

60 Kiel-Freytag, A., "Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484-488 n. Chr.)", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 174, 2010, pp. 291-301; M. Vallejo Girvés, "Empress Verina among the Pagans", in Sághy**,** M. & Schoolman. E. M.. eds., *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches* ***(****4th-8th. Centuries)*, Budapest. 2017, pp. 43-58, con amplísima bibliografía sobre ese episodio de enfrentamiento entre Zenón e Illus.

61 W. H. C., *The Rise*, cit., 170-171; M. Redies, *Die Usurpation des Basiliskos (475-476) im Kontext der Aufsteigenden Monophysitischen Kirche*, *AntTard.* 5, 1997, 211-221; Blaudeau, Ph., "Antagonismes et convergences: regard sur les interprétations confesantes du gouvernement d'un usurpateur, Basilisque (475-476)*"*, *MedAnt.* 6 2003, 155-193, así como R. Kosiński, *Holiness and Power*, cit., 213-214 y 230-231, *cf*. 152-161.

# Estrategias de debilitamiento del poder de los últimos emperadores del Occidente romano (455-480)

# Weakening Strategies of the Last Roman Emperors (455-480)

**Esther Sánchez Medina** *
Universidad Autónoma de Madrid, España

***Resumen***

La evolución política de los últimos emperadores occidentales, entre la muerte de Valentiniano III y la deposición de Rómulo Augústulo (455-476) o incluso la muerte de Julio Nepote (480), ha sido tratada en innumerables estudios, pues pocos temas han interesado más a los investigadores del mundo antiguo que la desarticulación y pérdida de la parte occidental del Imperio romano. Sin embargo, creemos que a todos esos estudios ha de unirse un análisis en profundidad de las estrategias de poder imperial, así como también de la relación que estas guardan con las acciones llevadas a cabo por los emperadores orientales León I y Zenón. Entre las estrategias y fórmulas de debilitamiento y alejamiento del poder que se analizarán en este estudio destacamos la ordenación sacerdotal forzosa, el confinamiento y el exilio.

**Palabras clave:** Ordenación sacerdotal; confinamiento; exilio; Roma.

***Abstract***

The political evolution of the last Western Emperors, between the death of Valentinian III and the deposition of Romulus Augustulus (455-476) or the death of Iulius Nepos (480), has been treated in innumerable studies, since few subjects have interested more to the researchers of the Ancient World that the disarticulation and loss of the Western part of the Roman Empire. However, we think that all these studies should be combined with an in-depth analysis of imperial power strategies, as well as the relationship they maintain with the actions carried out by the Eastern emperors Leo I and Zeno. Among the strategies and formulas for weakening and withdrawal of the power that will be analysed in this study, we highlight forced clerical ordination, confinement and exile.

**Keywords:** Forced clerical ordination; confinement; exile; Rome.

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

* Profesora en el Área de Historia Antigua de la Universidad Autónoma de Madrid (España). E-mail: esther.sanchezm@uam.es; Facultad de Filosofía y Letras. UAM. Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid. Este trabajo se inserta en el proyecto: Contextos históricos de aplicación de las penas de reclusión en el Mediterráneo Oriental (siglos V-VII) Ref. HAR2014-52744-P.

John Bagnell Bury afirmaba en el capítulo V de su obra *History of the Later Roman Empire* que en el año 476 "there were no Western Empire to fall. There was only one Roman Empire, which sometimes was governed by two or more *Augusti*"[1]. Quizá, y sin necesidad de detenernos en las diversas corrientes historiográficas que se han ocupado del fin del Imperio Romano en Occidente, baste con señalar que en el momento en el que Odoacro, nuevo señor de Italia, envíe al joven emperador Rómulo al exilio en el 476, tan sólo la propia Península itálica obedecía ya a la autoridad del emperador occidental. El Occidente se había ido desintegrando poco a poco[2].

Entre la muerte de Valentiniano III en el 455 y la deposición de Rómulo Augusto en el 476, nueve emperadores se suceden en la *Pars Occidentis* del Imperio, todos ellos de diferente, pero aciago recorrido y final. Sirva un breve repaso para que nuestro lector haga memoria de los hechos a los que nos referimos: en primer lugar, hemos de mencionar el asesinato, del propio Valentiniano[3] a manos de Petronio Máximo[4], y de este a manos de los vándalos; más tarde, la deposición y ordenación sacerdotal forzosa del emperador Avito[5] por Ricimero[6]; triste final también el de Mayoriano[7], ejecutado tras su fracaso en la campaña africana contra los vándalos; el posible asesinato por envenenamiento de Libio Severo[8] tras un gobierno de constante y mayoritaria oposición tanto del Imperio de Oriente –que nunca le reconoció– como de los magistrados occidentales; el asesinato en la púrpura del oriental Antemio[9] por Gundobado[10]; la rápida muerte del romano Olibrio[11] tras su ascenso al trono; la expulsión del trono y posterior ordenación de Glicerio[12] como nuevo obispo de la dálmata Salona; el exilio y asesinato de Julio Nepote[13] y, por último, la deposición, exilio y confinamiento de Rómulo Augusto[14].

---

1 *Cf*. BURY, J. B. *History of the Later Roman Empire*, Londres, 1889, vol. 1, p. 278.
2 *Ibid*; *cf*. STEIN, E. *Histoire du Bas Empire,* París, 1959, p. 255 y ss.
3 *PLRE II,* pp. 1138-1139, *Placidus Valentinianus* 4.
4 *PLRE II,* p. 749, *Petronius Maximus* 22.
5 *PLRE II,* pp. 196-198, *Eparchius Avitus* 5.
6 *PLRE II,* pp. 942-945, *Fl. Ricimer* 2.
7 *PLRE II,* pp. 702-703, *Fl. Iulius Valerius Maiorianus*. En el 454 se documenta un retiro a una tierra de su propiedad debido a la enemistad de la esposa de Aecio: Sid. Apol., *Carm*. V 290-300.
8 *PLRE II,* pp. 1004-1005, *Libius Severus* 18. Casiodoro por su parte afirma que fue envenenado por Ricimero (Cass. *Chron*. s.a. 464; sin embargo, esta información es rebatida por Sid. Apol. *Carm*. II 317-318: "El emperador Severo había aumentado por ley natural el número de los dioses").
9 *PLRE II,* pp. 96-98, *Anthemius* 3.
10 *PLRE II,* pp. 524-525, *Gundobadus* 1.
11 *PLRE II,* pp. 796-798, *Anicius Olybrius* 6; *vid*. CLOVER, F. M. "The Family and Early Career of Anicius Olybrius", In *Historia*, 1978, 27, pp. 169-196.
12 *PLRE II,* p. 514, *Glycerius.*
13 *PLRE II,* pp. 777-778, *Iulius Nepos* 3. Debemos destacar que, a través de Malco (frag. 10), sabemos de su matrimonio con una familiar de la emperatriz Verina.
14 *PLRE II,* pp. 949-950, *Romulus Augustus* 4.

Frente a los azarosos destinos de los *Augusti* occidentales, el Imperio romano de Oriente contó para ese periodo –incluso más amplio–, con los prolongados y estables gobiernos de León I (y la todopoderosa emperatriz Verina) entre el 457 y el 474, y Zenón, primero como regente del joven e infortunado León II –durante unos meses del 474– y en solitario desde el 476 hasta el 491. Por lo tanto, solo dos emperadores disfrutaron del poder desde el año 457 hasta el 491, con únicamente el breve, pero comprometido, interludio protagonizado por la usurpación de Basilisco (enero 475-verano 476). La estabilidad dinástica oriental contrasta pues enormemente con la incierta sucesión imperial del Occidente que contó, sin duda, con una enorme influencia de Constantinopla. Dicha influencia no siempre ha sido tenida en cuenta por la historiografía, mas, sin embargo, como esperamos tener ocasión de demostrar en este estudio, contó con estrategias y fórmulas de debilitamiento y alejamiento del poder notablemente influidas por las prácticas imperiales de Oriente y la evolución de esas prácticas durante los reinados de León y Zenón.

## 1. EMPERADORES-OBISPOS: nuevas fórmulas de alejamiento del poder

El primero de los casos de ordenación sacerdotal forzosa de un emperador lo encontramos tras la deposición de Avito[15]. Si seguimos el testimonio de su yerno Sidonio Apolinar, su llegada al trono estuvo principalmente motivada por el impulso dado a su candidatura tanto por los visigodos, como por otros notables de la Galia:

> [Teodorico II] "Pero si los dioses son favorables a mis deseos, una sola venganza actual podrá purgar el crimen de la ruina pasada [acciones de su abuelo Alarico durante la toma de Roma de 410]: que tú solo, ilustre jefe, lleves el nombre de Augusto. ¿Por qué declinas esa gloria? Conviene aún más a quien no la quiere. No la imponemos, pero lanzamos esta declaración: «Soy amigo de Roma, contigo como caudillo; soldado, contigo como emperador. No usurpas el imperio a nadie; ningún Augusto reina sobre las colinas del Lacio. Está vacío; el palacio es tuyo». Declaro que no me basta con no hacer daño y que ¡ojalá bajo tu imperio logre hacer el bien! Mi cometido es persuadirte: puesto que la Galia te obliga, y tiene derecho de hacerlo, que te obedezca el mundo, si no quiere perecer.
>
> Así habló y al tiempo dio, junto con su hermano, su sagrada palabra de respetar el tratado propuesto. «Tú te retiras, Avito, preocupado porque sabes que no puede pasar oculto a los galos todo lo que los godos podrían aportar bajo tu imperio». […] Ahora te llama el destino supremo; en un tiempo azaroso

15 El relato más completo que conservamos sobre Avito es el panegírico compuesto por Sidonio Apolinar, a la sazón su yerno (*Carm*. VII), aunque sus versos solo alcancen a narrar su recorrido vital hasta el ascenso a la púrpura.

> no gobierna el Imperio un cobarde. Se deja de lado todo rodeo cuando una situación extrema requiere un hombre preclaro"[16].

La constatación de la fuerza de la Galia, de la que tan consciente es Sidonio Apolinar y con seguridad el senado de Roma, se refleja claramente en este pasaje, aunque el discurso sea puesto en boca de Teodorico II en pos de evitar que pudiera resultar poco conveniente para la consolidación del nuevo emperador[17]. La entrada de Avito en Arles junto con los visigodos de Teodorico fue, sin duda, una prueba de ello, pero también una muestra de la constante amenaza que la oposición de esas tropas podía significar para Roma. De hecho, el éxito de Avito para alzarse con la púrpura debió radicar en gran parte en la imposibilidad del Senado para encontrar un candidato mejor, viéndose, por tanto, obligado a reconocer la proclamación del galo incluso antes de su llegada a Roma[18]. En su avance hacia Italia, Avito decidió llevar sus tropas hacia el área danubiana lo que, sin duda, no podía dejar indiferente al Imperio de Oriente consciente de la desarticulación y vacío de poder que el ataque huno, había producido en la región[19]. En todo caso, el principal problema tanto para Oriente como para Occidente eran los vándalos, que en aquel momento y tras haber saqueado Roma en 455, custodiaban a las mujeres de la familia teodosiana en Cartago y lanzaban de manera regular una serie de campañas en el Tirreno, campañas que ni el oriental Marciano, ni el occidental Avito, parecían capaces de evitar. Sea como fuere, inmerso en un contexto difícil como era el de la constante amenaza vándala, Avito, ante el descontento de los habitantes de Roma, se vio obligado a devolver a sus aliados visigodos a Galia, quedando en manos de las fuerzas militares itálicas, a la sazón dirigidas por Mayoriano y Ricimero, las cuales no dudaron en rebelarse contra el emperador una vez desprovisto éste del ejército proveniente de Galia[20].

El final del reinado de Avito cuenta con distintas versiones en las fuentes literarias conservadas, siendo, sin embargo, comúnmente admitida su ordenación como obispo tras ser vencido por Mayoriano y Ricimero –la sede episcopal mencionada por algunas de estas fuentes es la padana *Placentia*–[21]. Su ordenación supuso su definitivo apartamiento de la

---

16 Sid. Apol. *Carm*. VII, 507 y ss. Seguidamente a la cita que ofrecemos, Sidonio inserta una interesante reflexión sobre el pasado inmediato en la cual se aprecia una dura crítica a la dinastía teodosiana –a la que califica de decrépita– y la prueba de la conciencia del galo sobre la decadencia de Roma: "hemos estado sosteniendo la sombra de un imperio".

17 Sid. Apol. *Carm*. VII, 595 podría llevarnos a pensar en una velada oposición del Senado a la llegada de Avito: "Y tú, Roma, antigua madre de los dioses, ponte más alegre ante un príncipe tan insigne, levanta la cabeza y deja tu torpe abatimiento".

18 Hyd. *Chron*. 166.

19 Sid. Apol. *Carm*. VII, 589-690.

20 Ioh. Ant. *frag*. 202.

21 Actual Piacenza, Italia. Greg. Tur. *HF.* II, 11: «*apud Placentiam urbem episcopus ordenatur*»; Jord. *Get*. 240, es la única fuente que afirma que "se retiró voluntariamente a Piacenza, donde fue ordenado obispo";

púrpura a pesar de los intentos de recuperar el ejército que había licenciado poco tiempo atrás y de acercarse a su zona de influencia como parecen dar muestra los datos que ofrecemos seguidamente. Difícil es establecer un consenso en torno a los acontecimientos que desembocaron finalmente en su muerte, sobre la cual encontramos testimonios contradictorios[22]. Gregorio de Tours afirma que ante los planes del hostil Senado de acabar con su vida, Avito se dirigió a la basílica de San Julián en Brioude –con abundantes regalos–, muriendo durante el camino y siendo enterrado *ad sanctos* en dicho lugar[23]. Brioude y, por lo tanto, la Auvernia se convirtieron en región nuclear del culto martirial a San Julián precisamente a partir de mediados del siglo V, momento en el que situamos la muerte y traslado del emperador Avito junto a la tumba del santo. Asimismo, es interesante destacar que Brioude fue un importante núcleo de la aristocracia gala y pieza clave de la última resistencia contra los visigodos de credo arriano en la Galia[24]. Este núcleo fue a su vez sede de una ceca de acuñación[25], quizá la segunda en importancia tras la propia capital de Auvernia. Juan de Antioquía, por su parte, ofrece un relato diferente de los últimos días de Avito. Afirma que fue obligado a huir a un recinto sagrado –quizá en *Placentia* o quizá en la iglesia martirial de San Julián ya mencionada–, a renunciar a su cargo y quitarse sus vestimentas reales y que el general Mayoriano, futuro emperador, no se retiró hasta que Avito murió de inanición. A la

---

*Auct. Prosp. Haun* s.a. 456: «*ex imperatore episcopum facit*»; Vict. Tonn. s.a. 456: «*Placentiae civitatis episcopum facit*»; Juan de Antioquía, por su parte, no menciona la ordenación aunque sí que "fue obligado a huir a un recinto sagrado, a renunciar de su cargo y quitarse las vestimentas reales" (*frag*. 202).

Sobre la figura del emperador: BUGIANI, C. *L'imperatore Avito*, Pistoia, 1909; BREHIER, L. "Un empereur romain à Brioude, Flavius Eparchius Avitus" In *Almanach de Brioude* 1930, pp. 39-55; MATHISEN, R. "Avitus, Italy and the East in A.D. 455-456" In *Byzantion* 1981, 51, pp. 232-247; *Id*. "Sidonius on the Reign of Avitus: A Study in Political Prudence" In *Transactions of the American Philological Association* 1979, 109, pp. 165-171.

Sobre su muerte deben considerarse los estudios de MATHISEN, R. "The Third Regnal Year of Eparchius Avitus", In *Classical Philology*, 1985, 80, 4, pp. 326-335; BURGESS, R.W. "The Third Regnal Year of Eparchius Avitus: A Reply", In *Classical Philology*, 1987, 82, 4, pp. 335-345; MATHISEN, R. "The Third Regnal Year of Eparchius Avitus: The Interpretation of the Evidence" In *Studies in the History, Literature and Society of Late Antiquity,* Amsterdam, Adolf Hakkert, 1991.

22 Sirva como ejemplo el relato contenido en Ioh. Ant. *frag*. 202, que analizaremos seguidamente.

23 Greg. Tur. *HF*. II, 11. Sobre el lugar de enterramiento de Avito, *vid*. FIZELLIER-SAUGET, B. "Saint Julien de Brioude (Haute-Loire): approche archéologique", In *L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Grégoire de Tours: histoire et archéologie,* Clermont-Ferrand, Presses Univ Blaise Pascal, 1999, pp. 133-168.

24 *Cf*. PIETRI, L. "Prosopographie d'un pèlerinage: Saint-Julien de Brioude (Ve-VIe siècles)" In *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1988, tomo 100, 1, p. 30. Este testimonio es especialmente valioso si tenemos en cuenta el vínculo tanto de Gregorio de Tours como de su familia con la basílica de San Julián durante el siglo VI a la que sabemos peregrinaron en varias ocasiones.

25 *Cf*. FIZELLIER-SAUGET, 134.

narración de estos hechos ofrece el Antioqueno también otro final alternativo: "algunos dicen que fue estrangulado"[26].

A pesar de la dificultad de interpretación de estos sombríos pasajes parece claro que una vez depuesto el emperador, y fuere cual fuere la sucesión de acontecimientos, éste sobrevivió a su abandono a la púrpura, ordenado y realizando una serie de movimientos de cronología bastante oscura, pero que intentan acercarle de nuevo al núcleo primitivo de su poder, la Auvernia, y a las tropas que había enviado de vuelta a la Galia, los visigodos de Teodorico II. Todo ello coincidía en el tiempo probablemente con la llamada *coniuratio marcellana*[27], mencionada por Sidonio Apolinar y que, verosímilmente, tuviera como objetivo la reposición del emperador en el trono de Roma o al menos, la consolidación de la aristocracia gala en las esferas de poder a las que había tenido acceso gracias a la abundante promoción realizada durante el gobierno de Avito. En la figura de este emperador se aúnan, por tanto, diversas fórmulas de alejamiento del poder, de un lado, con toda seguridad su ordenación como obispo, de otro, con más interrogantes, la búsqueda de acogimiento a sagrado o incluso el confinamiento que pudo costarle finalmente la vida.

Pocos años después, en el 472, tras la muerte de los emperadores Antemio[28] y Olibrio y del *patricius* Ricimero, el Imperio vio alzarse con el poder a Glicerio, antiguo *comes domesticorum* del trono, que según Jordanes, se impuso de manera tiránica –«*tyrannico more regnum inposuisset*»[29]–. Por su parte, Casiodoro y Juan de Antioquía, consideran que fue un general burgundio, Gundobado, el encargado de su elección, en detrimento de los intereses de la corte oriental que había apoyado la consolidación del recién eliminado Antemio. El Antioqueno afirma que "cuando León, el emperador de Oriente, supo de la elección de Glicerio, señaló a Julio Nepote como general de una expedición contra él"[30]. De hecho, Jordanes dibuja a Julio Nepote como el heredero de Antemio[31], ambos sancionados por la corte oriental, frente a Olibrio y Glicerio que son considerados usurpadores.

---

26 A este testimonio de Juan de Antioquía sobre el asesinato de Avito a manos de Mayoriano, se suma el de la *Chronica Gallica* de 511 (a. 457) que ofrece la misma información aunque concretando que tiene lugar en la ciudad de *Placentia*.

27 Sobre la *coniuratio marcellana vid*. CASTELLANOS, S. *En el final de Roma (c. 455-480),* Madrid, 2013, pp. 127-131.

28 Cabe destacar que el asesinato de Antemio se produjo tras su intento de refugiarse en una iglesia (Prisco, *frag*. 64).

29 *Rom*. 338. La consideración de Glicerio como tirano puede provenir de la visión constantinopolitana del poder, a través de la cual, cualquier candidato no sancionado por Oriente, podía ser considerado usurpador; igual ocurriría con Olibrio.

30 Ioh. Ant. *frag*. 209, 2.

31 Jord. Rom., 338: «*occisoque Romae Anthemio Nepotem filium Nepotiani copulata nepte sua in matrimonio apud Ravennam per Domitianum clientem suum Caesarem ordinavit* [sc. Zeno]».

Mientras tanto en el 474, en Oriente, el emperador León moría y su yerno, Zenón, padre del pequeño León II, se convertía enseguida en *Augusto* del Imperio oriental. La actuación de Glicerio fue una acertada mezcla de diplomacia y actividad militar, mas, sin embargo, no logró el reconocimiento de Oriente que alzaría a Julio Nepote como su candidato al trono occidental. Nepote llegó a Italia en la primavera del mismo año 474 y logró hacerse con Glicerio quien no opuso resistencia. Éste fue capturado, ordenado sacerdote y convertido en obispo de Salona[32], en el mismo corazón de la Dalmacia, donde Nepote contaba con el apoyo de las aristocracias, fieles a su tío Marcelino –hombre que había gozado de gran prestigio en la región[33]– y también de sus propios ejércitos, de los cuales era general. Tal y como tendremos ocasión de confirmar más adelante, allí permanecerá Glicerio, convertido en obispo, al menos hasta el año 480. Esta ordenación de Glicerio como obispo de Salona nos recuerda ineludiblemente a la ordenación de Avito como obispo de *Placentia*, casi dos décadas antes, pero no solo eso. Los acontecimientos que rodean la deposición imperial nos llevan también a constatar otras importantes similitudes en el proceso de pérdida del poder por parte de estos dos emperadores. Glicerio pierde el apoyo del burgundio Gundobado y de los ejércitos bárbaros provenientes de la Galia que lo acompañaban, justo en el momento previo al conflicto con Nepote, con el que decide finalmente no enfrentarse, sometiéndose a su deposición y posterior ordenación episcopal. La actuación de Gundobado resulta especialmente sorprendente si tenemos en cuenta que en el año 472, el burgundio había luchado y vencido al emperador Antemio, contraviniendo los deseos de Constantinopla que habían propiciado su ascenso a la púrpura. En cambio, en esta ocasión y ante la llegada de Julio Nepote, candidato nuevamente apoyado por Oriente, Gundobado decide regresar apresuradamente a Galia dejando al emperador, que el mismo había encumbrado a la púrpura, enfrentarse en solitario a su destino[34].

En esos mismos años la ordenación sacerdotal forzosa cuenta con otros dos interesantes ejemplos en la parte oriental del Imperio, que como tendremos ocasión de observar, perseguían similares si no idénticos objetivos:

32 Jord. *Rom*. 339: «*in Salona Damatia episcopum fecit*».

33 *PLRE II,* pp. 708-710, *Marcellinus* 6.

34 *PLRE II*, Martindale, p. 524 cree probable que la marcha de Gundobado a la Galia se deba a la muerte de su padre Gundioco, cuya sucesión debió ser problemática si tenemos en cuenta que en el año 500 Gundobado acabó con la vida del último de sus hermanos, Godigiselo, y se proclamó rey en solitario de los burgundios. Si bien esa hipótesis parece plausible por el posterior desarrollo de los acontecimientos, no deberían descartarse las posibles actividades diplomáticas de Zenón y su candidato.

- La tonsura[35] y ordenación del *Caesar* Basilisco[36], tras su apoyo a la usurpación de su tío Flavio Basilisco. A su vuelta a Constantinopla bajo la promesa imperial de convertirse en César, fue ordenado sacerdote, para seguidamente concedérsele rango episcopal: primero, fue *lector* en Blaquernas –habitual lugar de reclusión de la capital constantinopolitana– y más tarde, obispo en Cízico en la costa minorasiática.
- La ordenación de Flavio Marciano[37]. Este personaje portaba sangre de dos emperadores, pues era, de una parte, hijo de Antemio, emperador en Occidente y, de otra, nieto de Marciano, emperador de Oriente; así mismo su matrimonio con Leoncia, la porfirogeneta hija de los emperadores Verina y León, le convertía en un candidato dotado de total legitimidad y le acercaba aún más a ambicionar el poder. Todo ello debió animarle a encabezar una importante revuelta en el 479, la cual logró desplazar provisionalmente al emperador Zenón, su cuñado. Sin embargo, la falta de solidez de su plan acabó con su apresamiento y su ordenación como sacerdote antes de ser enviado a la ciudad de Cesarea en Capadocia, de la cual logró huir formando un pequeño ejército que intentaría nuevamente la rebelión. En esta ocasión también fue derrotado y enviado, junto con su esposa, a una fortaleza en Isauria, una región de pleno control de sus opositores.

Tras la presentación de estos casos parece evidente que la ordenación sacerdotal y, en menor medida, el apartamiento y confinamiento fueron utilizados, tanto en Oriente como en Occidente, como fórmula de alejamiento del poder de aquellos que habían sido descartados del juego imperial, o al menos, de los que "dejarían pasar un turno" antes de volver a la lucha por el poder. Así parece ocurrir tanto con Avito, en su intento de recuperar fuerza en las Galia, como con Glicerio, expectante en Dalmacia hasta quizá llegar a propiciar el asesinato de su antiguo enemigo Julio Nepote en 480[38]. Así mismo Flavio Marciano tras su confinamiento en Isauria fue recuperado por Illus[39], quien más tarde lo enviará a Italia a buscar la ayuda de Odoacro, probablemente durante su revuelta contra Zenón. De igual manera, se nos presenta

35 Hemos de recordar que la tonsura impedía el ascenso a la púrpura. Su nombramiento como *caesar* lo colocaba en la antesala de ese ascenso que quedaba así cortado de raíz.
36 *PLRE II,* pp. 211-212, *Basiliscus* 1; Evagrio Escolástico, *HE.* 3, XXIV.
37 *PLRE II,* pp. 717-718, *Flavius Marcianus* 17.
38 Malch. en Phot. *Bibl*. 78.
39 *PLRE II*, pp. 586-590, *Illus* 1. Es interesante constatar cómo Illus mantiene con la emperatriz Verina (*PLRE II,* p. 1156, *Aelia Verina*) y Marciano dos importantes ases de cara a la futura legitimación del poder. Isauria será, sin duda, la zona de empoderamiento de Illus desde la cual propulsará su rebelión contra Zenón. En estas fechas Verina también se encuentra en el exilio en Isauria debido a la política de Zenón.

como un importante aspecto de análisis la ubicación geográfica de estas fórmulas. Especialmente interesante resultan los casos de la elección de Dalmacia como lugar de ordenamiento y ejercicio episcopal de Glicerio, quien quedaba así "recluido" en la zona controlada por su enemigo Nepote y su familia y, también la elección del centro minorasiático –primero Capadocia y más tarde Isauria– para la reclusión de Flavio Marciano, quien quedaba así confinado en la región de la cual nacía el poder tanto del propio emperador Zenón como de Illus.

Al cierre de este apartado sobre la ordenación sacerdotal como fórmula de alejamiento del poder, resulta obligado resaltar que mientras que Avito fue el primer caso de conversión de un emperador en obispo mediante su ordenación forzosa, en los años siguientes, tanto Occidente como Oriente, convertirían esta práctica en algo habitual como evidencian los casos de Glicerio, Flavio Basilisco y Flavio Marciano, en apenas veinte años[40].

## 2. EMPERADORES EN *STANDBY*: el exilio de Julio Nepote en Dalmacia

Julio Nepote ascendía al poder justo en el momento en el que su mayor valedor, el emperador oriental León I, fallecía[41]. Con la elección de Nepote frente a Glicerio, el emperador de Oriente no solo reafirmaba su autoridad sobre el Occidente sino que también lograba librarse de una potencial amenaza sobre sus territorios, dada la fortaleza de Nepote y su familia en Dalmacia. De hecho, si seguimos el testimonio de Jordanes, el nombramiento, al menos como *Cesar*, se produjo ya en Rávena, antes incluso de la misma deposición de Glicerio, para ser más tarde, en Roma –en el puerto de Ostia– considerado *Augusto* por el nuevo emperador Zenón[42].

40 *Cf*. HILLNER, J. *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*. Cambridge, 2015, p. 236.

41 Si bien Jordanes (Rom. 338: «*copulata nepte sua in matrimonio*») afirma que Julio Nepote habría desposado a su nieta/sobrina ('*neptis*'), la única posibilidad de que León I tuviera una nieta es que fuera hija de Leoncia (*PLRE II*, pag. 667, *Leontia* 1). Esta contrajo un primer y breve matrimonio con *Iulius Patricius* (*PLRE II*, pag. 842-843, *Iulius Patricius* 15), para casarse más tarde con *Marcianus* (*PLRE II,* pp. 717-718, 17) del que probablemente tuviera descendencia femenina tal y como parece testimoniar tanto Juan Malalas como Juan de Antioquía (375; *frag*. 211.4 respectivamente). Sin embargo, dadas las fechas de su primer matrimonio, que debió producirse en torno al año 470 o incluso 471, parece imposible que ninguna de las hijas habidas del segundo matrimonio pudiera estar desposada con Nepote en el momento de su ascenso a la púrpura en 475. Parece más fiable, y así lo indica Malco (*frag*. 14), el testimonio de que se tratara de una pariente de Verina (quizá una sobrina, habida del matrimonio de su hermana –de nombre desconocido– y *Zuzus*).

42 *Rom*. 338-339. Cabe destacar que el resto de las fuentes que hablan del ascenso de Julio Nepote al poder nos ofrecen otra información, señalando como lugar de ascenso a la púrpura la ciudad de Roma (Marcell. Com. s.a. 474-475; *Anon. Val.* 7.36; *Fast. Vind. Prior*. s. a. 474; *Auct. Haun. ordo post*. s.a. 474; Ioh. Ant. *frag*. 209.2).

Los problemas que el gobierno de Nepote llevó aparejados desde el principio, especialmente en Galia y con los vándalos en Sicilia, Córcega y Cerdeña, así como en las Baleares, provocaron que el emperador se viese impelido a establecer nuevas alianzas políticas, las cuales tuvieron su máxima expresión en el nombramiento, como *magister militum,* de Ecdicio, hijo del eliminado emperador galo Avito[43]. Su eficaz resistencia frente a los visigodos en Galia hacía aconsejable un pacto con él que cerrase por completo el antiguo conflicto con las aristocracias galas que tan hostiles al poder imperial se habían mostrado durante la década de los cincuenta. La creciente fama de Ecdicio en su lucha contra los godos, para la que al parecer formó incluso un ejército personal, y las penetraciones visigodas hacia territorio itálico que tuvieron lugar en torno al año 473 hacían indispensable la permanencia de fuerzas militares en esa zona de contacto interprovincial. Ecdicio y su ejército resultaron, por tanto, imprescindibles[44]. Los problemas de Nepote en Occidente se vieron a su vez agravados por el total abandono de los orientales, que, a partir de enero del 475, luchaban internamente contra la usurpación de Basilisco, la cual obligó al mismísimo Zenón a huir al destierro en Isauria. De tal modo empeoró la situación que apenas un año después de su ascenso a la púrpura, el camino del exilio, en este caso a Dalmacia, se abrirá también para Nepote, cuando su nuevo *patricius*, Orestes, antiguo *notarius* de Atila, lo deponga en favor de su propio hijo, Rómulo, en agosto del 475.

Tanto Zenón como Nepote se exiliaron en regiones, Isauria y Dalmacia respectivamente, en las cuales contaban con una trayectoria militar previa muy destacada y con un prestigio que pudiera servirles para lograr suficientes apoyos militares en pos de recuperar sus respectivos tronos. Sin embargo, tan solo Zenón pudo lograrlo. Para ello hubo de derrotar al tío de su esposa Ariadna, el usurpador Flavio Basilisco –ya mencionado al presentar los hechos relacionados con la ordenación y relegación de Basilisco, su sobrino–, confinándolo posteriormente en una fortaleza junto a su familia –su esposa Elia y su hijo Marco– en la que toda ella, encerrada en una cisterna vacía, encontró la muerte por inanición[45]. Una vez vencida la resistencia, la vuelta de Zenón al poder no conllevará, en cambio, la paz en la parte occidental, bien al contrario. Pues a su regreso al trono de Constantinopla el emperador se encuentra con dos hombres disputándose el control de Italia,

43 *PLRE II,* pp. 383-384, *Ecdicius* 3. Sobre el protagonismo de Ecdicio en la Galia tardorromana, *vid*. DELAPLACE, Ch. *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Rennes, 2015, pp. 251 y ss.

44 Sid. Apol. *Epist*. VI, 12; *Chron. min*. I, p. 665 y II p. 222 (*MGH Auct. antiq*. ed. Mommsen, Berlín, 1892-1898).

45 *Anon. Val*. 9, 43; Marcell. com. s.a. 476; Ioh. Mal. 380. Antes de partir hacia el exilio el usurpador hubo de entregar las insignias imperiales, tal y como más tarde haría Rómulo Augústulo.

el exiliado Nepote, desde Dalmacia, y el recién llegado Odoacro quien, a su vez, había terminado con Orestes y su hijo, tal y como tendremos ocasión de analizar más adelante (*vid*. 3).

El gobierno en el exilio dálmata del derrotado Julio Nepote abarcó desde su deposición como emperador en agosto del 475 hasta su asesinato cinco años después. Durante estos cinco años, sabemos de al menos un claro intento de obtener apoyo oriental para recuperar el trono romano[46]. Sin embargo, el otrora aupado por Constantinopla no encontró en esos momentos más que una ambigua respuesta acompañada de una flagrante inacción por parte de Zenón[47]. Asimismo, y por esos mismos años, sabemos del envío de otra embajada desde la Galia, cuyo objetivo, si bien, es desconocido, podría estar motivado por el deseo de restituir a Nepote en el trono –recordemos el pacto con Ecdicio y las nuevas presiones ejercidas por los visigodos– frente a Odoacro[48], o al menos solicitar la reconsideración de la situación de Occidente, el cual poco tiempo atrás había sido cercenado con la entrega a los visigodos de la región de Auvernia[49]. En la misma línea y nueva prueba de la pasividad de Zenón, resulta el rechazo a la ayuda ofrecida por los ostrogodos de Teodorico para la recuperación del trono romano del depuesto Nepote[50].

El deseo de distintos agentes históricos de influir en la voluntad imperial oriental parece a todas luces evidente quizá porque el depuesto Nepote nunca se desvinculó del que consideraba su colega, con el que le unía además la dura experiencia del exilio, a la cual Zenón había logrado sobreponerse. Además, si bien Zenón no prestó ayuda a Nepote –más allá de las palabras–, éste intentó por todos los medios que su gobierno en el exilio continuase

46 Malch. *frag*. 14. También es interesante el testimonio de *Auctarium Hauniensis ordo prior,* s. a. 480: «*sumpti honoris sceptra firmare conaretur*».

47 *Ibid*. Los editores del texto no se ponen de acuerdo en la interpretación de este pasaje, pues mientras Gordon (1960, p. 128) considera que la respuesta imperial demostraba vacilación y ambigüedad, Blockley (1983, II, p. 458) considera que existió un verdadero intento de Zenón de ayudar a Nepote. No podemos desdeñar el último dato ofrecido por Malco el cual apunta a la ayuda de la emperatriz Verina debido al vínculo familiar que le unía con la esposa del emperador exiliado.
El enfrentamiento entre León y Verina, así como otros datos presentes en nuestras fuentes nos llevan a pensar que difícilmente León deseara apoyar a Nepote, más si cabe teniendo en cuenta la posición central de sus territorios en el ámbito del antiguo y ya extinto imperio.
Sobre este asunto, véanse entre otros: STEIN, E. *Histoire du Bas-Empire*, Amsterdam, 1968, vol. II, p. 46; KAEGI, W.E. *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton, 1968, p. 49; MAZZARINO, S. "Tra due anniversari: 376-476", In *La fine dell'Impero Romano d'Occidente*, Roma, 1978, pp. 175-176; CRACCO RUGGINI, L. "Come Bisanzio vide la fine dell'Impero d'Occidente", In *La fine dell'Impero Romano d'Occidente*, Roma, 1978, p. 73.

48 *PLRE II*, pp. 791-793, *Odovacer*.

49 Cand. *frag*. 1. Esta información, contenida en una única fuente, plantea muchas dificultades, pues mientras que Gordon (p. 128) considera que Cándido se refiere al derrocamiento de Nepote, Blockley cree que lo hace a su asesinato (II, p. 469). Cabría pensar, en este último caso, que el historiador ha sido malinterpretado por Focio, ya que Nepote no fallece hasta el año 480 y en ese año Odoacro llevaba ya varios años rigiendo Italia.

50 Malch. *frag*. 20.

manteniendo, al menos externamente, las formas que revestían su poder de legitimidad y aparente continuidad en Occidente, o así al menos pareció percibirlo el resto. En esa línea, y desde su exilio, Nepote continuó acuñando monedas –en la ceca de Salona[51]– con reconocimiento al emperador oriental, algo que ya había hecho desde Italia antes de ser depuesto. Una prueba más de la cada vez mayor importancia dada a la corte constantinopolitana es que durante el reinado de Nepote la tipología de los sólidos se unificó en ambos territorios, oriental y occidental. Estos solidos pasaron a llevar todos ellos en su reverso la *Victoria portadora de la cruz* que vemos habitualmente en Constantinopla y que los acuñadores copiaron de los sólidos del anterior emperador oriental, León I. En el estudio llevado a cabo por Jiménez y Morante, a partir de los datos ofrecidos por Lacam, se brinda el análisis de las acuñaciones de Nepote desde las ciudades italianas dejándose a un lado, en cambio, un aspecto que creemos importante: el simbólico. El significado de esa unificación bajo las formas orientales solo podía significar una cosa, el deseo de Nepote de emular a Oriente y con esa emulación poner en evidencia la obligación moral de Zenón de prestarle ayuda. Muy significativo resulta también que las primeras acuñaciones realizadas en Roma y Milán, durante su gobierno directo, tengan claras similitudes con las monedas de Antemio, candidato que como él había sido elevado a la púrpura imperial gracias a la ayuda de Constantinopla[52].

Nepote morirá asesinado en el 480 todavía en el exilio, sin haber sido capaz de lograr la intervención de Zenón a su favor. Sin embargo, los acontecimientos que seguirán a su muerte son realmente significativos para la comprensión de las tensiones históricas que debían subyacer entre Oriente y Occidente desde la década de los cincuenta, años en los que ya ocupaba el poder dálmata su tío el *comes rei militaris* de Dalmacia Marcelino. Si bien contamos con un testimonio de Malco[53] sobre la implicación del emperador-obispo Glicerio en el asesinato, la mayor parte de nuestras fuentes apuntan a que su muerte se debió a la acción de

51 *Cf*. LACAM, G. *La Fin de L'Empire Romaine et Le Monnayage or en Italie 455-493*, Lucerna, 1984, p. 709. Sobre la acuñaciones de Nepote, véase: KENT, J. P. C. "Julius Nepos and the Fall of the Western Empire", In Römische Forschungen in Niederösterreich 1966, V, Graz-Köln; *Id*. *The Roman Imperial Coinage, vol. X: The Divided Empire and the Fall of the Western Parts 395-491*, Londres, 1994, pp. 204-207 y 427-434. Sobre determinados aspectos de la acuñación en relación al final del gobierno de Nepote: DEMO, Z. "The Mint in Salona: Nepos and Ovida (474-481/2), In *Situla* 1988, 26. De este autor también "Another Tremissis from the Salonitan Mint of Iulius Nepos", In *Illyrica antiqua*, Zagreb, 2005, pp. 187-194.

52 Por su parte, Jiménez y Morante creen que se debe a la falta de modelos reales del nuevo emperador, quién sí aparece fisionómicamente mejor representado en su lugar de residencia, Rávena y, más tarde, pasados varios meses, también en la ceca de Milán, *cf*. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y MORANTE MEDIAVILLA, B. "Julio Nepote y la agonía del Imperio Romano de Occidente", In *Faventia* 2003, 25, 2, 2003, p. 127.

53 Según la edición de Blockley (p. 72) la historia de Malco terminaría exactamente con la muerte de Nepote en 480, comprendiendo, según la obra manejada por Focio, la historia imperial desde finales del 473.

sus propios hombres[54], con especial significación de Viator[55] y Ovida[56]. Aunque no podemos poner en duda este hecho, la posible implicación de Glicerio y las ventajas obtenidas por Odoacro con posterioridad al asesinato, nos empujan indefectiblemente a pensar que la muerte de Nepote era un acontecimiento fácilmente deseable por todos estos poderes, relacionados de una manera u otra con ella en las fuentes conservadas. Empecemos por el emperador-obispo. La mención de Malco parece insuficiente para conceder veracidad a la posible colaboración o tan siquiera al posible hostigamiento de Glicerio para provocar la muerte de Nepote. Sin embargo, en un complejo texto del obispo Ennodio de Pavía, un *carmen* quizá interpolado, aparece un personaje de nombre Glicerio promocionado al obispado de la importante ciudad de Milán, una de las principales sedes del imperio a finales del siglo V. De él afirma Ennodio que «puso la púrpura a las órdenes del espíritu»[57]. En el caso, poco probable, de que se trate de nuestro antiguo emperador, ¿a qué obedecería esa promoción?, ¿acaso el causante de su ordenación como obispo de Salona ya no podía obligarle a permanecer allí por haber muerto?, ¿acaso su rango le hacía merecedor de un obispado tan importante como el milanés? No podemos saberlo.

Por otra parte, Viator y Ovida, cuya implicación en el asesinato de Nepote aparece narrada también en una única fuente[58], van a protagonizar un interesante episodio que merece un breve análisis. Tras la traición de los *comites* y el asesinato del hombre al que le debían lealtad, Ovida se hizo con el control de Dalmacia. Poco sabemos de lo ocurrido durante el tiempo en el que gobernó la región, si bien la reacción provocada por su usurpación no hubo de esperar mucho tiempo antes de recibir una áspera respuesta por parte del *rex* Odoacro, quien desde Italia, lanzó un importante ataque que terminó rápidamente con la vida del usurpador no más allá del año 482[59]. Es este episodio final del asesinato de Nepote el que más nos interesa, pues mientras que el exilio en Dalmacia lo había mantenido en *standby* como emperador ansioso por recuperar el trono romano en un contexto de inmovilidad de los distintos poderes ante esta situación, su muerte, en cambio, daba a Odoacro no solo la posibilidad de anexionar su territorio, sino también de consolidar un reconocimiento por parte del emperador oriental que hasta ese momento no había sido pleno debido a la posición

54 La muerte se produjo cerca de Salona durante la primavera del 480 (*PLRE II,* p. 778).
55 *PLRE II*, p. 1158, *Viator*.
56 *PLRE II*, p. 815, *Ovida*.
57 Ennod. *Carm*. II 82, 7-8: «*purpura quem mentis prodidi imperio*» (trad. A. López Kindler, Gredos, Madrid, 2012). El mismo obispo aparece en *CIL* V, p. 620, n. 5.
58 Marcell. com. s.a. 480.
59 Abundantes fuentes dan prueba de ello: *Auct. Haun. ordo prior* et post. s.a. 482; Cass. *Chron*. s.a. 481; *Fast. Vind. Prior*. s.a. 482.

teórica del exiliado como *princeps*[60]. Sin embargo, los planes de Zenón para Odoacro eran otros muy distintos y también lo serían para las provincias limítrofes entre Oriente y Occidente que pronto pasarán a otras manos, capaces de solucionar, en un primer momento, los problemas con los godos en Tracia y, más adelante, asumir la heterogeneidad del fragmentado Occidente con Teodorico al frente[61].

A todas luces parece que el exilio de Julio Nepote a Dalmacia fue un intento paciente de recuperar el trono que le había sido usurpado en el 475, trono al que había llegado gracias al apoyo de la oriental Constantinopla, ciudad que ahora, en los últimos años, sin embargo, se había mostrado cuando menos esquiva a las peticiones de ayuda del dálmata. La falta de intervención pudo deberse al temor imperial a que la Dalmacia y la zona de los Balcanes en general, con Nepote al frente, se convirtiera en una amenaza. La importancia, tanto de Dalmacia como del resto de las provincias que podían funcionar como frontera o colchón frente a los posibles ataques a la capital oriental, especialmente Dacia y Tracia, al sur de los Cárpatos, era observada con prudencia tanto por Zenón como por los propios godos establecidos en la zona, los cuales fueron inteligentemente desplazados hacia Occidente. La renuncia al último de los territorios del Imperio romano en la zona occidental se debió parecer mucho a la renuncia que poco tiempo antes había realizado Nepote sobre la Auvernia en pos de asegurar el resto de territorios bajo su control.

## 3. EMPERADORES Y NUEVOS LENGUAJES: Rómulo, el *Castellum Lucullanum* y el culto a los santos

Rómulo era, como ya hemos mencionado, hijo del patricio Orestes, y había sido nombrado emperador por su padre en la ciudad de Rávena, tras la expulsión de Nepote. Sin embargo, los numerosos problemas con que contaron el nuevo Augusto y su César, para satisfacer las demandas del ejército, hicieron que muy pronto los soldados buscaran en el ya conocido Odoacro, un líder que diera respuesta a sus solicitudes económicas. Tras asesinar a Orestes y a su hermano Pablo, el joven Rómulo fue, siguiendo el testimonio del *Anónimo Valesiano*[62], perdonado por su juventud –apenas 14 años– y apostura, concediéndosele

60 *Cf*. WILKES, J.J. *Dalmatia*, Londres, 1969, p. 421.

61 El conflicto entre Odoacro y Teodorico, nuevo poder enviado por Zenón no comenzará de manera oficial hasta 487, si bien las acciones de Teodorico en los Balcanes son notables varios años antes. Sobre la trayectoria de Teodorico con anterioridad a su llegada al trono itálico, *vid*. HEATHER, P. *The Restoration of Rome. Barbarian Popes and Imperial Pretenders*. Londres, 2013, pp. 20-51.

62 *Anon. Val*. 8. 38: «*Ingrediens autem Ravennam deposuit Augustulum de regno, cuius infantiae misertus concessit ei sanguinem, et quia pulcher erat, etiam donans ei reditum sex milia solidos, misit eum intra*

además una pensión de seis mil sólidos[63] y enviado a Campania a vivir libremente con sus parientes. Sin embargo, las fuentes no son unánimes, pues a esta versión edulcorada de su privilegiado exilio, vienen a unirse otras en las cuales, como en el caso de la *Crónica del* Comes *Marcelino*[64] o Jordanes[65], Rómulo sufre pena de exilio, siendo recluido en el *Castellum Lucullanum*, situado, eso sí, también en Campania (*in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit*).

Este castillo ha sido identificado por Nathan –al que seguimos en las siguientes líneas[66]– con construcciones existentes en el islote de *Megaris*, denominado así por Plinio, en la por él bien conocida bahía de Nápoles, y donde actualmente se encuentra el conocido *Castel dell'Ovo* napolitano, de posterior construcción normanda[67]. En el siglo I a.C. sabemos que en el islote se construyeron algunas estructuras pertenecientes a la villa del cónsul republicano Lucio Licinio Lúculo que contaba con una inmensa finca en esta zona de la ciudad napolitana actual, de la cual tomaría su nombre el castillo y de la que se conservan aún restos arqueológicos. Esta propiedad, con su lujosa villa, lugar de numerosos banquetes a los que asistieron ilustres prohombres de la República, sirvió de refugio al atribulado Tiberio al final de su vida pues, sin duda, en el siglo I, debía tratarse ya de una propiedad imperial[68]. En el siglo IV, siguiendo el testimonio del *Liber Pontificalis*[69], sabemos que el emperador Constantino probablemente hizo donación de esta propiedad, al menos de manera parcial –pues se menciona *insula cum castro* en el inventario papal–, a una nueva basílica en Nápoles, como parte de los bienes fundacionales entregados para su dotación[70], lo que nos invita a pensar, dada esta disposición, que también en este siglo la propiedad continuaba en manos

---

*Campaniam cum parentibus suis libere vivere. Enim pater eius Orestes Pannonius, qui eo tempore quando Attila ad Italiam venit se illi iunxit et eius notarius factus fuerat. Unde profecit et usque ad patricatus dignitatem pervenerat*.». También en el *Anon. Val.* 7. 36 puede leerse: *Augustulus imperavit annos X,* lo cual plantea serios problemas de interpretación pues, ni siquiera aceptando la posibilidad de que Rómulo siguiera siendo considerado emperador en el exilio, encontramos ningún acontecimiento en 486 que pudiera hacer cambiar su situación más allá de su propia muerte.

63 Según Nathan se trataría de una renta equivalente a 24 kilogramos de oro (*cf*. NATHAN, G. "The Last Emperor: the Fate of Romulus Augustulus", In *Classica et Mediaevalia* 1992, 43, p. 268).

64 s.a. 476.

65 *Rom*. 46.

66 *Op. cit.*

67 Sobre la deportación a territorios insulares *vid*. VALLEJO GIRVÉS, M. "*In insulam deportatio* en el siglo IV d. C.: aproximación a su comprensión a través de causas, personas y lugares", In *Polis Revista de Ideas y Formas de la Antigüedad clásica*, 1991, 3, pp.153-157.
Sobre Plinio y el exilio insular *vid*. SÁNCHEZ MEDINA, E. "Nacer con dientes y otras extravagancias: Superstición y Exilio en el Mundo romano", In *Leyendas, cuentos y supersticiones*, San Luis de Potosí (México) en prensa.

68 Tácito, *Ann.* VI, 50.

69 XXXIV, 32 («*possessio insula cum castro, praest. sol. LXXX*»)

70 En la edición de Duchesne contrariamente la isla es identificada con Nisida, entre Nápoles y Pozzuoli.

imperiales[71]. Convertida en fortaleza en la siguiente centuria, quizá comenzó a albergar y proteger algún tipo de comunidad eclesiástica ya existente, tal y como parecen indicar los numerosos *romitori* que recorren la escarpada superficie de piedra volcánica –*tufa*– del islote. Estos *romitori* estarían muy en consonancia con las primeras comunidades monásticas basilianas que con seguridad sabemos se encontraban allí instaladas en la segunda mitad del siglo V, momento del exilio de Rómulo al *Castellum Lucullanum*. Por otra parte, la obra del africano Eugipio sobre la vida del santo Severino Nórico, redactada a principios del siglo VI, siendo precisamente Eugipio abad del monasterio creado en el islote, arroja quizá algo de luz sobre el lugar de exilio del último de los emperadores occidentales.

La muerte del santo en el 482 y el posterior traslado de su cuerpo a una comunidad monástica instalada en el promontorio napolitano durante el papado de Gelasio, entre el 492 y el 496, parecen poner a nuestro exiliado en relación con el lugar de creación de un culto de largo recorrido en época tardía[72]. En definitiva, todo ello nos lleva a preguntarnos si estuvo Rómulo exiliado en una comunidad monástica o al menos en un espacio de alta significación religiosa, muy en consonancia con algunos de los casos que hemos venido presentando en este trabajo: Avito en San Julián de Brioude, el césar Basilisco en Santa María de Blaquernas, la incorporación de los emperadores-obispo a las sedes de su ejercicio episcopal, etc. Por otra parte, en Oriente, durante los reinados de León y Zenón, contamos con interesantes ejemplos tanto de personajes que se acogen a la protección de alguna comunidad monástica, como de, por el contrario, prisioneros custodiados por monjes al servicio de los emperadores[73].

La verdad es que no sabemos nada sobre el devenir de Rómulo y sus posibles años de exilio, aunque algunos investigadores consideran que continuaría vivo aún a principios del siglo VI, gracias a la existencia de una carta datada entre el 507 y el 511[74] en la cual un hombre llamado Rómulo, quizá el depuesto emperador, solicita le sea devuelta su pensión, igual que quizá hubo de hacerlo en el 493, o poco después, cuando la muerte de Odoacro debió provocar una necesaria renegociación con los nuevos poderes ostrogodos. Asimismo, contamos también con testimonios que nos hablan del reparto de tierras entre grandes

71 Quizá también por decisión imperial, esta vez en torno al 455, momento de duros ataques vándalos, Valentiniano III decidió hacer una fortaleza en el islote, que hubo de servir de defensa de la bahía.

72 Un estudio sobre este culto se encuentra actualmente en preparación junto a la Dra. Angela Laghezza de la *Università degli Studi di Bari Aldo Moro*.

73 *Vid*. VALLEJO GIRVÉS, M. "*Ad ecclesiam confugere*, tonsuras y exilios en la familia de León I y Verina", In M. Vallejo Girvés, J. A. Bueno Delgado, C. Sánchez-Moreno Ellart (eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*, Alcalá de Henares, 2015, pp.137-160.

74 Cass. *Var*. III, 35.

oficiales ostrogodos *in Lucullano* a principios del s. VI[75], lo cual pudo, quién sabe, perjudicar o al menos modificar la situación de Rómulo si permanecía recluido o, por el contrario, habitando libremente en las antiguas posesiones de Lucio Licinio Lúculo.

Sea como fuere, cuando entre el 492 y el 496, una mujer de alto rango senatorial llamada Barbaria[76], solicitó al fundador del monasterio, Marciano y al resto de los monjes, así como al Papa Gelasio, con la intercesión del obispo napolitano Víctor, que permitiera el traslado y sepultura del cuerpo de Severino –para quien construyó un mausoleo– al *Castellum Lucullanum*, no podemos evitar pensar en la importancia que esta *traslatio* pudo tener para Rómulo y su familia si aún seguían allí. Hodgkin en el siglo XIX y, en fechas más recientes Nathan, han apuntado la posibilidad de que Barbaria estuviera emparentada con Rómulo, llegando incluso a considerarla su madre. Si aceptamos esta hipótesis y seguimos a su vez el *Anónimo Valesiano*, Rómulo que viviría libremente en Campania con una cuantiosa pensión, quizá podría haberla invertido en la creación de un prestigioso espacio de culto en el castillo, que permitiese a la vez, la protección real y simbólica de la depuesta familia imperial. Quizá tanto Hodgkin como Nathan hayan ido demasiado lejos con sus hipótesis y nosotros al acompañarles por esta senda no hagamos sino agravar el problema. Sin embargo, la conversión de la renta anual de Rómulo/Barbaria en la inversión necesaria para la fundación de un monasterio estaría, en cierta manera, en consonancia con la transformación sufrida por los emperadores-obispo –traspasados de las altas jerarquías civiles a las religiosas y, en menor medida, también con los exilios-*standby*, donde como en este caso, el poder político y económico, cada vez estaría más cerca de convertirse en un poder expresado también en el ámbito religioso, incluso en términos de controversia como ocurrirá en Oriente.

**

En las postrimerías del Imperio romano occidental (455-480 d.C.), la sombra de Oriente se iba haciendo cada vez más alargada, hasta el punto de que la actuación política de León y, en mayor medida, de Zenón, desde Constantinopla, implantó modelos de gestión de los conflictos políticos que afectaron indefectiblemente a las estrategias de poder occidentales y a las fórmulas aplicadas por los protagonistas de las últimas décadas del Occidente imperial,

75 *Vid*. Nathan, *op. cit.* 269, a partir del testimonio de Ennodio en *Epist*. IX, 23 y, también de una carta de Atalarico al *referendarius* Juan (*PLRE II, Ioannes* 72) en la que le promete una *domum in Lucullano*, la cual había pertenecido al patricio y *comes sacrarum largitionum* Agnello (*PLRE II*, pp. 35-36, *Agnellus*) –posterior al 526 y cercana en el tiempo a los datos sobre Rómulo– (Cass. *Var*. VIII, 35).

76 Sobre la identidad de *Barbaria*, *vid*.: HODGKIN, Th. *Italy and her Invaders*, Oxford, 1885 (2ª ed. 1896) quien ya formulara la hipótesis del parentesco con Rómulo seguido más tarde por Nathan, *op. cit.*

para consolidarse o, al menos, mantenerse como opción viable de recuperación del poder –recordemos el caso de los exilios como periodos en *standby*–. En líneas generales, podemos resumir la política imperial oriental con respecto al Occidente, como aquella encaminada a situar en la púrpura occidental, a hombres relacionados, de una manera u otra, con la corte constantinopolitana, así como también a aquellos provenientes de la zona de Dalmacia, verdadero cruce de caminos y frontera natural ante los posibles ataques a la *pars orientalis*. Sin embargo, la frecuente falta de legitimidad constitucional del sistema político tardío y su consiguiente inestabilidad, con especial incidencia en los estragos causados por la autoridad del patricio y su ejército, favorecían el alzamiento a la púrpura de candidatos que en muchos casos no contaron con más que efímeros apoyos –recordemos a Avito, Glicerio y sus "bárbaros"–. Algunos de los modos en que estos candidatos fueron alejados del trono han sido presentados en este estudio: ordenación sacerdotal forzosa, confinamiento, exilio, etc., pero parece probable también, que esas situaciones excepcionales pudieran ser aprovechadas para lograr una posición de poder sustentada sobre una nueva forma de concebirlo, *haciendo de la necesidad virtud*. Pues la creación de nuevos lenguajes simbólicos, a través del espectro religioso, aportará en no pocos casos una solución alternativa a ese alejamiento. En esa clave, podrían ser leídos los episodios relacionados con el ejercicio del episcopado, la búsqueda de protección en las iglesias o incluso su patronazgo, tal y como podría deducirse en el hipotético caso de que el exitoso culto a Severino Nórico en el sur de Italia a partir del siglo V, fuera fruto de una fundación imperial. Por tanto, ante la desaparición de Roma en el Occidente y quedando a la espera de un importante reajuste en la legitimidad del poder en época tardía, solo posible a través de la restructuración que proporcionarán los *regna,* las élites y dentro de ellas sus más altos mandatarios, los emperadores, parecen virar hacia la que se plantea como auténtica alternativa: la Iglesia, en la mayoría de los casos a escala local/regional, empieza a mostrarse más poderosa que la espada.

# Poder e influencia de las mujeres paganas durante el siglo V a partir de las principales hagiografías neoplatónicas

# Pagan women power and influence during the Vth century from the main neoplatonic hagiographies)

**Jaime de Miguel López** *
Universidad de Alcalá, España

***Resumen***

En este artículo pretendemos estudiar la imagen de la mujer pagana que se transmite a partir de dos obras típicas del género hagiográfico neoplatónico, como son la *Vita Procli* de Marino de Neapolis y la *Vita Isidori* de Damascio, el último filósofo de la Academia de Atenas. Estas obras reflejan la sociedad pagana que todavía continua teniendo ciertos bastiones de desarrollo y auto-representación en los principales centros del saber de estos momentos, como son las ciudades de Alejandría, Atenas o Beirut. Por ello creemos interesante revisar qué papel le conceden estos escritos a las mujeres dentro de estas comunidades.

**Palabras clave:** Neoplatonismo; Paganismo; Mujeres; Filósofas; Relaciones familiares.

***Abstract***

This paper aims to study the image of the pagan women given by the two typical writings of the Neoplatonic hagiographical genre, like are the Marinus's *Vita Procli* and the Vita Isidori, which was written by Damascius, the last philosopher who managed the Athenian Academia. These historical works show the pagan society that still have certain places where they can develop their traditional activity and have their own representation of power in the main cultural centres of this period, like the cities of Alexandria, Athens and Beirut. So, we believe that would be interesting to review the role of these women given by these writings in this society.

**Keywords:** Neoplatonism; Paganism; Women; Philosophers; Familiar relationships.

● **Enviado em: 30/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

* Personal Investigador en formación adscrito al departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá (FPI MINECO 2015). Este artículo se inscribe dentro de las líneas de investigación del proyecto: "Contextos Históricos de aplicación de las penas de reclusión en el Mediterráneo Oriental (siglos V – VII): casuística y legislación. HAR2014-52744-P" financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad Español.

## 1. Introducción.

El objeto de este artículo es la revisión y el estudio del papel que ocupan las mujeres en dos de los principales escritos biográficos que tratan sobre el neoplatonismo del siglo V. Estos son la *Vita Isidori* del filósofo neoplatónico Damascio y la *Vita Procli* de Marino. En este análisis, intentaremos establecer los diferentes tratamientos que reciben las mujeres en estas obras, -que como veremos-, varían dependiendo de las relaciones que estas mujeres establecen con los filósofos paganos protagonistas indiscutibles de este texto. Estas relaciones fundamentalmente serán de tipo familiar y su descripción depende en varias ocasiones de la opinión que el propio autor tiene del varón relacionado con estas mujeres[1]. Así mismo, también analizaremos la opinión que se traslada en estos escritos de aquellas mujeres que ejercen un papel activo en el cultivo de la filosofía neoplatónica y de las demás prácticas paganas, tales como la devoción religiosa, prácticas adivinatorias, consultas de oráculos, realización de sacrificios, etc. Con estos datos, intentaremos establecer si la consideración general de Damascio y Marino hacia las mujeres y el mundo femenino, difiere por su condición pagana a la del resto de autores del mundo tardorromano o si por el contrario, coincide con la visión que nos ofrecen otras fuentes del momento, que cómo sabemos, normalmente no conceden un papel protagónico a la mujer en una historia protagonizada por hombres y cuando le conceden ese papel, suele ser para perpetuar un modelo de comportamiento prestablecido de sumisión y obediencia y criticar a aquellas mujeres que se salen de ese rol establecido.

Marino de Neapolis escribió la *Vita Procli*, un relato biográfico sobre el principal representante del Neoplatonismo ateniense escrito en prosa y de forma épica a finales del siglo V. Este filósofo y retórico fue discípulo del mismo Proclo, al cual sucedió al frente de la recién fundada Academia Neoplátonica de Atenas en el año 485[2]. La *Vita Isidori* fue escrita por el filósofo neoplatónico pagano Damascio en torno a la primera mitad del siglo VI[3]. Ésta ha llegado hasta nuestros días de forma fragmentaria gracias a otros textos que actúan de

1 Más visible en el caso de Damascio.

2 EDWARDS, M., *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students,* Liverpool, 2000.

3 WATTS, Edward, "Damascius´ Isidore: Collective Biography and a Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar", DZIELSKA, M. y TWARDOWSKA, K., *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism,* Cracow, 2013,159-168 (160) afirma que Damascio debió escribir esta obra entre los años 515 y 526, tras la muerte de Teodora, una antigua discípula suya – de la que hablaremos más adelante (*vid. infra*)-, a la que dedica esta obra. ZAMORA, Jose María, "Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas", *Revista española de Historia Medieval* 10, 2003, 173-187 (174) abre más el abanico cronológico y señala que Damascio debió escribir esta obra coincidiendo con el reinado de Teodorico en Italia, en algún momento en torno a los años 497-526.

transmisores de esta obra del siglo VI. Estos textos transmisores del testimonio de Damascio son la *Biblioteca* de Focio, patriarca de Constantinopla en el siglo IX, quien ejerció el patriarcado desde el año 857 hasta el 867 por vez primera y entre los años 877-886 de nuevo[4] y a la enciclopedia del s. X conocida como *Suda*[5].

Damascio es un filósofo neoplatónico de origen sirio[6] que nació en torno a la segunda mitad del siglo V[7] viviendo hasta después del año 538[8], tras haber estado enseñando los secretos de la filosofía neoplatónica en la Academia de Atenas, retomando de este modo, lo iniciado tiempo atrás por Proclo[9] y siendo su último maestro hasta el cierre de la misma en el año 529, cierre del cual nos ofrece testimonio Juan Malalas en su *Chronographia*, donde refleja que Justiniano habría dado una orden a los atenienses por la cual les prohibía la enseñanza de la filosofía, la interpretación de las leyes y jugar a los dados[10]. Tras el cierre de esta academia, según Agatías, Damascio se exiliaría junto a otros seis filósofos paganos hacia zonas controladas por el Imperio Persa del rey Cosroes, donde pensaban que su modo de vida, sería mejor tolerado que en el mundo romano controlado por Justiniano[11].

La *Vita Isidori* es una obra en la que Damascio pretende reconstruir la vida de su maestro pagano Isidoro, imitando, según afirman numerosos estudiosos, a otros escritos neoplatónicos inmediatamente anteriores, cómo la ya mencionada *Vita Procli* de Marino,

4 WILSON, N. G., *Filólogos bizantinos*, Madrid, 1994, 133.

5 ATHANASSIADI, Polymnia, *Damascius: The Philosophical History. Text with translation and notes,* Athens, 1999, 15 y WATTS, Edward, "Damascius´ Isidore: Collective Biography and a Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar", DZIELSKA, M. y TWARDOWSKA, K., *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism,* Cracow, 2013,159-168 (160).

6 ZAMORA, Jose María, "Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas", *Revista esañola de Historia Medieval* 10, 2003, 173-187 (173).

7 Tanto ATHANASSIADI, Polymnia, *Damascius: The Philosophical History. Text with translation and notes, Athens*, 1999, 19, como O´MEARA, D. J., "Patterns of Perfection in Damascius´ Life of Isidore", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 51/1, 2006 74-90 (75) coinciden al señalar que Damascio debió nacer en torno a la década de los años 460. Por el contrario, J. M. Zamora perfila todavía más la fecha de nacimiento de este filósofo neoplatónico, al afirmar que su nacimiento se produciría entre los años 460-462, *vid*. ZAMORA, Jose María, "Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas", *Revista esañola de Historia Medieval* 10, 2003, 173-187 (174).

8 O´MEARA, D. J., "Patterns of Perfection in Damascius´ Life of Isidore", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 51/1, 2006 74-90 (75).

9 ZAMORA, Jose María, "Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas", *Revista esañola de Historia Medieval* 10, 2003, 173-187 (176).

10 Mal., *Chon*., XVIII, 47 (JEFFREYS, E., JEFFREYS, M., SCOTT, R. *et alii* [eds.], *The Chronicle of John Malalas,* Melbourne, 1986). La Constitución Imperial sin datar *C. Iust*., I, 11, 10 (KRUEGER, P. [ed.], *Codex Iustinianus. Recognovit et Retractavit. Corpus Iuris Civilis, Vol. II,* Zurich, 1967) estipula de forma similar a Malalas que aquellos conversos recientemente bautizados que siguieran realizando sus antiguas prácticas paganas, debían ser castigados mediante el *último suplicio*. Por el contrario, aquellos paganos que aún no habían sido cristianizados, debían recibir educación en la verdadera fe y ser bautizados, prohibiendo la enseñanza de cualquier doctrina pagana. Sobre la datación de esta constitución en tiempos de Justiniano, *vid.* CORCORAN, Simon, "Justinian and his two Codes. Revisiting P. Oxy. 1814", *The Journal of Juristic Papyrology*, XXXVIII, 2008, 73-111 y CORCORAN, Simon, "Anastasius, Justinian, and the Pagans: A Tale of two Law Codes and a Papyrus", *Journal of Late Antiquity,* 2.2, 2009, 183-208.

11 Agath., *Hist.* II 28-32 (FRENDO, J. D. [ed.], *Agathias. The Histories,* Berlin-New York, 1975).

quien al igual que Damascio era discípulo de Proclo y lo sucedió al frente de la academia ateniense a su muerte[12], la *Vida de Plotino* de Porfirio o la *Vida Pitagórica* de Jámblico[13]. En este sentido biográfico, la *Vita Procli* supone un verdadero panegírico dedicado al filósofo neoplatónico Proclo, de tal modo, que algunos han llegado a considerarla cómo si fuese una obra hagiográfica del paganismo[14]. Algo similar ocurre con la *Vita Isidori* de Damascio, aunque con algunas diferencias notables. En primer lugar, a diferencia de las biografías neoplatónicas ya citadas, la obra de Damascio refleja las vidas de un gran número de paganos insertos en los círculos de pensamiento neoplatónicos de finales del siglo IV y de todo el siglo V, como podrían ser las ciudades de Alejandría o Atenas[15], de tal modo que podríamos llegar a afirmar que estamos ante una especie de ensayo prosopográfico del paganismo que nos presenta la vida de los hombres y mujeres destacados en el campo de este paganismo cultural que está desarrollándose en estos momentos[16]. Esto no ocurre con la *Vita Procli*, que pese a que también nos informa de las hazañas y virtudes de numerosos paganos del momento, sólo nos menciona a aquellos que mantuvieron relación directa con Proclo, perdiendo un poco ese carácter prosopográfico global que le concedemos a la obra del sirio Damascio. Entendiendo esto, también debemos tener en cuenta que ambos filósofoso paganos –Marino y Damascio-, escriben un relato que puede considerarse hagiográfico de los paganos de estos momentos, utilizando las vidas de los filósofos que describe cómo encarnadoras de las máximas virtudes neoplatónicas, aunque debemos señalar -al igual que lo hace Edward Watts[17]-, que Damascio es más crítico con los paganos que describe en su obra de lo que lo es Marino con respecto a Proclo, reflejando además de sus virtudes[18] también sus defectos, defectos que atisba y refleja

12 EDWARDS, M., *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students,* Liverpool, 2000, 51.

13 WATTS, Edward, "Damascius´ Isidore: Collective Biography and a Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar", DZIELSKA, M. y TWARDOWSKA, K., *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism,* Cracow, 2013, 160 y O´MEARA, D. J., "Patterns of Perfection in Damascius´ Life of Isidore", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 51/1, 2006, 74.

14 *Cf.* O´MEARA, D. J., "Patterns of Perfection in Damascius´ Life of Isidore", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 51/1, 2006, 74-76.

15 O´MEARA, D. J., "Patterns of Perfection in Damascius´ Life of Isidore", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 51/1, 2006, 73.

16 Precisamente por ese carácter más colectivo de la obra de Damascio, la autora P. Athanassiadi titula su edición de la *Vita Isidori*, como Damascius. *The philosophical Life* –edición bilingüe griego-inglés de la obra de Damascio que nosotros utilizamos en este estudio-, reconociendo de este modo, ese carácter prosopográfico. *Cf*. ATHANASSIADI, Polymnia, *Damascius: The Philosophical History. Text with translation and notes, Athens*, 1999.

17 WATTS, Edward, "Damascius´ Isidore: Collective Biography and a Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar", DZIELSKA, M. y TWARDOWSKA, K., *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism,* Cracow, 2013, 160-161.

18 Por ejemplo, Damascio afirma que Isidoro estaba *bendecido por la naturaleza y la fortuna con sueños proféticos […] De hecho, casi todos los alejandrinos estaban bendecidos del mismo modo en sus sueños y por ello, incluso ahora, se referían a ellos como oráculos* (Dam., *Vit. Isid.*, II 9. B); *que (Isidoro) continuamente*

incluso en la figura de su propio maestro Isidoro[19], que es la figura más prominente del texto damasciano. A pesar de ese carácter más crítico con respecto a otros filósofos neoplatónicos, resulta interesante que en la mayoría de las descripciones de estos paganos ofrecidas por Damascio se nos presente a estos paganos como "filósofos verdaderos"[20] de forma similar a como lo hacen otros autores cristianos en sus obras hagiográficas. Por ejemplo, el miafisita Zacarías de Mitilene utiliza frecuentemente en la *Vita Severi* la expresión "verdadera filosofía" para referirse al conocimiento de la ciencia divina[21]. El uso de estas expresiones nos conduce a ver que ambos autores usan términos semejantes con respecto a aquellos que profesan su credo. Asimismo, esa comparación con las obras hagiográficas que hacemos de los escritos de Marino y de Damascio también la vemos cuando éstos se refieren a los filósofos paganos como personajes con virtudes tales como la templanza, la justicia, la caridad e incluso cierto ascetismo que son típicas de muchas de las obras de este periodo que nos hablan de los protagonistas de las hagiografías cristianas y que son herederas directamente de las tradiciones neoplatónicas incluidas en los principales dogmas del pensamiento cristiano elaborado por los padres de la Iglesia[22].

## 2. Paganas en las obras de Marino y Damascio.

Tras esta breve introducción para comprender mejor cómo funciona en líneas generales estos escritos biográficos de Damascio y Marino, así como su carácter hagiográfico y prosopográfico, nuestro objetivo es el estudio de las mujeres que aparecen en las mismas. En la tabla 1, aparecen los nombres y las referencias a mujeres que hemos encontrado tras una lectura analítica de estos escritos representativos del neoplatonismo. En esa lectura y cómo se refleja en la tabla, debemos señalar que cuando estos autores se refieren en su obra a las

*extendía su alma alrededor de Dios* (Dam., *Vit. Isid*., II 12. B) y e incluso describe *su apariencia como la de un sensato anciano dignificado y decidido* (Dam., *Vit. Isid*., II 13).

19 Damascio afirma que sus sentidos eran únicamente, agudos de forma moderada y que estos meramente servían a sus necesidades (Dam., *Vit. Isid.*, II 14), y qué era incapaz de realizar juicios moderados cuando estaba en un estado de ira (Dam., *Vit. Isid*., II 15. A). También afirma que pese a ser chispeantemente agudo, era un poco crédulo y Damascio opina en este sentido, que cualquier persona que aparentase ser decente, lo engañaba fácilmente (Dam., *Vit. Isid*., II 17).

20 Expresión utilizada por Damascio en su obra (Dam., *Vit. Isid*. II 6. A) para referirse a aquellos sabios paganos que cultivan la filosofía y modos de vida neoplatónicos.

21 *Vid*. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a finales del siglo V, según la Vida de Severo de Zacarías Escolástico. Paganos y Cristianos (I)", *Gerión* 16, 1998, 415-436.

22 DE MIGUEL LÓPEZ, Jaime, "Alejandría, un oasis paganos dentro del mundo de los Padres de la Iglesia (último tercio del siglo V)", Torres, J. y Acerbi, S. (eds.): *La religión como factor de identidad,* Madrid, 2016a 137-150 (139).

mujeres, *a priori*, se observa que lo hacen de un doble modo. En principio, encontramos dos grupos bien diferenciados que podrían clasificarse en función de su relación con el paganismo y de sus relaciones familiares. De este modo, podríamos hacer una distinción entre aquellas mujeres que ejercen una especie de paganismo activo, que comprendería aquellas mujeres que cultivan las disciplinas de las ciencias y la filosofía, como las matemáticas, retórica, gramática, y a aquellas que practican rituales religiosos, actúan cómo oráculos, tienen capacidades adivinatorias o sueños proféticos, etc. En un segundo lugar, encontraríamos descritas de un modo diferente, a aquellas mujeres paganas que aparecen en el texto no por su cultivación de los saberes y prácticas mencionadas, sino por su relación con algún miembro destacado de este paganismo neoplatónico del que venimos hablando, es decir, aquellas mujeres que son esposa de, madre de, hijas de, etc.

| Filósofas / Paganas "activas" | Relacionadas con otros paganos varones |
|---|---|
| Hipatia de Alejandría<br>Asclepigeneia de Atenas "la vieja"<br>Anthusa<br>Teodora | Generosa<br>Marcela<br>Theocleia<br>Damiana<br>Domna<br>Asclepigeneia "la joven"<br>Hipatia (hija de Erithius)<br>Kyrina<br>Hermana y madre de Isidoro<br>Esposa de Theosebius<br>Esposa de Hilario<br>Hermana de Antonio |
| ***Aedesia*** | |

*Tabla 1: Mujeres que aparecen en la Vita Isidori y Vita Procli..*

## 2.1. Paganas que desarrollan una actividad filosófica propia:

Entre aquellas mujeres que aparecen descritas en la obra de Damascio por su dedicación a lo que hemos venido a denominar un "paganismo activo", hemos podido documentar en la *Vita Isidori*, cinco nombres: la famosa matemática Hipatia de Alejandría[23],

[23] *PLRE II*, pp. 575-576, *sub.* "Hypatia" (MARTINDALE, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II A.D. 395-527*, Cambridge, 1980).

Asclepigeneia de Atenas[24], también conocida como Asclepigeneia "la vieja", para diferenciarla de una de sus descendientes (su nieta), que tiene el mismo nombre, la adivina Anthusa[25], Teodora[26] y Aedesia[27], quien aparece descrita en la obra damasciana tanto por su dedicación a la filosofía, como por sus relaciones familiares con otros importantes filósofos paganos y por ello, la trataremos de forma especial en este estudio[28]. En lo que se refiere a la *Vita Procli* de Marino, dentro de este grupo de mujeres que consideramos como paganas o filósofas activas, sólo menciona a Asclepigeneia de Atenas ("la vieja").

Siguiendo un desarrollo cronológico, Hipatia de Alejandría -junto con Asclepigeneia de Atenas[29]-, sería la filósofa más antigua que aparece tratada en la obra de Damascio y cómo veremos en líneas sucesivas, también es la más prominente y parecería lógico pensar que es por ello que merece una mayor consideración para este filósofo neoplatónico de origen sirio[30].

Tradicionalmente se ha considerado que Hipatia nació en Alejandría a finales del siglo IV, entre los años 370 y 375, produciéndose su nacimiento, según la historiadora Mary Ellen Whaithe en una fecha más cercana al año 375 que al 370[31]. La muerte de Hipatia se produciría en torno a los años 415-416, si creemos el testimonio de Sócrates escolástico, que afirma que su muerte coincidiría con el cuarto episcopado del patriarca Cirilo de Alejandría[32], al ser linchada por una turba de cristianos, que según el neoplatónico Damascio, habrían sido alentados por Cirilo debido a la envidia que éste tenía porque la ciudad de Alejandría le profesaba enormes honores a esta filósofa[33].

Hipatia es definida en la *Vita Isidori* como matemática y filósofa, afirmando Damascio que estaba dotada de una naturaleza más noble que la de su padre, el matemático Theon[34]. En cuanto a sus conocimientos neoplatónicos, M. Ellen Waithe afirma que Hipatia debió de adquirirlos de forma autodidacta al amparo de algunas de las corrientes neoplatónicas que

---

24 *PLRE II*, p. 159, *sub.* "Asclepigeneia 1"

25 *PLRE II*, p. 100, *sub.* "Anthusa 1". No confundir con *PLRE II*, p. 100, *sub*. "Anthusa 2", hija del rebelde isaurio Illus.

26 *PLRE II*, p. 1085, *sub*. "Theodora 6".

27 *PLRE II*, pp. 10-11, *sub*. "Aedesia".

28 *Vid. infra*.

29 WAITHE, M. E., "Arete, Asclepigeneia, Axiothea, Cleobulina, Hipparchia and Losthenia", Waithe, M. E. (ed.): *A History of Women Philosophers. Volume I: Ancient Women Philosophers 600 B.C.-500 A.D.,* Dordrecht, 1987b, 197-209 (201).

30 Aunque esa mayor consideración hacia Hipatia por parte de Damascio, no sólo se debe a su preeminencia en el campo de la filosofía, sino que tiene que ver con su modo de vida, como defenderemos más adelante. *Vid. infra.*

31 WAITHE, M. E., "Hypatia of Alexandria", Waithe, M. E. (ed.): *A History of Women Philosophers. Volume I: Ancient Women Philosophers 600 B.C.-500 A.D.,* Dordrecht, 1987a, 169-195 (170).

32 Soc., *HE.,* VII, 15 (SCHAFF, P. y WACE, H. [eds.], *Nicene and Postnicene Fathers Series II. Volume 2. Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories,* Edinburgh, 1886-1900).

33 Dam., *Vit. Isid*., III 43 E.

34 Dam., *Vit. Isid*., III 43 A

proliferaban en Alejandría en esos momentos, pese a que *Lexicón Suda* sugiera que Hipatia estudio filosofía en Atenas[35], afirmación que compartimos, basándonos en el testimonio de Damascio, que indica que Hipatia creció y se educó en Alejandría, ocupándose ella misma de cultivar con distinción distintas ramas de la filosofía e interpretando públicamente los trabajos de Platón, Aristóteles y de cualquier filósofo que la gente le reclamase[36]. También sustentamos esto, a partir de una de las cartas conservadas del metropolitano Sinesio de Cirene –cuya correspondencia supone una de las principales fuentes conservadas del círculo de discípulos de Hipatia y de cómo funcionaba el mismo[37]-, dedicada a su hermano, en la que indica que la academia de Atenas estaba ya en franca decadencia y qué a él personalmente, tras haberse educado en Alejandría bajo la dirección de Hipatia, lo había defraudado[38], hecho que nos indica claramente que los conocimientos y enseñanzas neoplatónicas de Hipatia eran superiores a los impartidos en esos momentos en la academia neoplatónica ateniense, y que nos ayuda a rebatir algunas afirmaciones clásicas que señalaban que Hipatia podría haberse educado en Atenas, incluso bajo el cuidado de *Asclepigeneia*, que según Druon, podría haber instruido a la hija de *Theon* antes incluso que a Proclo[39].

En general, Damascio se deshace en elogios a esta filósofa en su relato biográfico dedicado a Isidoro, con afirmaciones tales como que Hipatia poseía un discurso experto y dialéctico, siendo sabia y política en sus modales. Asimismo, refleja en su obra que la ciudad entera de Alejandría le amaba y respetaba, mereciendo incluso la admiración de los principales poderes fácticos de la ciudad[40]. Damascio también afirma que Hipatia alcanzó la cima de la virtud moral, siendo justa, prudente y manteniéndose virgen durante toda su vida, remarcando además que poseía belleza y era atractiva[41], características físicas que para este filósofo neoplatónico revalorizan su decisión de mantener su virginidad[42], puesto que tuvo

35 WAITHE, M. E., "Hypatia of Alexandria", Waithe, M. E. (ed.): *A History of Women Philosophers. Volume I: Ancient Women Philosophers 600 B.C.-500 A.D.,* Dordrecht, 1987a, 170-171.

36 Dam., *Vit. Isid*., III 43 A.

37 DZIELSKA, M., *Hipatia de Alejandría,* Madrid 2003, 41.

38 "Sin duda, hoy en día, en nuestro tiempo, es Egipto el que ha acogido y hace germinar la semilla de Hipatia. Atenas, por su parte, la ciudad que antaño era hogar de sabios, en la actualidad sólo merece la veneración de los apicultores" Synes., *Ep*. 136 (GARCÍA ROMERO, F. A. [trad.], *Sinesio de Cirene. Cartas,* BCG, Madrid, 1995).

39 DRUON, H., *Études sur la vie et les oeubres de Synésios, évêque de Ptolémais*, Paris, 1859, 10. Esta afirmación, cronológicamente también es difícil de sostener.

40 *Οὕτω δὲ ἔχουσαν τὴν Ὑπατίαν, ἔν τε τοῖς λόγοις οὖσαν ἐντρεχῆ καὶ διαλεκτικὴν ἔν τε τοῖς ἔργοις ἔμφρονά τε καὶ πολιτικήν, ἥ τε ἄλλη πόλις εἰκότως ἠσπάζετό τε καὶ προσκύνει διαφερόντως, οἵ τε ἄρχοντες ἀεὶ προχειριζόμενοι <τὰ> τῆς πόλεως ἐφοίτων πρῶτοι πρὸς αὐτήν, ὡς καὶ Ἀθήνησι διετέλει γινόμενον. Εἰ γὰρ καὶ τὸ πρᾶγμα ἀπόλωλεν, ἀλλὰ τό γε ὄνομα φιλοσοφίας ἔτι μεγαλοπρεπές τε καὶ ἀξιάγαστον εἶναι ἐδόκει τοῖς μεταχειριζομένοις τὰ πρῶτα τῆς πολιτείας.* (Dam., *Vit. Isid.,* III 43. E).

41 Dam., *Vit., Isid*., 43 A.

42 No es baladí que Damascio nos indique que Hipatia mantuvo su castidad durante toda su vida, ya que como veremos más adelante (*vid. infra*), es una cualidad que Damascio valoraba mucho en los filósofos

varios pretendientes como Orestes, uno de sus discípulos. Sí tomamos por cierto el testimonio de Damascio, este pretendiente sólo dejó de acosar a la filósofa, cuando esta le mostró una compresa manchada con la sangre de su propia menstruación, que Damascio califica como "el símbolo de la impureza de su nacimiento"[43]. Este pasaje de Damascio -al igual que aquél en el que describe a Heraiscus[44], uno de los principales filósofos alejandrinos que educaron en la escuela de Horapollon[45] y que es considerado por el autor neoplatónico que venimos analizando como un *βάκχος (Bacchos),* es decir como un filósofo verdadero que habría estado bendecido desde nacimiento con una gran intuición y poder de percepción[46]-, reflejan el rechazo de este autor a las mujeres en el momento de su ciclo menstrual, ya que Damascio en su obra refleja como este Heraiscus no era capaz de tolerar estar en la presencia de una mujer que se encontrase menstruando, ya que este hecho le provocaba unos terribles dolores de cabeza[47], un rechazo que sería extrapolable al resto del mundo tardoantiguo, que consideraba el periodo femenino como una impureza y algo que debía ser rechazado, llegando incluso, según Clark a asociarse algunas veces con el deseo sexual femenino por una asimilación al celo de otros animales mamíferos[48].

Asclepigeneia de Atenas (o "la vieja"), hija de Plutarco, también fue una de las grandes filósofas de la Atenas del siglo V[49] y como tal es mencionada por los autores que venimos estudiando. Damascio simplemente transmite que fue una mujer ateniense muy dotada y versada en el arte de la persuasión, como ella demostraría a lo largo de su vida[50], mientras que Marino nos aportaría algo más de información sobre esta filósofa, al decirnos que fue ella quien enseñó los principales dogmas de la teúrgia a Proclo y habría sido también la responsable de adiestrarle en los ritos de invocación y en todo el *aparatus* de los rituales caldeos, algo que ella misma había aprendido de su abuelo Nestorio, a través de su padre[51].

---

neoplatónicos de los que nos habla, tanto en los varones como en las mujeres, criticando a aquellos que se dejan llevar por el deseo sexual.

43 Dam., *Vit. Isid.,* III 43 A-C.

44 *PLRE II*, pp. 543-544, *sub.* "Heraiscus".

45 *PLRE II*, pp. 569-571, *sub.* "Fl. Horapollon 2".

46 Dam., *Vit. Isid.,* V, 76. A propósito de este *Heraiscus* y el llamado círculo de *Horapollon*, *vid*. DE MIGUEL LÓPEZ, Jaime, "Alejandría, un oasis paganos dentro del mundo de los Padres de la Iglesia (último tercio del siglo V)", Torres, J. y Acerbi, S. (eds.): *La religión como factor de identidad,* Madrid, 2016a 137-150 y DE MIGUEL LÓPEZ, Jaime, "Cristianos vs paganos. La respuesta imperial tras la crisis generada por la revuelta de Illus", G. Bravo & R. González Salinero (eds.), *Crisis en Roma y soluciones desde el poder,* Madrid-Salamanca, 2016b, 417-433.

47 Dam., *Vit. Isid*., V 76. E.

48 CLARK, Gilliam, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian lifestyles,* Oxford, 1994, 78.

49 *Vid.* WAITHE, M. E., "Hypatia of Alexandria", Waithe, M. E. (ed.): *A History of Women Philosophers. Volume I: Ancient Women Philosophers 600 B.C.-500 A.D.,* Dordrecht, 1987a, 169-195.

50 Dam., *Vit. Isid*., VI, 104 B.

51 Marin., *Vit. Procli,* 28 (EDWARDS, M. [ed.], *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students,* Liverpool, 2000).

Otra de estas paganas activas mencionadas en estas obras es Anthusa. En este caso, es Damascio la única fuente que nos habla de esta pagana, que según este autor descubrió un método de adivinación contemplando las nubes, algo que sólo se conocía a través de rumores muy antiguos[52]. De ella sabemos que vivió en tiempos del emperador León, bajo cuyas órdenes su marido habría combatido a los vándalos y habría ganado fama al predecir la muerte del godo Aspar y sus hijos a manos de León, rezándole al sol y contemplando las formas que adquirían las nubes[53]. Predicción que nos es trasmitida por Damascio, quien añade que esta mujer cultivó esta técnica adivinatoria durante toda su vida, aunque no nos traslada la opinión personal que a él le merece, aunque consideramos que debe ser buena, teniendo en cuenta la admiración que este sirio sentía por este tipo de prodigios.

La última de estas paganas que cultivaron de forma activa los saberes clásicos de la que habla –en este caso, otra vez-, unicamente Damascio, es Teodora, a la cual le dedica su composición sobre la vida de Isidoro[54] y de la que nos confiesa que era de religión helena[55], no desconocedora de las disciplinas de la filosofía, poética y gramática y estando bien versada en geometría y alta aritmética, habiendo sido enseñada junto a sus hermanas[56], tanto por Damascio como por Isidoro[57].

## 2.2. Paganas reflejadas por sus relaciones familiares:

Tras haber fijado nuestra vista en aquellas mujeres que de algún modo tienen un protagonismo en estas obras neoplatónicas por su propia actividad intelectual y religiosa, a continuación, pondremos foco de atención en un segundo grupo de paganas que aparecen en estas obras. Éstas aparecerían en estas obras, no tanto por su propia valía o actividad dentro de este campo, sino por sus distintas relaciones con los hombres que cultivan los tradicionales saberes del culto pagano a través de este neoplatonismo que está resurgiendo con fuerza en este siglo V. Así, en este grupo heterogéneo de mujeres, encontraremos distintos tratamientos y referencias, que intentaremos ver a qué responden.

En un primer lugar, encontramos varias referencias a mujeres de las que ni siquiera se nos menciona su nombre y, sólo se las menciona en tanto en cuanto están relacionadas con un

52 Dam., *Vit. Isid.,* III, 42.
53 Dam., *Vit. Isid.,* III, 52.
54 ATHANASSIADI, Polymnia, *Damascius: The Philosophical History. Text with translation and notes,* Athens, 1999, 58.
55 Dam., *Vit. Isid.,* Test., III. 4.
56 De las cuales no menciona el nombre.
57 Dam., *Vit. Isid.,* Test., III. 5-7

filósofo pagano que si es descrito. De este modo, conocemos gracias a Damascio, que Isidoro tuvo una hermana, de la cual sólo se nos menciona que tuvo un hijo que murió en un accidente y que desde entonces se le aparece en sueños[58] o que el mismo Isidoro no le contaba a su madre nada relativo a sus estudios filosóficos[59]. Damascio tampoco nos revela el nombre de la hermana del jurista Antonio, quien le llevó el juicio de divorcio[60], con la única intención de exaltar las buenas capacidades como legalista de este heleno, así como tampoco confiesa el nombre de la mujer de Hilario[61], de la que nos cuenta que le fue infiel y que por ello habría sido abandonado por éste, que se refugiaría en el estudio de la filosofía. Dentro de este grupo de mujeres que no aparecen nombradas, también habría que mencionar a la esposa de Theosebius, de la cual trataremos más adelante[62].

En un segundo lugar, encontramos la mención por parte de Damascio a otro grupo de mujeres, de las cuales si nos ofrece su nombre, pero que únicamente son mencionadas en tanto en cuanto son familiares de algún varón del que nos quiere hablar este filósofo neoplatónico. Así, sabemos que Generosa fue la hermana de Olympos, quien se mantuvo casto durante toda su vida[63]. Theocleia, originaria de Emesa fue la madre de Salistius, de quien Damascio cuenta que poseía muchos talentos y llevó una vida austera[64], Hipatia[65] aparece simplemente mencionada como hija de Erithius[66] y lo mismo nos ocurre con Kyrina, de quien únicamente conocemos que fue la esposa de Diógenes y madre de la ya mencionada Teodora[67], a quien Damascio dedica su obra. Asimismo, Marino menciona a Asclepigeneia la joven (nieta de la ya mencionada Asclepigeneia de Atenas), aunque sólo la menciona para hacer referencia al milagro de su curación, como un prodigio pagano[68]. Dentro de este grupo, también podríamos incluir a Marcela, la madre de Proclo, aunque esta mujer en la *Vita Isidori* es calificada como santa[69] y de la que Marino nos dice que estaba legalmente casada con Patricius, siendo –junto a su esposo-, distinguida por su linaje y su virtud, procedente del ámbito Licio[70].

58 Dam., *Vit. Isid*., II, 11.
59 Dam., *Vit. Isid*., II, 30B.
60 Dam., *Vit. Isid*., VIII, 133
61 Dam., *Vit. Isid*., V, 91 A-C.
62 *Vid. infra.*
63 Dam., *Vit., Isid*., III, 42 A.
64 Dam., *Vit. Isid*., IV, 60.
65 No confundir con la filósofa y matemática de Alejandría antes mencionada (*vid. supra*).
66 Dam., *Vit., Isid*., V, 78 E.
67 Dam., *Vit., Isid*., Test., III. 9.
68 Marin., *Vit., Procli,* 29.
69 Dam., *Vit., Isid*., III 49.
70 Marin., *Vit., Procli*, 6.

Dentro de estas mujeres que aparecen reflejadas por sus relaciones familiares, una de las relaciones que destacan es la de matrimonio, de hecho, Clark en su estudio clásico sobre las mujeres paganas y cristianas en época tardorromana, viene a decir, que el matrimonio era el elemento crucial que definía la vida de la mujer, tanto su presencia como su ausencia[71]. Dentro del matrimonio, un aspecto esencial era la procreación y observamos que Damascio –ya que Marino sólo menciona a las tres mujeres ya mencionadas anteriormente[72]-, tiene relativamente presente este tema y nos ofrece distintos testimonios en función de cómo las distintas parejas de filósofos se enfrentan a este asunto.

Por ejemplo, conocemos que el propio Isidoro estuvo casado con Domna, pero esta muere a los dos días de dar a luz a un bebé que también fallece. Lo interesante de este relato es la concepción que Damascio tiene de este matrimonio, pues califica estos hechos como un acto de fortuna para el neoplatónico Isidoro, que con estas muertes se libraría de *un matrimonio amargo y de un monstruo*[73]. Más interesante resulta el caso de Damiana, esposa del filósofo alejandrino Asclepiodoto y que también es mencionado por Damascio. Según este autor, Damiana fue entregada en matrimonio a este Asclepiodoto, aunque parece ser que las nupcias se producirían sin que esta mujer hubiese alcanzado la madurez suficiente que le permitiese engendrar hijos[74]. Pese a ello, Damascio nos dice que engendró hijas[75] y que esta mujer poseía una mente elevada, que le confería buen juicio en los asuntos relacionados con el gobierno del hogar, siendo prudente y llevando una vida incorruptible[76] junto a su esposo[77]. Cómo vemos, la descripción que hace Damascio de esta mujer es muy positiva, sin embargo, conservamos un relato alternativo en la *Vita Severi* de Zacarías de Mitilene acerca de cómo engendró esta mujer a su descendencia, llegando a afirmar que haría pasar por hijos suyos, niños comprados a una sacerdotisa pagana que se habría quedado embarazada de otro sacerdote[78]. Este caso resulta muy interesante, porque observamos como Damascio transmite una imagen muy positiva de esta mujer, en contraposición a la imagen que transmite de otras

71 CLARK, Gilliam, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian lifestyles,* Oxford, 1994, 13.
72 Marcela, Asclepigeneiea la vieja y Asclepigeneiea la joven (*vid. supra*).
73 Dam., *Vit., Isid*., VII, 130.
74 Dam., *Vit., Isid*., V, 86E.
75 Dam., *Vit., Isid.,* V, 83B.
76 Entiéndase "vida incorruptible" como un tipo de vida con una dieta moderada, imitando la dieta ideal pitagórica.
77 Dam., *Vit., Isid.,* V, 86G
78 Zach., *Vit. Sev.,* 18-19 (BROOK, S. & FITZGERAL, B. [eds.], *Two Early lives of Severos, Patriarch of Antioch*, Liverpool, 2013).

paganas, algo que es más llamativo si se tiene en cuenta el testimonio del miafisita Zacarías de Mitilene[79].

En esta misma línea, también es muy positiva la imagen que transmite Damascio de Theosebius[80] y de su esposa, ya mencionada, pero de la que desconocemos su nombre[81]. Damascio nos cuenta que Theosebious se casó con una mujer bondadosa y virtuosa, que por salud, podía concederle hijos[82], sin embargo, por la acción de *daimones*, ésta no los podía engendrar, pese a la realización de numerosos exorcismos y rituales[83]. Es por ello, que el "bueno" de Theosebius, le otorgó un anillo a su esposa, con el que sellaba un modo de vida de castidad que llevarían conjuntamente dado que no podían tener hijos, en lugar de repudiarla y buscar otra esposa, algo que esta pagana aceptó de buen grado, pasando el resto de su vida junto a su esposo de forma sumisa y obediente a sus nuevos votos matrimoniales[84].

### 2.3. El caso de Aedesia:

Este será el último ejemplo femenino que trataremos y hemos querido tratarlo de forma separado, ya que observamos que Damascio se refiere a ella de forma dual, es decir, por un lado nos habla de su actividad como filósofa y por otro nos habla de su faceta familiar, estando relacionada con distintos importantes filósofos.

Aedesia fue esposa del filósofo Hermeias y madre de Ammonius y Heliodorus[85], tres destacados filósofos de la urbe alejandrina y, muy cercanos a la academia o escuela regentada por Horapollon[86]. Damascio nos dice de esta mujer, familiar del gran Syrianus, que era la más bella y noble de las mujeres alejandrinas, siendo sencilla, honorable, justa y moderada, aunque en lo que destacaba por encima de todas las cosas era en su amor por Dios[87], un amor que era correspondido por los dioses, que la dotaron con numerosos dones y compartido

[79] Sobre este polémico alumbramiento vid. ATHANASSIADI, P. "Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius", *The Journal of Hellenic Studies,* 113, 1993, 1-29; WATTS, E. J., "Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus´ Life of Severus",*Journal of Early Christian Studies*, 13, 2005, 437-464 y DE MIGUEL LÓPEZ, Jaime, "Cristianos vs paganos. La respuesta imperial tras la crisis generada por la revuelta de Illus", G. Bravo & R. González Salinero (eds.), *Crisis en Roma y soluciones desde el poder,* Madrid-Salamanca, 2016b, 417-433.

[80] *PLRE II*, p. 1110 *sub.* "Theosebius 1".

[81] *Vid. supra.*

[82] Dam., *Vit., Isid.,* 46 A.

[83] Dam., *Vit., Isid*., 46 B-C.

[84] Dam., *Vit., Isid*., 46 D.

[85] Dam., *Vit., Isid.,* 56 A.

[86] Cf., Zach., *Vit., Sev.,* 12.

[87] Dam., *Vit., Isid*., 56 A

también por su propia ciudad Alejandría, así como Atenas[88], donde fue educada – al igual que sus hijos-, bajo el amparo de Proclo[89]. Aparentemente, la opinión de Damascio sobre esta mujer es bastante positiva, de hecho, el mismo nos confirma que le escribió una oración fúnebre cuando murió que dejó adornada en su tumba[90], sin embargo, hay un aspecto que si la critica. Afirma que igual de grande que su amor por Dios, lo era su amor por el hombre, lo cual le llevó a endeudarse –deudas que heredaron sus hijos-, por la realización de obras de caridad, algo que según Damascio, fue criticado, deslizando también el su posición desfavorable ante esta caridad excesiva[91].

Resulta interesante esa crítica de Damascio, ya que en la misma obra encontramos referencias a un al filósofo sirio llamado Maras[92], quien destacaba por emplear su abundantes riquezas en actos de filantropía y caridad, ayudando al necesitado, actividades que son alabadas por Damascio, quien afirma que todos sus vecinos le admiraban[93]. Por este tipo de afirmaciones, resulta difícil explicar porque Damascio critica las actividades caritativas de Aedesia, ya que implica llevar un modo de vida austero típico de la vida neoplatónica que el propio Damascio defiende y que critica a que no la siguen, pues no serían virtuosos. Pese a esa dificultad, creemos que la crítica radica en la propia actividad de uno de los hijos, concretamente de Ammonius[94]. Este Ammonius se vio implicado, junto a numerosos filósofos alejandrinos, en una persecución contra el paganismo, encabezada por el *agens in rebus* Nicomedes[95] y ordenada por el emperador Zenón en al final de los años 80 del siglo V[96]. Durante esta persecución, nos confiesa Damascio que este Ammonius se convierte al cristianismo traicionando a sus compañeros paganos y beneficiándose económicamente[97]. De ahí creemos que puede venir la crítica a su madre, ya que las deudas de ésta, habrían colocado en una situación de desprotección económica a este personaje, favoreciendo de este modo su traición a sus compañeros filósofos. De este modo, Damascio liberaría un poco la carga de la

88 Dam., *Vit., Isid*., 56 B
89 Dam., *Vit., Isid*., 57 B
90 Dam., *Vit., Isid.,* 57 A.
91 Dam., *Vit., Isid.,* 56 A.
92 *PLRE II*, p. 706, *sub*. "Maras".
93 Dam., *Vit., Isid*., V, 92.
94 *PLRE II*, pp. 71-72, *sub.* "Ammonius 2"
95 *PLRE II,* pp. 783-784, *sub.* "Nicomedes".
96 Sobre esta persecución *vid.* WATTS, E. J., *Riot in Alexandria. Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Barkeley, 2010; SZABAT, Elzbieta, "The `Great Persecutions´ of pagans in 5th- Century Alexandria", *Palamedes*, 7, 2012, 155-176 y DE MIGUEL LÓPEZ, Jaime, "Cristianos vs paganos. La respuesta imperial tras la crisis generada por la revuelta de Illus", BRAVO, G. & GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds.), *Crisis en Roma y soluciones desde el poder,* Madrid-Salamanca, 2016b, 417-433.
97 Dam., *Vit. Isid*., VII, 118.

traición de los hombros de este filósofo converso al cristianismo al insinuar que su madre le habría empujado a ello.

## 3. Conclusiones.

En este artículo hemos estudiado las diferentes referencias que aparecen de mujeres paganas en las biografías dedicadas a dos maestros del Neoplatonismo del siglo V, como son Proclo e Isidoro, redactadas por Marino de Neapolis y por el sirio Damascio respectivamente. Ese estudio nos ha conducido a establecer de forma parcial unas conclusiones sobre la forma en la que estos autores tratan a estas paganas en sus obras.

En primer lugar, debido fundamentalmente al mayor carácter prosopográfico del mundo del paganismo que tiene la obra de Damascio, ésta nos ofrece muchas más referencias de mujeres paganas que la obra de Marino. Esto no implica que Marino desprecie o no incluya mujeres en su obra, sino que a diferencia de Damascio, sólo nos habla de aquellos paganos que estuvieron en la órbita de su amado maestro Proclo, verdadero protagonista de su obra, mientras que Damascio, traza un dibujo en el que representa la escena pagana de importantes momentos del siglo V, en la que se pueden distinguir distintos protagonistas, lo que le lleva a presentarnos más mujeres en su obra. Teniendo en cuenta esto, debemos decir que el porcentaje de mujeres que aparecen en los dos escritos con respecto a los personajes masculinos representados es bastante inferior.

Ello enlaza con nuestra segunda apreciación y es que en muchos casos, las pocas mujeres paganas que aparecen representadas lo hacen debido a su relación –fundamentalmente familiar-, con algún destacado pagano en los campos de la filosofía, las matemáticas, la retórica, etc., y no por su contribución o papel en el desarrollo de los pensamientos y conceptos neoplatónicos que se están desarrollando en estos momentos. En este sentido, dentro de este grupo observamos que se utiliza la mujer para ensalzar o desprestigiar al familiar que nos están describiendo, de tal modo que observamos ciertos estereotipos, tanto positivos como negativos en la descripción de estas mujeres, que nos inducen a pensar en esa utilización como un elemento de crítica, sirva como ejemplo, los casos contrapuestos de la esposa de Isidoro (Domna) frente a la dócil, virtuosa y casta esposa de Theosebius, que ni siquiera es mencionada[98].

98 *Vid. supra.*

Asimismo, también es destacable que si se mencionan algunas mujeres que destacan por sí mismas en el campo de las ciencias verdaderas, esto es la filosofía neoplatónica, sobre las cuales destaca Hipatia, que para nosotros es la única que recibe un tratamiento similar al de los otros *Bacchoi*, e incluso en varios casos un mayor reconocimiento que muchos de ellos. En este sentido, es destacable la afirmación de Damascio, que viene a decir que Isidoro e Hipatia eran muy diferentes, no sólo en lo que difiere un hombre de una mujer, sino como difiere el filósofo del matemático[99]. Tradicionalmente, se ha considerado que esta frase ensalzaba a Isidoro sobre Hipatia, sin embargo, creemos que su sentido debe ser el contrario, el de destacar a la hija de Theón sobre Isidoro. Para afirmar esto, nos basamos en las numerosas críticas que se deslizan a Isidoro a lo largo de toda su biografía, siendo la mayor de ellas la de que pese a su sabiduría, no lleva una vida filosófica completa, entre otras cosa porque se dejaba arrastrar por los placeres y necesidades del cuerpo en lugar de las del alma[100]. Ante esto, Damascio nos presenta una Hipatia que si se preocupó de llevar una vida acorde a sus creencias neoplatónicas, conservando entre otras cosas su virginidad, algo que es alabado por Damascio, no sólo en esta filósofa, sino en numerosos ejemplos más, como son los casos de Olympos[101], Marino[102] o Sarapio[103]. De este modo, se observa que Damascio valora especialmente la castidad como uno de los elementos necesarios para ser un filósofo verdadero y de este modo, Hipatia, al mantenerse casta –recordemos que Damascio considera que le supone un esfuerzo, pues consideraba que era muy atractiva[104]-, estaría de algún modo renunciando también a elementos tan importantes de su feminidad, como eran el matrimonio y la capacidad de tener hijos, algo a  lo que también presta atención este filósofo, como hemos visto anteriormente. Es por ello, que de algún modo con esta renuncia, Damascio ve a Hipatia de forma similar al resto de filósofos masculinos y por ello, no sólo la iguala a ellos, sino que es capaz de ponerla por encima de muchos, que a priori, podrían destacar para este autor sobre la filósofa alejandrina.

99 *Ὁ Ἰσίδωρος πολύ διαφέρων ἦν τῆς Ὑπατίας, ού μόνον οἷα γυναικὸς ἀνήρ, ἀλλὰ καὶ οἷα γεωμετρικῆς τῷ ὄντι φιλόσοφος* (Dam., *Vit. Isid*., VII 106 A).
100 Dam., *Vit. Isid*., VI, 97 E.
101 *Cf.*, Dam., *Vit. Isid*., III, 42
102 *Cf.*, Dam., *Vit. Isid.,* VI, 97 B
103 *Cf.*, Dam., *Vit. Isid.,* VII, 111
104 *Vid. supra.*

# ARTIGOS

# O caso ateniense e a tarefa do historiador: corrigir a memória em contextos de golpe

# The Athenian case and the task of the historian: to correct memory in contexts of coup d'État

**Lorena Lopes da Costa**[*]
Universidade Federal do Oeste do Pará

***Resumo***

O presente artigo analisa de que forma Atenas lida com o passado recente de dois golpes oligárquicos no séc V a. C., já que, em busca de apagar as marcas deixadas pelas forças oligárquicas que tomam brevemente o poder, a democracia ateniense lança mão de uma estratégia política específica: o esquecimento. Com isso, tendo em vista o caso ateniense, desenvolve-se uma discussão teórica sobre a memória e o esquecimento, enquanto força que impulsiona a repetição na História, bem como a tarefa do historiador.

**Palavras-chave:** Democracia; Golpe; Esquecimento.

***Abstract***

This essay analyzes how Athens deals with its recent past of two oligarchic coups in the 5th century BC, since, in an attempt to erase the marks left by oligarchic forces that briefly take power, Athenian democracy makes use of a specific political strategy: oblivion. Hence, having in mind the Athenian case, we develop a theoretical discussion about memory and oblivion, recognized as a force that drives repetition into History, as well as the task of the historian.

**Keywords:** Democracy; Coup d'état; Oblivion.

● **Enviado em: 15/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Professora Adjunta de Teoria da História na Universidade Federal do Oeste do Pará. Doutora em História pela UFMG, sob orientação do Prof. Dr. Dabdab Trabulsi. Este artigo**, dedicado aos alunos da 2017 da UFOPA,** é uma tentativa de atender ao chamado do Professor Titular de História Antiga da UFMG, Dabdab Trabulsi, porque partilho da mesma convicção, a de que "é preciso repolitizar a cidade, Antiga e Moderna, fazendo da Antiguidade uma forma de conhecimento pertinente para o presente". Cf: DABDAB TRABULSI, José Antônio. A democracia ateniense e nós. In: *E-hum Revista Científica das áreas de História, Letras, Educação e Serviço Social do Centro Universitário de Belo Horizonte*, vol. 9, n.o 2, Agosto/Dezembro de 2016, p.30.

## I- Introdução

"Por que você está fazendo isso, Diógenes?"
- "Rolo também eu meu tonel"
(Luciano, *Como se deve escrever a história*, 3) [1]

Em seus quase dois séculos de duração, a democracia ateniense vive apenas duas breves interrupções, em 411 a. C. e em 404 a. C., que, apesar de curtas, mobilizam a sociedade para apagar suas marcas. Tal esforço evidencia a interferência ativa dos atenienses no estabelecimento do que deve ser lembrado e do que deve ser esquecido. Em outras palavras, as duas retomadas democráticas no séc. V a. C. em Atenas nos permitem observar de que forma os homens buscam determinar o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido de seu passado coletivo.

Tal ação, a de se decidir sobre o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, nesses dois momentos que se seguem aos golpes, é definida pelos democratas e deverá ser executada por todos os cidadãos. Na verdade, seria possível dizer que, em geral, essa decisão, sobre o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, é norteada por vontades políticas, em busca de orientar a memória de uma comunidade. Por exemplo, ao lermos ou assistirmos a uma notícia, seu conteúdo fica disponível à lembrança, mas, para que ela entre na pauta, outras precisam ser excluídas. As excluídas, tornam-se, com a seleção, mais facilmente esquecíveis. Quando os órgãos de regulação e fiscalização do patrimônio estabelecem o que pode ser destruído e o que não pode, eles influenciam diretamente o conteúdo do que deve ser lembrado e do que deve ser esquecido. Ao armarem-se fogueiras para que determinados livros sejam queimados, ou ao se estabelecer listas de conteúdos proibidos, como faz a Igreja e fazem as ditaduras, a lógica é a mesma: excluir da memória de maneira forçosa o conhecimento que não deve ser lembrado. Quando se extingue uma documentação, ou quando não se produz documentos intencionalmente, a lógica se repete. Umas das dificuldades, por exemplo, da historiografia que trabalha com a *Shoah* foi e, em parte ainda é, encontrar provas documentais da destruição em massa dos judeus. São de distintas frentes, enfim, as contribuições para que se delineie o que os homens devem esquecer e o que devem lembrar.

[1] LUCIANO DE SAMÓSATA. *Como se deve escrever a história*. Tradução e ensaio de Jacyntho Lins Brandão. Ed. bilíngue. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

Em consonância com a ideia ricoeuriana de luta entre memória e esquecimento, ressaltamos então a capacidade de preservação do conteúdo do esquecimento, cuja eventual consequência pode ser a reversibilidade mesma do próprio esquecimento.

> É essa hipótese da preservação por si, constitutiva da própria duração, que tentarei estender a outros fenômenos de latência, até o ponto em que essa latência possa ser considerada como uma figura positiva do esquecimento que denomino esquecimento de reserva. Efetivamente, é a esse tesouro do esquecimento que recorro quando tenho o prazer de me lembrar do que, certa vez, vi, ouvi, experimentei, aprendi, adquiri[2].

É a partir dessa perspectiva, que toma o esquecimento, ao menos um tipo de esquecimento, enquanto *figura positiva*, que, então, ressaltamos como tarefa do historiador e da historiadora, questionar as delimitações do lembrado e do esquecido. Se homens da política, jornais, órgãos do governo, catástrofes naturais, modas atuam no sentido de orientar a sociedade quanto ao que lembrar e ao que esquecer de seu passado, são os historiadores, por outro lado, aqueles que têm por dever questionar essas escolhas, atuando de modo a *corrigir a memória*[3]. Isto é, refletir sobre o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido é uma das competências do historiador e, na maior parte das vezes, essa reflexão deve questionar o que o senso comum aceitou como o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, seja no plano material, como nos mostra a conhecida discussão organizada por Pierre Nora em *Les lieux de mémoire*[4], seja no plano das ideias, pois se:

> (...) a memória complementa a história, a história corrige a memória. A erudição histórica depende da memória não apenas para testemunhos orais e experiência, mas também para critério de sentido e relevância; por outro lado, a memória depende da erudição histórica para verificação, substanciação e falsificação.[5]

Em outras palavras ainda, se a sociedade decide o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, cabe ao historiador, detentor de uma função específica, refletir sobre a

2 RICOEUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Unicamp, 2010, p.427.

3 ASSMANN, Aleida. Transformations between History and Memory. *Social Research*, vol. 75, n 1, Collective Memory and Collective Identity (Spring), 2008.

4 NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.

5 ASSMANN, Aleida. Transformations between History and Memory. *Social Research*, vol. 75, n 1, Collective Memory and Collective Identity (Spring), 2008, p.63. Trad. nossa. Sempre que a tradução for de minha autoria, seja das fontes antigas seja da bibliografia secundária, o texto original será apresentado em nota. Texto original: *(...) memory complements history, history corrects memory. Historical scholarship depends on memory not only for oral testimony and experience, but also for criteria of meaning and relevance; on the other hand, memory depends on historical scholarship for verification, substantiation, and falsification*.

disposição da balança em que o prato do esquecimento e o da lembrança são pesados, depositando ou retirando peso de um e de outro quando preciso.

Este artigo pretende, pois, em primeiro lugar, utilizando-se de fontes antigas, lançar mão de dois episódios já conhecidos da historiografia para demonstrar de que forma o esquecimento pode ser considerado uma estratégia política da *pólis* ateniense. Tal apresentação da pesquisa primária é o caminho encontrado para a discussão da tese aqui defendida: a partir de uma reflexão deontológica sobre a tarefa do historiador e da historiadora, considerando a atual discussão teórica sobre a memória, defende-se que, dentre outras funções, devemos questionar o que se estabelece para ser lembrado e para ser esquecido pela sociedade em geral, não porque historiadores são os únicos a fazerem isso, mas, mais além, porque outras frentes executando o mesmo exercício, configuram um cenário de memória que, muitas vezes, especialmente em momentos de crise, precisa ser corrigido.

## II - O caso ateniense

Concentrando-nos no caso grego, por dois momentos, em função de dois golpes políticos, viu-se intensificar a atenção à relação entre esquecimento e lembrança. Para conhecê-los, nossas fontes são a *Constituição de Atenas*, as narrativas de Tucídides, Xenefonte, Platão, Andócides e os discursos de Lísias.

Em 411 a. C., quando Atenas vivia uma profunda guerra contra a liga liderada por Esparta, a chamada Guerra do Peloponeso, a *pólis* sofre um golpe oligárquico. Boa parte do corpo político ateniense estava fora da Ática, e aproveitando-se dessa ausência, quatrocentos oligarcas tomam o poder, que era do povo. Os Quatrocentos, assim chamados tais oligarcas, dissolvem a Assembleia e buscam anular as instituições democráticas. Eles conseguem, com o golpe, que tem uma aparência democrática, interromper quase um século de democracia. Com isso, o poder ateniense se transforma num "monstro de duas cabeças"[6]. Por um lado, a oligarquia, o poder de poucos, instala-se em Atenas. Por outro, as tropas atenienses, que estavam em guerra, precisamente em Samos, organizam-se para resistir, e além delas, ainda em Atenas, alguns hoplitas se rebelam.

6 JOUANNA, Jacques. *Sophocle.* Paris: Librarie Arthème Fayard, 2007, p.61. Trad. nossa. Texto original: *La puissance athénienne était devenue un monstre bicéphale, chaque tête (Samos et Athènes) prenant ses propres décisions*.

Os hoplitas, aliás, são os guerreiros que se tornam símbolo da democracia, não só porque lutam por ela, como esse evento de 411 a. C. mostra, mas porque sua forma de guerrear depende do conjunto. Sabemos que o desenvolvimento da falange hoplítica e da própria cidade, à medida em que a incorpora, condenam o ato de bravura individual e, com ele, o herói individual. A cidade nega o código de valor da glória do guerreiro épico, em prol de um código de valor reformulado, em que o grupo depende de cada um, sem que, dos seus integrantes, nenhum seja maior do que o grupo. O código hoplítico determina que cada guerreiro deve combater em seu lugar, respeitando e ocupando responsavelmente seu lugar, pois se um hoplita deixa cair seu escudo, ele trai a solidariedade indispensável à solidez da falange e ameaça a todos que a compõem.

Isso se dá porque a *ἀσπίς* [*aspís*], o escudo hoplítico, executa uma proteção que extravasa o plano individual, existindo e servindo simultaneamente para si e para o outro, já que seu portador, o hoplita, deve carregá-lo com o braço esquerdo, ficando com o destro livre para manejar a lança, embora, por causa disso, desprotegido desse lado, de modo que o escudo do companheiro da direita protege a parte de si que ele mesmo não pode proteger. A estratégia faz com que o guerreiro, impedido de se proteger por inteiro, se una ao vizinho, gerando um bloco extremamente sólido e fechado em si[7].

No vocabulário, por exemplo, é possível observar a importância desse guerreiro não somente através da sofisticação linguística para qualificar suas ações, como para marcar sua relação de responsabilidade em relação à *pólis*. O mau hoplita, sobretudo, destaca-se. Aquele que deixa tombar seu escudo, sua *ἀσπίς* [*aspís*], faz cair por terra sua função e desobedece o juramento prestado à cidade. Esse hoplita, o que priva tanto a si próprio quanto a seu companheiro durante a batalha da proteção de seu escudo, é *ῥίψασπις* [*rhípsaspis*]. O bom cidadão, ao contrário, é o *ἀσπιδεφόρος* [*aspidephóros*], aquele que tem sempre seu escudo à mão firme e preserva seu lugar na falange, compondo-a e protegendo-a, mesmo que jamais o cidadão dito *ἀσπιδεφόρος* [*aspidephóros*] tenha experimentado de fato situações de guerra. A relação do homem com o escudo, a *ἀσπίς* [*aspís*], enfim, indica sua relação com a *pólis*. Sabendo de que forma ele agiu (ou agiria) em situações de guerra com o escudo, que protege a si, ao hoplita do lado e ao exército enquanto um bloco único, a comunidade sabe de que forma ele se porta com relação ao todo, sendo capaz de qualificá-lo como bom ou mau cidadão por associação com o seu comportamento durante os combates.

[7] HANSON, Victor Davis. *La guerre du Péloponnèse.* Trad. Jean-Pierre Ricard. Paris: Flammarion, 2010.

São os hoplitas, estes guerreiros que guerreiam de forma coletiva, que em 411 a.C. vão se opor ao Golpe Oligárquico. Tucídides registra sua participação:

> No dia seguinte os Quatrocentos, embora muito perturbados, reuniram-se apesar de tudo no recinto do Conselho. Os hoplitas do Pireu, todavia, depois de libertarem Alêxicles, que haviam detido, completaram a demolição da fortificação, foram para o teatro de Diônisos em Muniquia e, pondo as armas no chão, reuniram-se em assembléia; puseram-se em marcha para a cidade, logo após deliberarem e votarem uma moção neste sentido, parando daquela vez no Anácion. Certas pessoas, entretanto, foram encontrá-los lá, mandadas pelos Quatrocentos como seus delegados, e se dirigiram separadamente a cada um deles, argumentando e instando todos os moderados que viam a ficar quietos e ajudá-los a conter os restantes; disseram que divulgariam os nomes dos Cinco Mil, e que entre estes seriam escolhidos em rodízio os Quatrocentos, da forma julgada mais conveniente pelos Cinco Mil; até que estas medidas fossem efetivadas, acrescentaram eles, os hoplitas nada deveriam fazer que pudesse levar a cidade à ruína ou lançá-la nos braços do inimigo. Finalmente, após exortações de muitos a muitos, todo o corpo de hoplitas estava mais calmo que antes, passando a demonstrar preocupação acerca da sobrevivência da própria cidade como um todo. Chegaram a um acordo no sentido de realizar, num dia predeterminado, uma assembléia no santuário de Diônisos visando à reconciliação[8].

Conforme o cenário descrito por Tucídides, os hoplitas exercem papel determinante: eles resistem no Pireu, mesmo que apresentem um caráter conciliatório, especialmente se comparados aos hoplitas e marinheiros que, noutra parte, precisamente acampados em Samos, resistem com vigor às mudanças orquestradas pelos oligarcas. Ainda segundo o historiador, o fim do regime oligárquico dos Quatrocentos se dá mais por meio de uma harmonização entre as forças, diante da ameaça lacedemônica sobre Salamina, do que pela vitória propriamente da democracia[9]. O Golpe dos Quatrocentos de 411 a. C., enfim, dura pouco tempo.

As medidas tomadas a partir de então buscam se afirmar acentuando sua filiação com o passado democrático da *pólis* e apagando as marcas do golpe recém-vivido. Ora, apagar as marcas é um sinal claro de que se quer esquecer de algo, ou, mais precisamente, de que se

8 Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 93. Trad. de Mário da Gama Kury. Cf: TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 4a. edição. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

9 Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 68, 4. Trad. de Mário da Gama Kury. Cf: TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 4a. edição. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. A fim de conter o avanço lacedemônico em Salamina, os Quatrocentos decidem enviar uma frota ateniense, que, não obstante, sofre uma derrota desastrosa. A derrota propicia a derrocada dos oligarcas atenienses, já que ela impulsiona os atenienses a se reunirem na Pnyx, lugar em que haviam deixado de se reunir depois do golpe, para darem fim o regime golpista.

quer que alguém (no caso, uma sociedade) se esqueça de algo. Apagar as marcas é querer tornar algo esquecido.

Dois anos depois do Golpe dos Quatrocentos, ocorrem as Grandes Dionísias, o primeiro festival após a retomada do poder pelo povo, em que esse poder é imensamente afirmado, seja por meio da repetição de ritos já conhecidos do evento, que renovam a ligação da cidade com seu passado democrático, seja por meio da instituição de ritos inéditos que reforçam essa ligação[10]. Um dos inéditos, o Juramento de Demofanto nos interessa especialmente. Segundo esse novo rito, todo cidadão ateniense se compromete a matar possíveis tiranos. "No ano da pritania de Aiantis" (410-9 a. C.), a Boulé institui o decreto que contém o juramento a ser prestado pelos cidadãos durante as Grandes Dionísias, qual seja:

> "Matarei, por palavra, por feito, por voto, por minha própria mão, se eu puder, qualquer um que derrube a democracia em Atenas, e qualquer um que, tendo a democracia sido derrubada, ocupe algum cargo. Matarei qualquer um que se estabeleça para ser o tirano ou que ajude qualquer um a se estabelecer. Julgarei piedoso, à luz dos deuses e dos espíritos, qualquer um que o matar, por matar um inimigo dos atenienses. Venderei todos os bens do morto e dou uma metade ao assassino, sem deixar nada para trás. E se alguém morrer ao matar ou ao tentar matar esse tipo de homem, tomarei conta dele e de seus filhos, assim como de Harmódio e Aristogíton e seus descendentes. Todos os juramentos jurados contra o povo de Atenas, em Atenas, em campanha, ou onde quer que tenha sido, declaro nulos e sem efeito"[11].

Segundo o juramento citado por Andócides, o mau cidadão passa a ser inimigo da cidade. O texto declara que qualquer um que derrube a democracia ou assuma um cargo fora do regime democrático torna-se alvo dos atenienses, devendo por isso ser morto, ao passo que o bom cidadão, seu assassino, deve ser considerado piedoso.

Não obstante não haja menção direta alguma ao golpe de 411 a. C., é evidente com qual evento o juramento a ser prestado pelo povo dialoga. O Juramento de Demofanto, nesse

---

10 SHEAR, Julia L. *Polis and Revolution:* responding to Oligarchy in Classical Athens. Cambridge University Press, 2011.

11 Andócides, *Mistérios*, I, 96. Trad. nossa. Texto original: "*κτενῶ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ τῇ ἐμαυτοῦ χειρί, ἂν δυνατὸς ὦ, ὃς ἂν καταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν τὴν Ἀθήνησι, καὶ ἐάν τις ἄρξῃ τιν' ἀρχὴν καταλελυμένης τῆς δημοκρατίας τὸ λοιπόν, καὶ ἐάν τις τυραννεῖν ἐπαναστῇ ἢ τὸν τύραννον συγκαταστήσῃ: καὶ ἐάν τις ἄλλος ἀποκτείνῃ, ὅσιον αὐτὸν νομιῶ εἶναι καὶ πρὸς θεῶν καὶ δαιμόνων, ὡς πολέμιον κτείναντα τὸν Ἀθηναίων, καὶ τὰ κτήματα τοῦ ἀποθανόντος πάντα ἀποδόμενος ἀποδώσω τὰ ἡμίσεα τῷ ἀποκτείναντι, καὶ οὐκ ἀποστερήσω οὐδέν. ἐὰν δέ τις κτείνων τινὰ τούτων ἀποθάνῃ ἢ ἐπιχειρῶν, εὖ ποιήσω αὐτόν τε καὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐκείνου καθάπερ Ἁρμόδιόν τε καὶ Ἀριστογείτονα καὶ τοὺς ἀπογόνους αὐτῶν. ὁπόσοι δὲ ὅρκοι ὁμώμονται Ἀθήνησιν ἢ ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἢ ἄλλοθί που ἐναντίοι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων, λύω καὶ ἀφίημι.*" Cf: ANDOCIDES. *Minor Attic Orators in two volumes*: 1, Antiphon, Andocides, with an English translation by K. J. Maidment. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1968.

sentido, é um dos elementos que permitem apreender como se dá o processo de retomada e afirmação do passado democrático decorrente da deposição dos Quatrocentos. A preocupação do decreto com a democracia é explícita: qualquer ameaça deve ser extirpada de forma extrema. E a nova lei é apenas uma parte de um grupo heterogêneo de leis, que buscam a proteção máxima do regime do povo. Trata-se de fazer cada cidadão sentir-se parte ativa e responsável pela democracia, tal como o bom guerreiro que sabe portar o escudo protegendo a si e àquele que está ao lado, dando ao conjunto o aspecto de uma unidade, que não deve ser quebrada.

É com o objetivo de se proteger da repetição do evento que Atenas promove e intensifica o já mencionado resgate do passado democrático, bem como elimina as marcas do recente golpe oligárquico. Daí, não mencioná-lo nos novos documentos (como acontece no juramento, que o alude sem evocá-lo diretamente) e ter parte das estelas (aquelas que atestavam que os Quatrocentos tanto haviam ocupado o poder quanto haviam tomado decisões pela cidade) removidas da Ágora[12]. A *pólis* assiste, ademais, pouco tempo depois do golpe dos Quatrocentos, a um intenso exercício de reprodução de leis já conhecidas (como a lei de Drácon, que segundo Andócides, inspira o decreto de Demofanto), as quais, inscritas em estelas sobretudo no Bouleutérion e na Ágora, tornam concretamente visíveis os signos da história da democracia enquanto unidade. Drácon, Sólon, Clístenes, ao lado dos novos democratas, unem-se numa imagem só, que exclui e não tolera interferências oligárquicas nem tirânicas, como as do passado recente. Até mesmo materialmente, portanto, essas objetivações, quanto ao que lembrar e ao que esquecer, apresentam-se no contexto[13]. Mas este é apenas o primeiro golpe.

Em 404 a. C. e com o fim da Guerra do Peloponeso, Atenas é derrotada duas vezes. É vencida pelos espartanos e seus aliados e é vencida, sua democracia, por seus inimigos e seus próprios oligarcas. Ou seja, vive-se um novo golpe e, desta vez, o golpe é mais duro, embora igualmente não muito duradouro. Atenas é obrigada então a aceitar o retorno dos oligarcas que, em 411 a.C., haviam sido exilados (aliás, o exílio é também uma ação a favor do esquecimento). Sob a proteção espartana, esses oligarcas tomam o poder e formam uma comissão de trinta membros para a redação das novas leis. De quatrocentos passa-se então a

12 SHEAR, Julia L. *Polis and Revolution:* responding to Oligarchy in Classical Athens. Cambridge University Press, 2011.

13 Não obstante, esse esforço político será diretamente questionado por uma das peças que integram a trilogia vencedora das Grandes Dionísias de 409 a. C., uma vez que *Filoctetes* de Sófocles sugere as dificuldades a serem enfrentadas para que a oligarquia seja sobrepujada. Ao contrário do que fazem pensar os juramentos e os outros ritos, esse combate, portanto, não há de ser nada fácil. A peça de Sófocles coloca em cena exatamente as dificuldades que existem na criação dessa unidade, elemento tão necessário à defesa da democracia. Tal discussão busquei realizar no artigo [...].

trinta, e as práticas se tornam bem mais violentas, com prisão e morte dos inimigos políticos, isto é dos defensores da democracia, segundo os testemunhos de Lísias, Platão e Xenofonte.

Não demora, porém, a situação inverte-se e os Trinta são derrubados, tal como em 411 a. C. foram os Quatrocentos. Dá-se a segunda restauração democrática em 403 a. C. e a queda dos oligarcas não basta. Como já havia indicado o procedimento de 409 a. C., a cidade entende dever apagar as marcas do segundo golpe, através da limpeza dos decretos e quaisquer referências à ação dos Trinta que ocupassem o espaço público.

Nesse caso, a principal medida adotada contra a lembrança dos Trinta, é o decreto de 403 a. C., citado indiretamente pela *Constituição dos Atenienses* e direta e novamente por Andócides bem como por Xenofonte. O decreto anistia todos os cidadãos atenienses, com exceção dos próprios oligarcas, fazendo referência aos Trinta, que formam a comissão em Atenas, aos Dez, que a montam em Elêusis, e aos Onze magistrados encarregados de prisões e de penas capitais aos inimigos. Em resumo, com exceção daqueles que haviam de fato sujado as mãos no golpe oligárquico de 404 a. C., o decreto do ano seguinte busca estabelecer a anistia para todos, fazendo um duplo apelo ao esquecimento. O oblívio figura na prescrição do decreto apresentado na *Constituição de Atenas*, havendo aí uma interdição de se lembrar dos males [*τό μή μνησικακεῖν - tó mē´ mnēsikakeîn*][14], e figura ainda no novo juramento a ser prestado por cada cidadão [*οὗ μνησικακεῖν - oû mnēsikakeîn*], tal como citado por Andócides e por Xenofonte[15]:

> "*Eu não guardarei rancor* [literalmente: *eu não me lembrarei dos males*] de nenhum cidadão, exceto os Trinta, os Dez e os Onze. Eu ainda *não guardarei rancor* daquele dentre eles que quiser acertar as contas do poder que exerceu"[16].

---

14 Precisamente, segundo a *Constituição dos Atenienses*: *τῶν δὲ παρεληλυθότων μηδενὶ πρὸς μηδένα μνησικακεῖν ἐξεῖνα* (XXXIX, 6). Cf: Aristotelis Ἀζελαίωλ πνιηηείά. Ed. Oppermann, H. Leipzig: Teubner, 1928; 1968. ; ARISTOTE. *Constitution d'Athènes*. Traduit et établi par Georges Mathieu et Bernard Haussoulier. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

15 *Helênicas*, livro 2, IV, 43. Cf: *Xenophontis opera omnia*, vol. 1, Ed. Marchant, E.C. Oxford: Clarendon Press, 1900, Repr. 1968. Xenofonte ao narrar a queda dos Trinta e a retomada democrática faz referência ao juramento duas vezes, citando-o na passagem final do capítulo: *καὶ ὁμόσαντες ὅρκους ἤ μὴν μὴ μνησικακήσειν, ἔτι καὶ νῦν ὁμοῦ τε πολιτεύονται καὶ τοῖς ὅρκοις ἐμμένει ὁ δῆμος*. Como Aristóteles e Xenofonte, Tucídides também faz uso do verbo para sinalizar a instituição de anistia. Numa das passagens, o historiador narra o que se dá em Samos, quando em Atenas os Quatrocentos estão em vias de estabelecer seu governo. Dá-se que, em Samos, os principais responsáveis pela conspiração são mortos, alguns exilados e *os restantes são anistiados continuando a gozar da cidadania sob o regime democrático* [*τοῖς δ' ἄλλοις ού μνησικακοῦντες δημοκρατούμενοι τὸ λοιπὸν ξυνεπολίτευον*].

16 Andócides, *Mistérios*, 90. Trad. nossa. Texto original: "*καὶ ού μνησικακήσω τῶν πολιτῶν ούδενὶ πλὴν τῶν τριάκοντα <καὶ τῶν δέκα> καὶ τῶν ἕνδεκα· ούδὲ τούτων ὃς ἂν ἐθέλῃ εύθύνας διδόναι τῆς ἀρχῆς ἧς ἦρξεν*". Cf: ANDOCIDES. *Minor Attic Orators in two volumes*: 1, Antiphon, Andocides, with an English translation by K. J. Maidment. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1968.

A decisão da nova democracia é, então, a de fazer uso de um perdão quase sem discriminação (tirando os Trinta, os Dez e os Onze), cujo objetivo parece ter sido o de apagar de sua história uma passagem específica, impedindo os seus, por isso, de se lembrarem dos males do passado. Para tanto, faz-se um duplo apelo ao esquecimento.

Sabe-se que a implicação concreta do decreto seria a de impedir que o evento de 404 a. C. fosse diretamente aludido em ações públicas, quer dizer, utilizado como argumento em decretos, falas, eventos. Mas a escolha do verbo utilizado (*μνησικακεῖν*) [*mnēsikakeîn*] é também reveladora das intenções da decisão. Enquanto um dos radicais do verbo (*μνησι-*) [*mnēsi-*] remete ao campo semântico ligado à noção de memória (*μνημοσύνη*) [*mnēmosýnē*] (tal como na ação de *lembrar*, *μιμνῄσκω -mimnēskō*), o outro radical que o acompanha (*κακεῖν*) [*kakeîn*] sintetiza os eventos desagradáveis do passado. O verbo *μιμνῄσκω* [*mimnēskō*] (lembrar) pede um duplo acusativo, capaz de revelar tanto o conteúdo da lembrança, que são os eventos do passado (*τά κακά*) [*tá kaká*], nesse caso, aglutinado ao próprio verbo (*κακεῖν*) [*kakeîn*], quanto as consciências que se lembram, ou que, mais precisamente, não devem se lembrar de tais males (*μηδένα*) [*mēdéna*]. Por outro lado, o verbo parece reger também um dativo de hostilidade, que faz por precisar seu sentido: lembrar os males do passado é postar-se contra os males do passado, o que implica em vingar esses males. Por isso, como sugere Nicole Loraux[17], o verbo *μνησικακεῖν* [*mnēsikakeîn*] trata menos da ação de "trazer à memória os males" (ou de "se lembrar dos males") do que de "se lembrar contra os males". A *pólis* entende, enfim, que para que esses males do passado deixem de ser imputáveis aos cidadãos (sempre tendo em vista as exceções) e a anistia se torne possível, é crucial que eles não sejam lembrados como parte da história.

## III - Últimas considerações sobre o caso ateniense

A ação de fazer esquecer é uma estratégia da *pólis*. Mais do que isso, poderíamos dizer que o esquecimento, em si, é uma ferramenta que participa da política de Atenas, cuja fundação mítica remonta a outro ato de oblívio. É Plutarco quem faz a associação entre a anistia de 403 a. C. e outros esquecimentos da história ateniense[18]. O autor narra que, certa

17 LORAUX, Nicole. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

18 *Moralia*, 814b. Cf: *Plutarch's moralia*, vol. 10. Ed. Fowler, H.N. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936, Repr. 1969. *Plutarchi moralia*, vol. 4. Ed. Hubert, C. Leipzig: Teubner, 1938, Repr. 1971.

feita, tendo ocorrido uma querela entre a deusa Atena e o deus Posêidon pelo domínio da *pólis*, a deusa sai vitoriosa da disputa. Posêidon, porém, a despeito da derrota, vai reconciliar-se com a cidade, suportando o resultado do embate com leveza, sem se lembrar dos males, sem guardar rancor[19]. Além disso, para que a reconciliação aconteça de fato, ergue-se ainda um altar para a deusa do Esquecimento, Léte, e se esquece, arbitrariamente, da data da disputa, suprimindo-a do calendário.

Também na origem de Atenas, portanto, o esquecimento ocupa um lugar importante: ele é a chave da reconciliação. É desde seu passado mítico, portanto, que o jogo entre lembrar e esquecer define a boa convivência, seja entre os deuses, seja entre os homens[20]. Ao jurar não se lembrar do passado, a cidade, que conheceu uma bela e duradoura experiência da democracia, funda, a partir do mito, e refunda, no caso das duas retomadas democráticas, sua sobrevivência e seu poder sobre o esquecimento.

## IV - Sobre a tarefa do historiador em contextos de golpe

Já tendo sido apresentados e discutidos os dois momentos constituintes do que chamei de "caso ateniense", proponho-me agora a extrair daí alguma reflexão sobre a tarefa do historiador, que deve ser, dentre outras funções, a que assumi no princípio do texto: questionar o que se estabelece para ser lembrado e para ser esquecido pela sociedade em geral. Os historiadores precisam estar não somente atentos ao caráter seletivo da memória da *pólis*, como precisam, sempre que necessário, ir contra tal seleção, questionando o esquecimento derivado dela.

Trata-se este de um tipo específico de esquecimento, um que não seria ausência irremediável da lembrança, mas remediável, isto é, um esquecimento com potencial de se tornar lembrança[21]. Segundo a metapsicologia freudiana[22], aquilo do que se esquece nesse

---

19 *Moralia*, 741b. Cf: *Plutarch's moralia*, vol. 10. Ed. Fowler, H.N. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936, Repr. 1969. *Plutarchi moralia*, vol. 4. Ed. Hubert, C. Leipzig: Teubner, 1938, Repr. 1971.

20 O confronto entre esquecimento e lembrança pode ser especialmente pensado também a partir da poesia épica. Para o herói, o esquecimento, o silêncio, a ausência de renome, de glória representam a verdadeira morte, a morte total. Cf: DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.* Paris: Librairie Générale Française, 2006. É através da fama que o herói inscreve-se na memória coletiva, permanece lembrado e, por isso, verdadeiro. Ao ser cantado assim, esse herói continua, de alguma forma, visível, revelado, presente às novas gerações.

21 Nem todos os esquecimentos são aparentes. Há, dentre os tipos de esquecimento, um que, de fato, apaga os rastros do esquecido, anulando a possibilidade da lembrança. Por ora, esse não nos interessa.

tipo de esquecimento estaria apenas impedido de retornar à memória, mas permaneceria atuante enquanto força. O conteúdo desse esquecimento, porque proibido de retornar por inteiro, retornaria, contudo, em pequenos cacos, embaçados, obscuros, que seriam também pistas do conteúdo esquecido. No caso dos golpes em Atenas, esforça-se por anular uma memória, mas o resultado é que a substância do esquecimento, justamente porque proibida de se tornar lembrança, tanto pode ainda ser lembrada, quanto, não sendo lembrada, repetir-se.

Um evento que nos marca, que nos afeta pode estar perdido no esquecimento e, não obstante, ser capaz de manifestar sua existência. Tal é o esquecimento dos nomes: busca-se, por exemplo, o nome de um pintor, outros vêm a memória que não o procurado.[23] Tal é também o esquecimento de eventos biográficos. Um paciente busca por primeiras memórias e relata imagens tidas como autênticas. Das lembranças infantis mais recuadas, que se destacam por sua vivacidade, precisão e clareza, constata-se muitas vezes, desde que submetidas à intervenção ou ao cruzamento com informações de pessoas mais velhas, tratarem-se de "lembranças encobridoras"[24]. Esquece-se de projetos, de papeis anotados, do que se ia dizer. Em comum, esses esquecimentos, por meio da análise, permitem perceber um sutil processo de substituição de elementos da lembrança verdadeira pela ação de um inconsciente que busca proteger-se e proteger a lembrança perdida. Não que as "lembranças encobridoras" sejam totalmente inventadas; são lembranças falsas na medida em que transportam uma situação verdadeira a lugares não correspondentes ao lugar da ação rememorada, criam ou permutam pessoas ou acontecimentos. Nesses casos, a lembrança autêntica é como que deformada por uma imagem que a encobre, mas com um objetivo. Essas falsificações da memória, geradoras de lembranças encobridoras, serviriam para nos preservar de impressões traumáticas, ou, em casos menos extremos, indesejáveis.

Freud fala do homem de forma geral (e num momento específico da realidade alemã, mais de dois milênios depois dos golpes oligárquicos aludidos), embora esteja em questão cada ser humano, com seus sofrimentos próprios. Paul Ricoeur em *Memória, história,*

---

22 FREUD, Sigmund. "Métapsychologie" (1915-1917). In: FREUD, Sigmund. *Œuvres complètes: psychanalyse*. Volume XIII, 1914-1915. Sigmund Freud. Directeurs de la publication André Bourguignon, Pierre Cotet. Paris: Presses Universitaires de France, 2005a.

23 1898. Cf : FREUD, Sigmund. *Œuvres complètes: psychanalyse*. Volume III - 1894-1899. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. Em "Sur le mécanisme psychique de l'oubliance (1898)", Freud analisa o fenômeno do esquecimento por meio de uma experiência própria. Em viagem aos Balcãs, ele tenta se lembrar, sem sucesso, do nome do pintor italiano Signorelli, num caso evidente, conforme sua interpretação, de auto-repressão. Ver também e especialmente: "Des souvenirs-couverture (1899)".

24 1899, p. 553. Cf : FREUD, Sigmund. *Œuvres complètes: psychanalyse*. Volume III - 1894-1899. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

*esquecimento*[25], por outro lado, propõe alargar o jogo freudiano. Considerando a habilidade do inconsciente de cada indivíduo de se proteger por meio de esquecimentos diversos ser uma habilidade que também se faz reconhecer entre os povos, em se tratando de sua memória coletiva, o autor nos convida a pensar que apenas a história e, mais precisamente, a história da memória seriam capazes de trazer à luz os elementos esquecidos. Nesse sentido, o conteúdo do esquecimento, sua substância, tal como as lembranças esquecidas de um paciente que se anunciam ao psicanalista pelos rastros, anunciar-se-ia ao historiador, dando sinais de sua existência nos processos históricos, por meio de sua atividade, de sua atualidade e, especialmente, de sua repetição. Logo, se um dos procedimentos da psicanálise seria, como sabemos, a partir das associações livres do paciente, descobrir e o fazer descobrir o que ele deixou de recordar, a tarefa do historiador, seria a de localizar e preencher lacunas na memória coletiva, superando as resistências devidas à repressão, expondo e desvelando, dessa forma, o esquecimento. Com isso, observando seu paciente, a sociedade, que não recorda coisa alguma do esquecido e põe em questão o conteúdo do esquecimento através de sua atuação, reproduzindo-o não como lembrança, mas como ação, repetindo-o sem se dar conta[26], e apontando para o esquecimento de fato, o historiador se habilita a questionar a memória coletiva. Ponto importante é que, somente a partir da observação dessas reações repetitivas, o paciente pode vencer a resistência à lembrança, descobrindo seu passado. E, as repetições acabam por demonstrar, dessa forma, o quanto o esquecimento atua não como força do passado, mas como força atual, do presente. É por isso que, segundo Michel de Certeau[27], a psicanálise reconheceria o passado dentro do presente. É no presente, de fato, que o paciente experimenta as manifestações de seu esquecimento enquanto força viva, surgindo daí a necessidade, sobre a qual o analista deve concentrar seus esforços, de remontá-la ao vivido.

Por essa razão enfim, é preciso que nós, historiadores, saibamos observar a memória, atentando-nos para as repetições, não no sentido de reafirmarmos que, porque a história se repete devemos aprender com ela, tal como sugere Cícero com sua conhecida fórmula da "História mestra da vida", ou, antes deles, Tucídides em sua defesa da História como "patrimônio para sempre" [*κτῆμα ἐς ἀεί - ktēma és aéi*], mas no sentido de buscarmos o que

25 RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éd. du Seuil, 2000. RICOEUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Unicamp, 2010.

26 FREUD, Sigmund. *Œuvres complètes: psychanalyse*. Volume XII - 1913-1914. Paris: Presses Universitaires de France, 2005b. A relação entre o esquecimento e a repetição é analisada por Freud, especialmente, neste texto de 1914: "Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)".

27 CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1984.

leva a elas, entendendo as repetições como sinal do esquecimento e fazendo uso delas para desvelá-lo. Assim, descobrindo o conteúdo que, apenas por estar esquecido, leva à repetição, cumprimos nossa tarefa, qual seja a de *corrigirmos a memória* coletiva, refazendo a balança por meio da reorganização dos volumes dispostos sobre o prato da lembrança e o prato do esquecimento, acrescentando peso ou retirando peso deles, e, com isso, livramo-nos da força que tem o passado olvidado.

# Os Místicos no Ġarb al-Andalus e os modelos sociológicos das suas vivências (séculos X a XIII)

# The Mystics in the Ġarb al-Andalus and the sociological models of their living (X$^{th}$ to XIII$^{th}$ centuries)

**António Rei** *
IEM / FCSH – Universidade Nova de Lisboa

***Resumo***

Pretendemos elencar os místicos conhecidos no Ġarb al-Andalus e integrá-los de acordo a modelos sociológicos, desde o século X até ao século XIII. Identificar semelhanças e diferenças nesses relacionamentos, que ocorreram ao longo de vários períodos, nomeadamente, o Califado, as Taifas, e os períodos Almorávida e Almóada. De marginalizados a perseguidos, e a tolerados e até mesmo protegidos, várias foram as formas como essas relações se desenvolveram, em função também, em alguns casos, da maior ou menor presença e influência dos juristas próximos ao poder político-militar. Não se trata aqui de constituir um rol exaustivo de todos os dados sobre cada um dos indivíduos, pois relativamente aqueles sobre os quais há mais informações de outra natureza, privilegiámos os que respeitam à sua vida mística.

**Palavras-chave:** misticismo; modelos sociológicos; Ġarb al-Andalus.

***Abstract***

We intend to list the mystics related to the Ġarb al-Andalus and join them in sociological models from the Tenth century to the Thirteenth century. Identify similarities and differences in these relationships, which occurred over several periods, Caliphate, Taifas, and Almoravid and Almohad periods. From marginalization to persecution, to being tolerated and even protected, several were the forms in which these relations took place, in consequence also, in some cases, of the greater or lesser presence and influence of the lawyers close to the political-military power.It is not a question here of being an exhaustive list of all the data on each individual, since for those on whom there is more information of another nature, we privilege those who respect their mystical life.

**Keywords:** mystic; sociological models; Ġarb al-Andalus.

● **Enviado em: 04/11/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

* Doutor em História da Cultura e das Mentalidades Medievais pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, (FCSH – UNL). Investigador Integrado do Instituto de Estudos Medievais, Universidade Nova de Lisboa. Investigador na Escuela de Estudios Arabes de Granada, CSIC (Granada), com Bolsa BPD - FCT / POCH, Lisboa.

## I. Primórdios do misticismo em al-Andalus

Com uma origem histórica que, se admite, remontará a Muhammad b. ‘Abd allah b. Masarra (Córdova, 269 / 883 – 319 / 931), o primeiro asceta que se assumiu como tal em al-Andalus. Depois de estudos em Córdova, ausentou-se para o Oriente e viveu anos em Meca. Quando regressou à Península acabou por deixar Córdova e se estabelecer nas montanhas, o que lhe valeu ser apodado de *al-Jabali*, o montanhês. Esta opção de abandono dos meios urbanos pelos locais mais isolados irá marcar, irá modelar, a vivência mística durante mais de cerca de século e meio.

Sobre esta figura matricial da vida mística andalusi e sobre os seus seguidores e outros ascetas dos primórdios do sufismo andalusi já vários autores se debruçaram, deixando trabalhos de qualidade, referências quando estes temas são tratados[1].

## II. Místicos do Ġarb al-Andalus conhecidos até este momento

### 1) Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Harūn b. Khalaf b. ‘Abd al-Karīm b. Sa’īd al-Masmūdī Conhecido como Al-Zāhid al-Ušbūnī (287 h. / 899 d.C. – 361 h. / 970 d.C.)

O primeiro místico de que temos notícia, e ao qual é possível estabelecer uma relação com o espaço mais extremo-ocidental da Hispânia (*Al-Ġarb al-Andalus al-Aqsâ*), foi Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Harūn b. Khalaf b. ‘Abd al-Karīm b. Sa’īd al-Masmūdī que ficou conhecido como Al-Zāhid al-Ušbūnī (o asceta lisboeta).

Com origem berbere (Masmūda), nasceu em Lisboa, onde começou a sua formação. Mais tarde foi para Córdova para continuar a estudar, tendo sido discípulo, entre outros, do famoso erudito Qāsim b. Aṣbaġ e de Muḥmmad b. ‘Abd Malik b. Aymān, um especialista nas Tradições do Profeta (*sunna*). Acabou por se radicar na capital de al-Andalus durante cerca de quarenta anos.

Sendo um estudioso e erudito, evoluiu, no entanto, em direção ao ascetismo. Era pessoa de carácter íntegro, em quem se podia confiar, e essa veracidade e fiabilidade passou

[1] Algumas referências básicas sobre Ibn Masarra: ASÍN PALACIOS, Miguel. *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1914; FIERRO, Maribel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987, em especial as pp. 113-118 e 132-140; MARÍN, Manuela. “Zuhhad de al-Andalus (300/912 – 420 / 1029)”, *Al-Qantara*, Madrid, CSIC, 1991, vol. XII, pp. 439-469.

para tudo aquilo que deixou escrito. Dele ficou memória prestigiosa. Faleceu no ano de 360 (970-1 d.C.)[2].

## 2) Abū Muḥammad ‘Abd Allah b. Sa’īd b. Lubbāj al-Ummawī Al- Šantajyalī (c. 371 h. / 980 d.C. – 436 h / 1044 d.C.)

Abū Muḥammad ‘Abd Allah b. Sa’īd b. Lubbāj al-Ummawī Al- Šantajyalī foi um místico de origem omíada, que em jovem viveu em Córdova, cidade onde começou os seus estudos.

Por volta dos seus 20 anos, no ano de 391 h / 1000 d.C., viajou para o Oriente, tendo-se radicado longamente em Meca. Ali estudou e aprendeu com muitos mestres e estudiosos. No retorno a al-Andalus ainda esteve uma temporada no Egito e também aí aproveitou a estadia para estudar com mais dois eruditos.

Ao ter regressado a al-Andalus, em 430 h. / 1038 d. C., encontrou uma situação politico-militar completamente diferente da que deixara viajou. Saiu com um Califado poderoso e regressou encontrando a do um Califado que se desintegrara, dando origem ao surgimento dos reinos de Taifas.

Permaneceu em Córdova de 430 h. / 1038 d. C. a 433 h. / 1041 d. C., e neste último ano deixou aquela cidade e dirigiu-se para a zona ocidental de al-Andalus.

No Ġarb repartiu o seu tempo e as suas estâncias por, pelo menos quatro ribats: um na zona de Badajoz (que muito provavelmente seria o de Juromenha); no de *Murjīq* ou *Marajīq* (o atual Castro da Cola, próximo a Ourique); num outro, “em Silves” (sem mais informação que o permita identificar e localizar); e no de “Arrifana, do termo de Silves”, que será o de Aljezur. Aquele périplo, durante o qual viajou e ensinou, decorreu entre 433 h. / 1041 d. C. e 436 h. / 1044 d. C. Tendo ido a Córdova naquele último ano, ali acabou por falecer ainda durante esse mesmo ano de 436 h. / 1044 d. C.

Al-Šantajyalī foi um homem excelente, sapiente, clemente, asceta e despojado, e que optou por uma vida isolada, no caminho de Deus[3].

---

2 Sobre Al-Zāhid al-Ušbūnī, v. YĀQŪT. *Mu’jam al-buldān*. Beirute, Dar Sader, 7 vols., 1995, vol.1, p. 195; trad. esp. ‘ABD AL-KARIM, Gamal. “La España musulmana en la obra de Yaqut (s. XII – XIII)” In *Cuadernos de Historia del Islam*. Universidad de Granada, 1974, nº 6, p. 70; IBN FARAḌĪ. *Tarikh ‘Ulamâ’ al-Andalus*. (trad. portug. VELHO, Martim: *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*, Évora, 1965, nº 39; trad. franc. VANDENDRIESSCHE, E. e PLANCKE, M. “Al-Andalus dans le Mu’ğam al-Buldān”, in *STVDIA* nº 39 (1974), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, pp. 237-304, p. 250).

3 Sobre Al-Šantajali, v. IBN BASKUWAL. *Kitab al-Sila*. ed. I. al-‘Attar, Cairo, 1374 / 1955, nº 597; trad. portug. VELHO, Martim: *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*, Évora, 1965, nº 593 (lapso, em face do nº da edição).

### 3) Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Malik (993 h. / 1002 d.C - 461 h. / 1068 d.C.)

Deste místico apenas se conhece o epitáfio, que se encontra no espaço do Ribāt da Arrifana, e no qual consta a data do seu falecimento e a idade que tinha quando faleceu, o que permite estimar o ano do seu nascimento.

Falecido mais de um quarto de século depois da estadia de Al- Šantajyalī no ribat da Arrifana, este Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Malik poderá ter sido um continuador direto daquele; ou, no mínimo, alguém que, com objetivos idênticos, lá se estabeleceu, mesmo que sem uma relação direta com Al- Šantajyalī[4], mas também na procura de uma vivência mística. Como, mais tarde, já no século seguinte, Ibn al-Munḏir fez, estando durante um período em retiro no ribāt da Arrifana.

### 4) Al-Šarīf Abū l-Hassan 'Alī b. Isma'īl al-Qurašī conhecido como Ṭayṭal Al-Šaqabānī (séc. XI - XII?)

Abū l-Hassan 'Alī b. Isma'īl al-Qurašī, conhecido como Ṭayṭal Al-Šaqabânî, aparece designado como “Al-Šarīf” por Ibn Sa’īd, pelo que se trataria de um descendente do Profeta, por seu neto Al-Hassan. Seria possivelmente um Idrissida.

Originário da região de Lisboa, a *nisba* que o identifica associa-o ao local onde se radicou, Sacavém (Šaqaban), e que ele terá designado como “um pedaço do Paraíso”.

Estudou em Córdova com vários mestres e eruditos, cujos nomes se desconhecem. Destacou-se muito pelo que aprendeu e que memorizou, sobretudo no campo das letras (o chamado *adab*) e da poesia. No relativo à poesia, ficou mesmo memória de que ele terá decorado a poesia completa de vinte poetisas árabes do período pré-islâmico. Os seus biógrafos destacaram ainda a sua eloquência, e a sua excelência como poeta; e dentro dos saberes tradicionais islâmicos destacaram os seus conhecimentos no relativo à Tradição do Profeta (*sunna*) e na área do Direito Islâmico (*fiqh*).

Em determinado momento da vida começou a sentir inclinações pelo ascetismo (*zuhd*), o que explica a designação de *Al-Zāhid* (o asceta) pela qual também ficou conhecido.

Compôs poemas (dos quais subsistem alguns versos) y aforismos (*hikām*) de conteúdo ascético que tiveram grande difusão entre as gentes.

---

[4] Sobre Ibrahim b. ‘Abd al-Malik, v. BARCELÓ, Carmen, GOMES, Rosa Varela, e GOMES, Mário Varela. “Estela Funerária Epigrafada, do Ribat da Arrifana (Aljezur)”, In *Cristãos e Muçulmanos na Idade Média Peninsular. Encontros e Desencontros*. Instituto de Arqueologia e Paleociências das Universidades Nova de Lisboa e do Algarve, 2011, pp.147-156.

Foi em consequência daquela "conversão" ao ascetismo e ao misticismo que, num terreno seu onde também tinha uma horta, e que ficava junto à albufeira (*buḥayra*) de Sacavém, acabou por edificar uma azóia ou arrábida. Lá se estabeleceu e ali se dedicou a práticas de devoção até ao finla da sua existência. A fama do místico e do lugar permaneceram na memória das gentes, que conheciam o lugar como a "arrábida de Ṭayṭal" (*rabiṭat Ṭayṭal*). A sua vida deve ser situada entre os séculos V h. / XI d.C. e VI h. / XII d.C.

A memória daquela arrábida ou azóia terá permanecido até hoje na região, concretamente no topónimo Azóia, próximo de St.ª Iria da Azóia[5].

## 5) Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad b. al-Milḥ (meados do séc. XI – 501 h. / 1107 d.C.)

Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad b. al-Milḥ foi um poeta e místico de origem silvense.

O seu pai, Abū Bakr b. al-Milḥ, foi um alto funcionário na corte abbádida de Sevilha no reinado de *al-Mu'tadid*, e que tudo terá feito para que o seu filho também fosse para Sevilha, seguir-lhe as pisadas na vida cortesã. Mais tarde, Ibn al-Milḥ terá sido também instado por Ibn 'Ammār, o famoso poeta e wazīr de *al-Mu'tamid*, para que fosse para Sevilha.

No entanto, não respondeu positivamente nem às aspirações do seu progenitor, nem às de outros altos dignatários da corte abádida, que com ele insistiram, como foi Ibn 'Ammar, pois Ibn al-Milḥ não apenas não abandonou a sua Silves natal, como acabou mesmo por casar com uma jovem de origem humilde, de família sem qualquer reputação.

Desde jovem se interessou pelo ascetismo e pelas atividades piedosas, tendo chegado mesmo a ser o Imām Khatīb[6] de Silves. Optou, portanto, por uma vida discreta e tranquila na sua cidade natal, a uma vida palaciana, mais mundana e agitada. Faleceu em Silves na primavera de 501 / 1107[7].

---

5 Sobre Ṭayṭal Al-Šaqabānī, v. IBN SA'ID. *El Libro de las Banderas de los Campeones (Kitāb Rayāt al-Mubarrizīn)*. ed. e trad. esp. E. García Gómez, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1942 (erróneamente identificado como Ṭulayṭulī por Ṭayṭal): ed. p. 33; trad. p. 167; YAQUT. *Mu'jam al-buldan*. Beirute, Dar Sader, 7 vols., 1995, vol. III, p. 354; trad. espanh. RODRIGUEZ LOZANO, José, "Nuevos Topónimos relativos a al-Andalus en el Mu'jam al-buldan de Yaqut" In *Cuadernos de Historia del Islam*. Universidad de Granada, 1977, nº 8, pp. 57-84, p.73. V. também AL-ḌABBĪ, *Buġya*, nº 1212; AL-HUMAYDI. *Jaḏwa*. nº 294; AL-MARRĀKUŠĪ, *Ḏayl*, V/1, nº 390; REI, António, *O Gharb al-Andalus al-Aqsâ na Geografia Árabe (Sécs. III h. / IX d.C. – XI h. / XVII d.C.)*, Lisboa, IEM / FCSH – UNL, 2012, p. 185.

6 O *Imām Khatīb* é o Imam (Guia) titular numa das principais mesquitas de uma cidade, e que preside à oração de 6ª feira (*Jumu'a*) e às principais orações do calendário islâmico.

7 Sobre Ibn al-Milḥ, v. IBN SA'ID. *El Libro de las Banderas de los Campeones (Kitāb Rayāt al-Mubarrizīn)*. ed. e trad. esp. E. García Gómez, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1942: ed. p. 27; trad. pp. 158-159; ALVES, Adalberto. *O meu coração é árabe*. (2ª ed.) Lisboa, Assírio e Alvim, 1991, pp. 91-92; COELHO, António Borges. *Portugal na Espanha Árabe*. (2ª ed.) 2 vols., Lisboa, Ed. Caminho, 1989, vol.1: Geografia e Cultura, pp. 249-250.

### 6) Bakkār ibn Dā'ūd al-Marwānī (440 h. / 1048 d.C. – c. 506 h. / 1112 d.C.)

Bakkār ibn Dā'ūd al-Marwānī nasceu em Sintra em 440 h. / 1048 d. C., e se atendermos de imediato ao seu nome, mais concretamente à sua *nisba*, al-Marwānī, constatamos tratar-se de um nobre de ascendência omíada, descendente de Marwān, o primeiro califa do segundo ramo dos Omíadas de Damasco. Pertencia, assim, a um ramo omíada colateral à dinastia que governou em Córdova, de 756 a 1031.

Na sua formação passou alguns anos em Córdova. Foi depois para Saragoça, onde fez carreira como jurista, e ficou famoso como erudito. Mais tarde regressou à sua região natal, e tendo adotado uma vida de asceta e místico, fixou-se na zona de Sintra, mais exatamente entre a Serra de Sintra e o mar. A descoberta recente do ribāt de S. Miguel de Odrinhas, junto ao mar pode indicar-nos um possível local onde este homem e família estiveram radicados. É possível que esta fase de retiro coincida com a dominação cristã na região, entre 1094 e 1111.

Bakkār ibn Dā'ūd al-Marwānī viveu isolado com a família, subsistindo da pesca, da recoleção do que a natureza dava, e do que era tecido pelas mulheres da família.

A sua forma de viver o misticismo já não apresentava um papel tão passivo socialmente como os dos anteriores, pois além de meditar e de orar, também peregrinava e também pregava.

Foi letrado e poeta e dele subsistiram alguns pedaços de poesia, de cariz espiritual.

Após a reconquista islâmica da região de Lisboa e Vale do Tejo, em 1111, Bakkār ibn Dā'ūd al-Marwānī terá integrado as forças militares e com elas partiu em direção ao norte cristão. Não mais regressou, tendo morrido mártir (*šaḥīd*) em 1112[8].

### 7) Abū l-Qāsim Aḥmad b. al-Husayn Ibn Qasī (c. 495 h. / 1100 d.C. – 546 h. / 1151 d.C.)

Natural de Silves ou da sua região, tinha origem hispano – romana, daí ser designado por *rūmī* (= romano) por alguns biógrafos árabes, em especial por Ibn al-Abbār. Entendemos que o termo *rūmī* não significa "cristão", mas sim "romano", e que a sua origem estava entre os

[8] Sobre Bakkār ibn Dā'ūd al-Marwānī, v. IBN SA'ĪD. *Al-Muġrib fi hulla al-Maġrib*. ed. Šawqy Dayf, 1ª ed., 2 vols., Cairo, Dar al-Ma'arif bi Misr, 1953-1955, vol. I, pp. 415-416; AL-MAQQARĪ. *Nafh al-Tib*. ed. Ihsān 'Abbas, VIII vols., Beirute, Dar Sader, 1988, vol. II, p. 225; ALVES, Adalberto. *O meu coração é árabe* (2ª ed.) Lisboa, Assírio e Alvim, 1991, pp. 83-84.

Banū Qasī (a linhagem de Cassio), poderosos senhores muladis da zona de Saragoça entre a 2ª metade do séc. VII e o início do séc. X.

Há sinais que apontam para a radicação de um ramo daquela linhagem no atual Algarve após a vitória de ʻAbd al-Raḥmān III sobre os Banū Qasī, e a posterior pacificação de todo o al-Andalus.

Oriundo de família com bens, terá tido uma juventude desafogada e libertina. Terá tido mesmo um cargo público, que abandonou após a morte de seus pais.

Aquele facto mudou-o completamente, tendo enveredado pela vivência mística, e tendo doado uma significativa parte dos seus bens materiais.

Empreendeu depois peregrinações por várias regiões de al-Andalus, muito possivelmente para visitar e frequentar a companhia de outros místicos. Ibn Qasī teve como mestres espirituais, segundo informação de Ibn al-ʻArabī, dois místicos, Ibn Khalīl de Niebla e Khalafu'llāh al-Andalusī, e não Ibn al-ʻArīf, como até há bem pouco se aceitava, segundo a tese de Miguel Asín Palacios. Foi também um estudioso da obra proibida de al-Ġazālī, que estava proscrita desde o início do século XII; e exortava as gentes à sublevação contra o injusto regime almorávida.

O facto da situação social sob os Almorávidas ser sentida de uma forma muito dura e repressiva pelo geral da sociedade islâmica de al-Andalus, terá levado nesse sentido de busca de alteração da ordem então estabelecida. O assumir de um certo protagonismo político por parte de um mestre sufi não era algo absolutamente novo, pois Ibn Barrajān de Sevilha, que fora reconhecido como Imām em cerca de 130 povoações, e se apresentara desta forma como um potencial perigo para o sistema almorávida, ficou a dever a vida a essa condição assumida, pois foi preso, levado para Marraquexe, e aí veio a morrer na prisão, em 1141.

Ibn Qasī foi, no entanto, um caso *sui generis* entre os místicos de al-Andalus. Tendo sido um chefe ou guia espiritual (Imām), acabou mais tarde, por assumir um protagonismo como chefe político (*Mahdī*). O papel do *Mahdī* não é o de um chefe político *tout court*, como um qualquer monarca. Ele é um homem "guiado por Deus", para fazer com que a lei islâmica e a justiça social se restabeleçam na sociedade, após um período de injustiça e de ignorância[9].

O papel de guia místico de Ibn Qasī, algo difícil de separar do de líder político, ainda assim apresenta características próprias e em alguns casos únicas no panorama do misticismo do Ocidente peninsular, que veremos em seguida. Foi o único mestre espiritual, oriundo do

9 KENNEDY, H., "al-Mahdī", *Encyclopaedia of Islam* (*E.I.*$_2$), Leiden / Paris, E.J.Brill / Maisoneuve et Larose, vol. V, 1986, p. 1230-1239.

espaço hoje português, que deixou uma obra escrita que sobreviveu, completa, até aos nossos dias. Trata-se do Tratado *Khal' al-Na'layn* (Tira ambas as sandálias), que se encontra em Istambul, associado a um comentário realizado por Ibn al-'Arabī. Esta mesma obra chegou às mãos de Ibn al-'Arabī através de uma dádiva feita pelo próprio filho de Ibn Qasī, al-Husayn, na Tunísia.

Outro aspeto é o facto de ter fundado uma azóia (*al-zawiya*), local de retiro e de ensino, e onde terá redigido o seu tratado. O local exato de onde aquela azóia ou ribat foi erigida, a povoação de *Julla* ou *Jilla*, ainda não foi identificado pela arqueologia.

Criou também uma confraria (*tarīqa*), e de ter conduzido os seus discípulos (*muridūn*) preparando-os para a ação política e social, concomitantemente com a preparação espiritual, ao longo de, pelo menos, década e meia, entre 1130-31 e 1144 (a primeira data de acordo às primeiras correspondências mantidas entre Ibn al 'Arīf de Almeria e Ibn Qasī e Ibn al-Munḏir, estes últimos enquanto mentores do movimento de revolta que então estaria ainda na sua fase inicial; e a última quando Ibn Qasī se faz proclamar *mahdī* em Mértola, após a conquista daquela fortaleza.

No entanto, o seu papel enquanto líder espiritual entrou no ocaso, quando emergiu o de líder político, e é o primeiro que agora especialmente nos ocupa. Ainda assim os ecos da sua propaganda chegaram longe, em al-Andalus, a Sevilha, a Córdova, e mesmo ao outro lado da península, pois foram encontradas em Murcia, moedas dessa época onde consta "O Mahdī [Ibn Qasī] é o nosso Imām".

Os meandros da política do Ġarb e do Maġrib levaram a que o espaço de manobra de Ibn Qasī se fosse estreitando, e por fim, em consequência de uma busca de aliança com Afonso Henriques, Senhor de Coimbra e primeiro "rei dos portugueses", foi assassinado através de linchamento, o qual fora instigado por antigos fiéis partidários seus.

De qualquer forma, em relação à sua obra, que não foi ainda traduzida completamente e estudada sistematicamente, espera-se que projete mais luz sobre a vida Ibn Qasī, como homem e líder, e sobre os seus conceitos místicos e ideológicos[10].

## 8) Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā al-Šaltisī conhecido por Ibn al-Qabila (século VI / XII)

Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā al-Šaltisī, que ficou mais conhecido por Ibn al-Qabila era natural da Ilha de Saltes. Ibn Sa'īd identificou-o como jurista (*faqīh*) e como secretário (*kātib*), sendo-lhe também atribuídas qualidades de notável general, orador afamado e escritor de renome.

Foi um próximo de Ibn Qasī, o mais próximo dos seus companheiros, que lhe concedeu os títulos de "Espada da Revolta" (*Sayf al-Ṯawra*) e "Sustentáculo do Império e da Vitória" (*'Imad al-Dawla wa l-Fatḥ*).

Aquela proximidade ao Mahdī do Ġarb valeu-lhe o ficar conhecido entre os demais seguidores e na população em geral, como "O Eleito" (*al-Muṣṭafà*).

---

10 Sobre Ibn Qasī, v. três teses Ph.D.: GOODRICH, David Raymond. *A Sufi Revolt in Portugal.* Universidade de Colúmbia, 1978; ELLIOTT, William. *The career of Ibn Qasi as a Religious teacher and Political Revolutionary in 12th Century Islamic Spain.* Universidade de Edimburgo, 1979; DREHER, Josef. *Das Imamat des Islamischen Mystikers Abúlqasim Ahmad Ibn al-Husain Ibn Qasi.* Universidade de Bona, 1985. Ver ainda, sem esgotar a bibliografia sobre esta figura: IBN AL-ABBĀR. *Hullat al-Siyarâ*. trad.parc. LOPES, David. "Os Árabes nas Obras de Alexandre Herculano", In *Boletim de 2ª classe da Academia da Sciencias de Lisboa*, vol. III (1909-10), pp. 331-340; IBN AL-KHAṬĪB. *A'mal al-a'lâm*. Ed. e trad. parc. LOPES, David. *Idem*, pp. (ed.) 361-368; (trad.) 341-347; SANTOS, Mariana Amélia Machado. "Subsídios para a História da Filosofia no Algarve" In *Actas do Congresso do Mundo Português*, VI vols., Lisboa, s. ed., 1940, vol. II, pp.605-620; DOMINGUES, J.D. Garcia. *História Luso-Árabe*. Lisboa, Pro-Domo, 1945. O 'Prefácio', da responsabilidade de Joaquim Abreu Figanier, ocupa as pp. 9-22; 'AFĪFĪ, Abû l-'Alâ Ahmad E. "Abû l-Qâsim Ibn Qasî wa kitâbuhu Khal' al-Na'layn [IQ e o seu livro...]", In *Majallat Kulliyyat al-Adab / Jamia'at al-Iskandariyya (Rev. da Fac.Letras da Univ.de Alexandria)*, 11 (1957), pp. 53-87; VELHO, Martim, "A vida de Ibn Cássi narrada por Ibn al-Abar e a sua aliança com D.Afonso Henriques", *Trabalhos apresentados no Simpósio Internacional da Reconquista Cristã da Península Ibérica*, Septª. *Boletim da Junta Distrital de Évora*, 7 (1966), p.3-9; FAURE, A. "Ibn Kasî", *Encyclopédie de l'Islam* 2ª.ed, t. III, pp.839-840; COELHO, António Borges. *Portugal na Espanha Árabe*, 2ª ed., 2 vols., Lisboa, Caminho, 1989, pp. 291-304; LAGARDÈRE, Vincent. "La Tarîqa et la Révolte des Muridûn en 539 H / 1144 en Andalus" In *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. Presses Universitaires de Provence, 1983, vol. 35, nº1, pp.157-170; DREHER, Josef. "L'Imâmat d'Ibn Qasî à Mértola (automne 1144- été 1145). Legitimité d'une domination soufie ?" In *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*. Cairo, 1988, nº18, pp.195-210; GOMES, Josué Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa. A Filosofia Arábigo-Portuguesa*. Lisboa, Guimarães Ed., 1991, v. em especial o cap.VI «O Sufismo Muridínico. Os Mestres Sufis Algarvios», pp. 154-164; BORGES, Artur Goulart de Melo. "Ibn Qasi, Rei de Mértola e Mahdi Luso-Muçulmano", In *Arqueologia Medieval*. Mértola / Porto, CAM/Afrontamento, 1992, nº 1, pp. 209-215; SIDARUS, Adel. "Novos dados sobre Ibn Qasi de Silves e as Taifas Almorávidas no Gharb al-Andalus" In *Actas I Jornadas de Silves*. Silves, AEDPHC, 1992, pp. 35-40; SIDARUS, Adel. "Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de Afonso Henriques" In *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães - D.Afonso Henriques e a sua época*. Guimarães, Câmara Municipal /Univ.do Minho, 1997, vol.2, pp. 247-268; NWYIA, Paul. "Rasâ'il Ibn al-'Arîf ilâ ashab Thawrat al-Muridîn fî l-Andalus (As cartas de I.'A. aos chefes da Revolta dos Muridîn em al-Andalus)" In *Al-Abḥaṯ*. Beirute, s.ed., 1978-79, nº 27, pp. 43-56.

A Ibn al-Qabila ficou o movimento a dever, em 1144, a conquista de Mértola, importante baluarte almorávida no Ġarb. Após aquela conquista, foi em Mértola que Ibn Qasī foi, pelos principais elementos dos Muridun e chefes regionais do Ġarb, reconhecido como Imām e se assumiu como Mahdī.

No ano seguinte Ibn al-Qabila e Ibn al-Munḏir foram empossados do comando de um exército que deveria ir conquistar Córdova. Contextos político-militares outros obstaram a que aquela conquista tivesse acontecido, e Ibn Qasī mandou matar Ibn al-Qabila em 1145, responsabilizando-o daquele fracasso bélico.

A política terá contribuído para que aquele devotado elemento do movimento dos Muridūn tenha desaparecido de forma abrupta, precoce e vítima da cólera e ambição do seu mentor e mestre[11].

### 9) Abū l-Walīd Muḥammad b. ʻUmar b. al-Munḏir (c. 490 h. / 1096 - 548 h. / 1153 d.C.)

Abū l-Walīd Muḥammad b. ʻUmar b. al-Munḏir tinha muito antiga origem muladi. Era homem de excelente carater. Estudou, desde muito moço, em Sevilha, até ter atingido sabedoria em letras e direito. Presidiu à Assembleia Jurídica da sua cidade.

Num dado momento da sua vida abandonou todos os cargos oficiais que detinha, deu os seus haveres e retirou-se para a arrábida ou azóia da Arrifana.

Companheiro de Ibn Qasī, pelo menos desde o início da década de 30 desse século, foi ele o braço jurídico do Movimento dos Muridūn. A sua proeminência no Movimento é atestada pela correspondência que Ibn al-ʻArīf também lhe dirigiu.

Reconhecendo Ibn Qasī como seu guia espiritual (*muršīd*) veio a iniciar depois uma ação de chamamento à rebelião, peregrinando por toda a sua região, no que foi acompanhado por um outro homem marcante em todo este período, Ibn Wazīr, o futuro chefe revoltoso de Évora.

Ibn al-Munḏir esteve sempre do lado de Ibn Qâsî, tanto como governador de Silves, como quando foi chefe militar em várias campanhas. Em consequência, dele recebeu o título de "Poderoso por Deus" (*ʻAziz bi'llah*). Depois Ibn Qasī esqueceu-o, e Ibn al-Munḏir passou um período em prisão e na miséria, em Beja, onde Ibn Wazīr, o grande senhor do Ġarb entre 1146 e 1151, o prendera e lhe vazara os olhos.

11 DOMINGUES, J.D. Garcia Domingues. *História Luso-Árabe*. Lisboa, Pro-Domo, 1945, em especial pp.187-194.

Ibn al-Munḏir não perdoou, no entanto, as atitudes dos outros, para com ele. E se não pôde vingar-se de Ibn Wazīr, pelo que lhe fizera, acabou tornando-se a alma da revolta do povo de Silves contra Ibn Qasī, quando este buscou a aliança de Afonso Henriques, e cuja revolta terminou com a morte do mesmo Ibn Qasī, por linchamento popular.

Ibn al-Munḏir, em quem os Almóadas não confiavam, levaram-no para o Norte de África, e lá terminou os seus dias em Salé, na costa do atual Marrocos, em 1162[12].

## 10) Abū Muḥammad Sydray b. ʻAbd al-Wahhāb b. Wazīr al-Qaysī (séc.XII)

Abū Muḥammad Sydray b. ʻAbd al-Wahhāb b. Wazīr al-Qaysī, era natural de Silves e esteve ligado ao Movimento dos Muridūn na sua fase inicia Foi um dos primeiros incitadores à revolta, deambulando a todo o longo do Ocidente peninsular. Mais tarde Ibn al-Munḏir acompanhou-o nessa tarefa de predicação. Quando começou a ação armada, ele foi dos que estiveram com Ibn Qasī, e foi reconhecê-lo como seu Imām a Mértola, junto com Ibn al-Munḏir.

No entanto, uns tempos depois, por causa de uma discussão que teve com Ibn Qasī, e ao fim da qual este último o mandou prender, afastou-se de Ibn Qasī, e tornou-se mesmo seu inimigo.

E até à chegada dos Almóadas conseguiu ser o mais poderoso senhor do Ġarb al-Andalus entre os anos de 1146 e 1151, (chegou a dominar Évora, Beja, Badajoz e Mértola).

Muito mais que místico, Ibn Wazīr foi essencialmente um político, que viu no movimento que Ibn Qasī iniciara uma forma de tomar o poder e de exercer esse mesmo poder.

De todo o movimento foi o único que soube adaptar-se às várias situações, e que conseguiu, para si e para a sua descendência, a sobrevivência política, e até prosperou com o novo regime almóada tendo-se tornado um importante conselheiro militar do próprio califa, no relativo ao espaço do Ocidente peninsular[13].

---

12 IBN AL-ABBĀR. *Ḥullat al-Sayarā*. ed. Husayn Mu'nis, Cairo, s.ed., 1963-1964, pp. 202-211; DOMINGUES, J. Garcia Domingues, *História Luso-Árabe*, 2ªed., Silves, CELAS, 2010 (ed.fac-sim. da 1ª ed., 1945), *passim*. Na p. 211 Garcia Domingues diz, sem remeter para qualquer fonte, que Ibn al-Munḏir teria falecido em 1162. Como o texto árabe é lacunar nas dezenas da data, dizendo apenas "oito … e cinco centos", sendo impossível ser 508 (1114 d.C.), corrigimos para "oito e cinquenta e cinco centos", 558, que corresponde a 1162.

13 IBN ṢĀḤIB AL-ṢALÀ. *Al-Mann bi-l Imāma*. ed. ʻAbd al-Hadī al-Tazī, Beirute, Dar al-Andalus, 1964; trad. esp. HUICI MIRANDA, A. Valência, 1969; IBN AL-ABBĀR. *Ḥullat al-Sayarā*. ed. Husayn Mu'nis, Cairo, s.ed., 1963-1964, p. 271; DOMINGUES, J. Garcia. *História Luso-Árabe*. 2ªed., CELAS, Silves, 2010 (ed.fac-sim. da 1ª ed., 1945), *passim*. A origem silvense dos Banû Wazīr vem referida por IBN SAʻĪD, *Al-Muġrib fi hulla al-Maġrib*, ed. Šawqy Dayf, 1ª ed., 2 vols., Cairo, Dar al-Ma'arif bi Misr, 1953-1955, vol. I, p. 382.

### 11) Abū Muḥammad ʻAbd al-Ḥaqq b. ʻAbd al-Rahmān b. ʻAbd Allah al-Azdī al-Išbilī conhecido como Ibn al-Kharrāt (510 h. / 1116 d.C. – 581 h. / 1187 d.C.)

Natural de Sevilha ou arredores, em data imprecisa foi para Niebla para se juntar à rebelião comandada por Ibn Qasī e que se iniciara no Ġarb. Também se desconhecem o momento e as razões que o levaram a abandonar al-Andalus e a fixar-se no Norte de África.

Quando chegou a Bugia, em 1152, a cidade tinha acabado de ser conquistada pelos Almóadas. Ibn al-Kharrāt foi nomeado por aqueles Qādī da cidade e Imām Khatīb da mesquita principal, cargos que recusou. No entanto, mais tarde, quando ʻAlī b. Ġanya em 1184 ocupou Bugia, Ibn al-Kharrāt aceitou aqueles mesmos cargos. Esta diferença de atitudes acabou por lhe custar a vida em 1187, quando os almóadas recuperaram a cidade.

Alcançou fama pelos seus vastos conhecimentos e pelo seu modo de vida sóbrio e austero. Foi um distinto jurista (*faqīh*), tradicionista (*muḥadith*), memorizador de todo o Alcorão (*ḥāfiz*), Imām principal (*khatīb*) e notário (*ʻadil*). Também produziu poesia de temática ascética[14].

### 12) Abū l-Hassan ʻAlī b. Khalaf b. Ġālib al-Quraychī (c. 486 / 1092 d.C. – 568 h. / 1172 d.C.)

Abū l-Hassan ʻAlī b. Khalaf b. Ġālib al-Quraychī foi um silvense, com origem árabe quraychita, e viu a luz nos finais do período das Taifas, quando Silves ainda fazia parte dos domínios do rei-poeta al-Mu'tamid b. ʻAbbād, um outro apaixonado da Cidade do Arade.

Deixou a sua cidade natal para ir fazer os seus estudos em Córdova. Iniciou-se, mais tarde, na via do sufismo, e teve como seu mestre o famoso Abū l-ʻAbbās b. al-ʻArīf de Almeria. Sendo discípulo de Ibn al-ʻArīf e tendo este sido preso, deportado e morto pelos Almorávidas, em Marraquexe, cremos que Abū l-Hassan se terá ocultado algures, durante a problemática década de 40, que em al-Andalus decorreu entre a resistência mais ou menos desesperada dos Almorávidas e o eclodir das revoltas, iniciadas pela Revolta dos Muridūn chefiada por Ibn Qasī.

A sua ida e radicação em Qasr Kutāma terá ocorrido já com o domínio almóada consolidado em ambas as margens do Estreito. Mestre sufi, teve vários discípulos, sendo os mais conhecidos ʻAbd al –Jalīl b. Mūsā al-Qasrī e Abū l-Sabr Ayyūb b. ʻAbd Allah al-Fihrī.

---

14 AL-RUŠĀṬĪ, Abū Muḥammad e IBN AL-JARRĀṬ al-Išbilī, *Al-Andalus en el «Kitāb Iqtibas al-Anwar» y en el «Ijtisār Iqtibas al-Anwar»*, ed. E. Molina López y J. Bosch Vilà, Madrid, CSIC, 1990, especialmente pp. 19-20.

Faleceu em Qasr Kutāma, no ano de 568 h. / 1172 d. C.[15]

### 13) Abū ‘Abd Allah Muḥammad b. Salīm al-Šilbī (séc. VI / XII)

Abū ‘Abd Allah Muḥammad b. Salīm al-Šilbī era, também ele, natural de Silves, e atendendo à estrutura onomástica do seu nome faz-nos supor tratar-se de indivíduo de origem muladi. E sobre a sua vida apenas um evento nos permite situá-la: a morte de Ibn Qasī. As escassas informações que há sobre ele, dizem-nos que quando o linchamento de Ibn Qasi ocorreu, Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Šilbī teve que fugir para o outro lado do estreito para salvar a vida. Tudo parece indiciar que ele terá sido um discípulo, um partidário fiel do Mahdī do Ġarb até ao fim.

Já no norte de África, estabeleceu-se num primeiro momento em Salé, embora no fim da vida tenha ido para Fez, onde acabou por falecer.

Dele consta uma memória de humildade, serviço, ascese e sabedoria[16].

### 14) Abū l-Hassan Naja b. ‘Abd Allah al-Ummawī (c. ? - 599 h. / 1202 d.C.)

Abū l-Hassan Naja b. ‘Abd Allah al-Ummawī era natural de Niebla (Labla), e a *nisba* que acompanha o seu nome informa-nos de que era de origem omíada. Curiosa e talvez coincidentemente, foi discípulo de um mestre que também foi mestre de Ibn Qasī, Ibn Khalīl de Niebla. Ficamos assim sabendo que se iniciou na mística islâmica na sua própria terra, com um mestre seu conterrâneo e de que Niebla seria então também um local com uma significativa presença de místicos.

Atendendo ao seu percurso vital não será difícil admitir que foi um contemporâneo de Ibn Qasī, e que, certamente, não lhe terá sido estranha toda a movimentação que se originou na rebelião chefiada pelo mestre silvense, e que tantos seguidores teve na região de Niebla.

Também ele acabou indo para o Norte de África, e terminou a sua vida em Salé, no ano de 599 h. / 1202 d.C.

Era homem piedoso e desapegado do mundo. Dele ficou a frase, que repetia a quem dele se aproximava: “*Se queres ser algo, não sejas nada*!” [17]

---

15 AL-TADILĪ, Ibn Zayyat. *Al-Tachawwuf ila rijal al-Tasawwuf*. Tex. árabe, fixado, anotado e apresentado por Ahmed Toufiq; trad. franc.do árabe por FENOYL, Maurice, Casablanca, EDDIF / UNESCO, 1995, pp. 168 e 390.

16 AL-TADILĪ, Ibn Zayyat. *Al-Tachawwuf ila rijal al-Tasawwuf*. Tex. árabe, fixado, anotado e apresentado por Ahmed Toufiq; trad. franc.do árabe por FENOYL, Maurice, Casablanca, EDDIF / UNESCO, 1995, p. 207. As notas relativas a esta notícia, constantes na p. 399, em especial a n. 739, são um emaranhado de incorreções e de informações desconexas.

### 15) Abū Ja'far Aḥmad al-'Uryanī (c. 520 h. / 1125 d.C. – princípio do séc. XIII?)

Abū Ja'far Aḥmad al-'Uryanī era originário de Loulé. Na sua juventude esteve ligado ao Movimento dos Muridūn. Mais tarde radicou-se em Sevilha, então a capital almóada na Península Ibérica. Aí se estabeleceu definitivamente até à sua morte. A sua coroa de glória foi a ter sido o primeiro mestre sufi do grande Ibn al-'Arabī, o maior místico do Islão.

Ibn al-'Arabī, nas suas obras *Rūh al-Quds*, *Durrāt al-Fakhīra* e *Futuḥāt al-Makkiyya*, relatou daquele homem episódios e ensinamentos que atestam os conhecimentos e a grandeza espiritual de al-Uryanī [18].

### 16) Abū 'Imrān Mūsā b. Imrān Al-Mārtulī (519 h. / 1125 d.C. – 604 h. / 1207 d.C.)

Abū 'Imrān Mūsā b. Imrān Al-Mārtulī era natural de Mértola, como nos diz o seu nome. Ainda jovem, Abū 'Imrān Al-Mārtulī participou no Movimento chefiado por Ibn Qasī. É possível que tenha acompanhado a estadia do *Mahdī* em Mértola. Após a derrota de Ibn Qasī por Ibn Wazīr, e com a simultânea conquista de Mértola por este último, não se sabe quais os passos de Abū 'Imrān Al-Mārtulī: se seguiu Ibn Qasī; se a Ibn Wazīr; ou se terá abandonado o movimento muridun e seguido por qualquer outra via, dentro do sufismo.

Sabe-se que também ele, mais tarde, se radicou em Sevilha, onde manteve contactos com al-'Uryanî. Também ele foi um dos mestres de Ibn al-'Arabī, o qual também o refere nas mesmas obras onde também fala do mestre louletano.

Homem de características ascéticas muito acentuadas, era extremamente rigoroso consigo mesmo (*muḥāsibī*), e muito mais afastado do convívio social do que al-'Uryanî. O seu carácter levou-o, nos últimos 20 - 25 anos de vida, a afastar-se quase completamente dos contactos sociais por entender que havia muita corrupção na Sevilha de então.

A sua fama de "homem de Deus" motivava o procurar ser visitado por muitos protagonistas do poder, mas a quem nem sempre recebia. O mais simbólico do seu carisma foi o facto de ter sido mesmo visitado pelo Califa almóada Ya'qūb b. Yūsuf b. Abd al-Mu'min em

---

17 AL-TADILĪ, Ibn Zayyat. *Al-Tachawwuf ila rijal al-Tasawwuf*. Tex. árabe, fixado, anotado e apresentado por Ahmed Toufiq; trad. franc.do árabe por FENOYL, Maurice, Casablanca, EDDIF / UNESCO, 1995, pp. 256 e 410.

18 IBN AL-'ARABĪ. *Les Soufis d'Andalousie* (*Ruh al-Quds* et *Durrat al-Fakhira*). trad. Ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris, Sindbad, 1979, pp. 61-68; DOMINGUES, J.D. Garcia. "O Pensamento Filosófico-Teológico do Sufismo Muridínico" In Revista *Filosofia*. Lisboa, 1954, nº 2, pp. 20-29; DOMINGUES, J.D. Garcia. *O Místico Louletano Al-Oriani*. Lisboa, s.ed.,1954.

1195, quando este monarca estava preparando a campanha militar que culminou na vitória da batalha de Alarcos.

Depois de o visitar, o Califa fez-lhe chegar uma dádiva em dinheiro. Abu 'Imrān recusou, e disse ao enviado: "*Tem ele mais necessidade do meu dinheiro, do que eu do dele*". E entregou algum dinheiro limpo (*halal*) ao enviado, dizendo-lhe que se o Califa durante a campanha militar se alimentasse só com produtos comprados com aquele dinheiro, Deus lhe daria a vitória. Ya'qūb assim fez, e de facto saiu vencedor naquela campanha, a qual lhe valeu o título de *al-Mansur*, o Vitorioso.

Abū 'Imrān Mūsā b. Imrān Al-Mārtulī faleceu em Sevilha, em 604 h. / 1207 d.C., já bastante longevo para a época, com a idade de 82 anos[19].

### 17 – 18) Abū 'Abd Allah b. Zayn Al-Yāburī (séc. VI / XII – VII / XIII ?)

Abū 'Abd Allah b. Zayn Al-Yāburī e um seu irmão eram originários de Évora. Também eles acabaram por deixar a sua cidade natal e por se fixarem em Sevilha. Não se sabe quando terão emigrado, mas poderia ter sido após a conquista cristã da cidade, em 560 h. / 1165 d.C., ou talvez mesmo algo mais tarde. Sobre a sobrevivência da cultura árabe e islâmica na mouraria da Évora cristã, veremos adiante um exemplo muito significativo.

Homens de muito bom carácter, também eles foram das relações de Ibn al-'Arabī, que tanto quanto se sabe, foi o único que nos deixou relato da sua existência. Terão terminado os seus dias em Sevilha, em data desconhecida, provavelmente também nos inícios do século XIII[20].

### 19) Ibn al-'As Abū 'Abd Allah al-Bājī (sécs. VI / XII – VII / XIII)

Ibn al-'As Abū 'Abd Allah al-Bājī seria natural de Beja, atendendo à *nisba* associada ao seu nome. Era um jurista e um asceta. Facto que surpreendeu o seu cronista, Ibn al-'Arabī, que

19 AL-HIMYĀRĪ. *Al-Rawḍ al-Mi'ṭār*. Ed. Ihsān 'Abbās, 2.ª ed., Beirute, Nasser Foundation for Culture, 1980, p. 521; trad. parc.franc. por LÉVI-PROVENÇAL, E. *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge d'après le "Kitâb rawd al-mi'târ fi habar al-aktâr" d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarî*, Leiden, E.J. Brill, 1938, p. 210; IBN AL-'ARABĪ. *Les Soufis d'Andalousie* (*Ruh al-Quds* et *Durrat al-Fakhira*). trad. ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris, Sindbad, 1979, pp. 91-96; COELHO, António Borges. *Portugal na Espanha Árabe*. 2ª ed., 2 vols., Ed. Caminho, Lisboa, vol.1, p.239; ALVES, Adalberto. *O meu coração é árabe.* (2ª ed.), Lisboa, Assírio e Alvim, 1991, pp. 143-144.

20 IBN AL-'ARABĪ. *Les Soufis d'Andalousie* (*Ruh al-Quds* et *Durrat al-Fakhira*). trad. ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris, Sindbad, 1979, pp.152-153.

afirma "*ser extraordinário, pois não se encontra nunca um jurista asceta*". Ibn al-'As terá sido uma exceção à regra [21].

### 20) Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ḥammām, também conhecido como Al-Šaqqâq (sécs. VI / XII – VII / XIII)

Também contemporâneo de Ibn al-'Arabī, foi este também o seu cronista.

Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ḥammām, também conhecido como Al-Šaqqâq era natural de Sevilha, e dedicara-se desde muito jovem ao caminho espiritual e místico. Tal opção, perante o desacordo do seu pai, valeu-lhe ser posto fora de casa. Permaneceu ainda algum tempo em Sevilha, andando em casa de amigos.

Não querendo, no entanto, ser um peso para os seus amigos, ofereceu-se como voluntário para a guerra na fronteira, tendo escolhido a *azóia* ou *ribat* de Juromenha (*Julumānya*), como local de destino. Pretendia lutar até conseguir a morte como mártir (*šaḥīd*).

É possível que Abū l-'Abbās Aḥmad Al-Šaqqâq se tenha motivado à ação guerreira, pelas sucessivas campanhas vitoriosas que o califa almóada Ya'qūb al-Mansūr comandou em al-Andalus, entre 1191 e 1195.

Lá estaria ainda em 1193, quando Ibn al-'Arabī deixou al-Andalus, viajando para o Norte de África. Al-Šaqqâq poderá ter integrado o exército almóada que em 1195 venceu a batalha de Alarcos, e nela tenha conseguido ou a vitória ou o martírio, seu último desiderato[22].

### 21) Abū Zakariyà Yahyà ibn Sa'īd ibn Mas'ūd al-Ansārī (c. 597 h. / 1200 d.C. - séc. VII / XIII)

Poeta, literato, escrivão e asceta, seria natural de Terena, ou nela teria residido o suficiente para o seu nome a ela vir associado.

Poeta inflamado que apelava nos seus versos ao desapego das coisas do mundo. Tendo em conta a proximidade geográfica entre Terena e Juromenha, é de pôr a possibilidade que também ele possa ter estado na azóia de Juromenha, até pouco tempo antes da sua conquista, em 1230, pelos homens de armas de Sancho II de Portugal.

---

21 IBN AL-'ARABĪ. *Les Soufis d'Andalousie* (*Ruh al-Quds* et *Durrat al-Fakhira*). trad. ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris, Sindbad, 1979, p. 152.

22 IBN AL-'ARABĪ. *Les Soufis d'Andalousie* (*Ruh al-Quds* et *Durrat al-Fakhira*). trad. ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris, Sindbad, 1979, pp. 140-141.

Terá abandonado a região entre 1227 e 1231, pois tendo-se fixado no Norte de África, ficou famoso por um poema que dedicou ao governador de Ifriqiya, Abū l-'Ulà al-Ma'mūn b. Yusuf b. 'Abd al-Mu'min (neto do primeiro califa almóada), e que exerceu funções entre aquelas duas datas[23].

**22) Abū 'Abd Allah Muḥammad al-Yāburī**
**(c. 561 h. / 1260 d.C. – c. 629 h. / 1330 d.C.)**

Abū 'Abd Allah Muḥammad al-Yāburī nasceu em Évora cerca de um século depois da conquista da cidade por Giraldo Sem Pavor, em 1165.

O facto de ter feito os seus primeiros estudos com os mestres da sua cidade, da sua mouraria, revela a força que a cultura árabe e islâmica ainda mantinha entre os muçulmanos mudéjares eborenses.

Quando D. Afonso III, em 1272, deu o Foral aos Mouros Forros de Évora à respetiva comuna, pela mesma altura ter-se-á dado a passagem daquela comunidade da Mouraria Velha, a sul das muralhas, para a Mouraria Nova, a norte, zona menos acolhedora para residência.

Estamos em crer que o jovem não terá ficado muito mais tempo em Évora, e que no final da década terá ido para o outro lado do Estreito para continuar os seus estudos. Passagem aquela que, se alguma vez foi ponderado o regresso, acabou, no entanto, por se tornar definitiva.

Estabeleceu-se em Chellah, onde acabou por fundar a sua própria azóia (*zawiya*), já bem entrado o século VIII h. / XIV d.C. Teve vários discípulos, mas o mais famoso foi Abu l-'Abbas Ahmad b. 'Ashir al-Andalusi, natural de Jimena de la Frontera.

Abū 'Abd Allah Muḥammad al-Yāburī deixou um tratado de direito islâmico onde analisou todas as questões em que concordavam todas as Escolas jurídicas do Islão sunnita.

---

23 "Fortaleza de Terena ou de Telena (*Hisn Talanna*) Das fortalezas de Badajoz, a qual é agora dos cristãos." (Ibn Sa'id, *Al-Mugrib fi hulha al-Magrib*, ed. Sawqy Dayf, 1ª ed., 2 vols., Dar al-Ma'arif bi Misr, Cairo,1953-1955, vol. I, p. 373). No título está "*Qalanna*". Sobre a identificação linguística deste termo, que será um equívoco de copista ou de leitura (um "ta" lido como "qaf" ?) do termo *Talanna* > Terena, ver LOPES, David, *Nomes Árabes de Terras Portuguesas*, p.123. Maria Jesús Viguera identifica *Qalanna* com 'Cabañas del Castillo', pequeno povoado da zona de Badajoz (v. VIGUERA, Maria Jesús. "Badajoz en el Mugrib", *Bataliús II.* Madrid, Letrúmero, 1999, pp. 225-248, p.231). Há um lugar chamado Telena na província de Badajoz, a que, curiosamente, nenhum autor espanhol deu atenção. Também encontrámos em textos portugueses do século XVII a vila de Terena designada como "Telena" (v. REI, António. "Terena, 1230-1482. Questões topográficas e toponímicas" In *Callipole - Rev. Municipal de Cultura n.os 7-8* (2000), CM Vila Viçosa, pp. 13-21, p. 14 e nota 1). É, portanto, questão ainda em aberto.

Tendo sido sepultado num morabito que fica situado na praia de Rabat, ainda local de romagem das gentes, é considerado o "santo patrono do mar" por todos os que têm profissões ligadas ao mar e às embarcações [24].

## III. Misticismo islâmico no Ġarb al-Andalus - modelos sociológicos

### 1º grupo, ou modelo

- Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Harūn b. Khalaf b. 'Abd al-Karīm b. Sa'īd al-Masmūdī, conhecido como Al-Zāhid al-Ušbūnī (287 h. / 899 d.C. – 361 h. / 970 d.C.)
- Abu Muhammad 'Abd Allah b. Sa'īd b. Lubbaj al-Ummawi Al- Šantajyali (c. 371 h. / 980 d.C. – 436 h / 1044 d.C.)
- Ibrahim ibn 'Abd al-Malik (993 h. / 1002 d.C - 461 h. / 1068 d.C.)
- Al-Šarīf Abū l-Hassan 'Alī b. Isma'īl al-Qurašī, conhecido como Taytal Al-Šaqabānī (séc. XI - XII?)
- Abu l-Qasim Ahmad b. Muhammad b. al-Milh (meados do séc. XI – 501 h. / 1107 d.C.)

Nestes cinco místicos podem reconhecer-se características muito próximas das que encontramos em Ibn Masarra: uma primeira fase, em que o estudo é feito em meio urbano; e uma segunda fase, em que se dá o retiro do místico para local isolado, onde em contacto com a natureza, buscariam aprofundar os ensinamentos apreendidos.

No último caso, o de Ibn al-Milh, o retiro não terá sido em direção a um local geograficamente isolado (embora tenha preferido Silves a Sevilha), mas antes em direção a uma situação social apagada, discreta e mais marginal, e também espiritualmente menos comprometida.

O afastamento espacial e social, não adviria apenas de uma opção dos ascetas, mas também aconteceria por razões e pressões sociais, pois o *tasawwuf* era mal visto pelos *fuqahâ* (juristas) e *'ulamâ* (eruditos) da escola jurídica maliki, escola esta que tradicionalmente, desde os finais do século VIII dava cobertura legal ao regime, e que era, para além disso,

[24] TAZĪ, 'Abd al-Hadī. "Abu 'Abd Allah al-Yaburi: un Cheikh Marocain du 7e / XIIIe siècle" In *Actas do XI Congresso UEAI – Islão e Arabismo na Península Ibérica*. Universidade de Évora, 1986, pp. 11-22 + 4 imgens; resumo em francês em *Islão e Arabismo em Terra Lusitana*, Estudos Árabes nº 4, Univ. Évora, 1986, pp. 143-144. Ainda referências a este místico mudéjar eborense em BEEBE, Bahrami, "The Persistence of the Andalusian Identity in Rabat, Morocco" (1995) In *Publicly Accessible Penn Dissertations*. (Ph.D.), 1176 (http://repository.upenn.edu/edissertations/1176); HANIF, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis. Africa and Europe*, New Delhi, Sarup & Sons, 2002.

maioritária no Islão Ocidental: al-Andalus e Magrebe[25]. Este modelo a que chamamos "masarrî" parece ter sido o dominante durante o período califal e ter-se prolongado, ainda de forma maioritária, pelo período das Taifas, entre o início do século IV / 1º terço do século X, e o final do século VI / fins do séc. X I -princípio do séc. XII.

**2º grupo, ou modelo**

-Bakkar ibn Dawud al-Marwânî (440 h. / 1048 d.C. – c. 506 h. / 1112 d.C.)
-Abû-l Qâsim Ahmad ibn al-Husayn Ibn Qâsî (c. 495 h. / 1100 d.C. – 546 h. / 1151 d.C.)
-Abu Bakr Muhammad b. Yahya al-Saltisi, conhecido por Ibn al-Qabila (século VI / XII)
-Abu l-Walid Muhammad b. 'Umar b. al-Mundhir (c. 490 h. / 1096 - 548 h. / 1153 d.C.)
-Abu Muhammad Sydray b. 'Abd al-Wahhab b. Wazir al-Qaysi (séc.XII)

Este modelo a que designaremos como de "místicos revolucionários", incorpora não apenas o aspeto espiritual, mas também uma empenhada e objetiva ação social, política e mesmo revolucionária. Características que já se reconhecem, algo embrionariamente em al-Marwānī, e já plenamente assumido em Ibn Qasī, e nos que de perto o acompanharam na ação que fez com que a Confraria dos Muridūn tivesse deixado de ser apenas uma irmandade de místicos, para ser um grupo armado de ação militar, política e social. Afrontaram o poder instituído, naquele caso o poder almorávida, por o identificar como corrupto (em que os seus juristas legitimavam a metro), hipócrita (proibiam para o geral, e eles praticavam o que tinham proibido), e portanto injusto, não podendo fazer cumprir a justiça e recolhendo impostos não-canónicos. Para além da perseguição direta, dos juristas e do poder político-militar, aos místicos e seus principais mentores, como acontecera com Ibn Barrajān e com Ibn al-'Arīf.

Este modelo constata-se desde o final do século V / XI, podendo ter tido o seu início após a queda de Toledo, facto traumático para o Islão andalusi. Poderemos marcar o seu início por volta de 485 h. / 1091 d.C., quando os almorávidas se assenhoreiam do espaço de al-Andalus; e o seu final em 547 h. / 1151 d.C., como início da hegemonia almóada.

[25] Sobre a implantação e preponderância da Escola (madhhab) Maliki no Ocidente Islâmico, e mais especialmente em al-Andalus, v. FIERRO, Maribel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987, *passim*.

**3º grupo, ou modelo**

-Abu Muhammad ‘Abd al-Haqq b. ‘Abd al-Rahman b. ‘Abd Allah al-Azdi al-Isbili, conhecido como Ibn al-Kharrat (510 h. / 1116 d.C. – 581 h. / 1187 d.C.)
-Abu-l Hassan ‘Ali b. Khalaf b. Galib al-Quraychi (c. 486 / 1092 d.C. – 568 h. / 1172 d.C.)
-Abu ‘Abd Allah Muhammad b. Salim al-Šilbi (séc. VI / XII)
-Abu l-Hassan Naja b. ‘Abd Allah al-Ummawi (c. ? - 599 h. / 1202 d.C.)

Este grupo é composto por homens que na sua juventude estiveram comprometidos com o Movimento dos Muridūn, e que perante as divisões dentro do movimento, as inimizades que se criaram entre quem tinha sido próximo, e o fim da obediência ao mahdi, com o surgir de ambições pessoais, lutas e ódios, acabaram por deixar a Península e se fixarem no Norte de África.

Não tendo tido ações de primeiro plano no Movimento dos Muridūn acabaram por viver, *a posteriori*, de forma algo problemática, a ressaca de tudo aquilo em que tinham acreditado e pelo qual se tinham empenhado. Fixaram-se em meio urbano, e não em zonas isoladas. Aparentemente não terão tido ou mantido ligações entre si. Ligaram-se, ou não, a diferentes poderes instituídos. Na sua fixação no Norte de África, reconhece-se uma certa preferência por Salé e sua região.

**4º grupo, ou modelo**

-Abū Ja’far Aḥmad al-‘Uryanī (c. 520 h. / 1125 d.C. – princípio do séc. XIII?)
-Abū ‘Imrān Mūsà b. Imrān Al-Mārtulī (1125-1207)
-Abū ‘Abd Allah b. Zayn Al-Yāburī e seu irmão (séc. VI / XII – VII / XIII ?)
-Ibn al-‘As Abū ‘Abd Allah al-Bājī (sécs. VI / XII – VII / XIII)

Este outro modelo sociológico de místico caracterizou-se por um retorno do místico ao grande meio urbano e social (Sevilha a capital almóada de al-Andalus), onde vive, aprende e ensina. Já não se isolavam no campo ou na montanha, nem atuavam politicamente contra a situação vigente. Trata-se de uma posição que poderemos chamar de “conciliadora” que facilitasse aos poderes instituídos a defesa do espaço islâmico em debilidade e constante recuo, sem grandes possibilidades de contra - ofensiva.

Ou porque, pela positiva, reconheciam no poder almóada uma dinâmica "reconquistadora" que pudesse obstar ao recuo das fronteiras de al-Andalus; ou, pela negativa, porque se apercebiam que a situação do Islão na Península se vinha claramente debilitando, e como tal urgia não adotar posições que viessem enfraquecê-la ainda mais, com novas fraturas sociais e espirituais.

Neste caso o místico é reconhecido e até protegido pelo poder vigente, que nele busca proteção e *baraka* (bênção) em momentos-chave de ação militar.

Este modelo constata-se durante o auge do poder almóada, período que poderemos limitar a montante com o início da hegemonia na Península, na década de 50 do século VI h. / XII d.C., e que irá até à Batalha de Navas de Tolosa / al-'Uqab, em 609 h. / 1212 d.C.

**5º grupo, ou modelo**

- Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ḥammām, também conhecido como Al-Šaqqāq (sécs. VI / XII – VII / XIII)
- Abū Zakariyà Yahyà ibn Sa'īd ibn Mas'ūd al-Ansārī (c. 597 h. / 1200 d.C. - séc. VII / XIII)

Estes perfilam um outro modelo, que poderíamos definir como de "místicos-guerreiros", empenhados pessoal e diretamente na defesa do espaço islâmico, e das suas fronteiras.

Lutam nas fortalezas, muitas vezes já transformadas em arrábidas e/ou azóias, contra os cada vez mais numerosos e poderosos ataques que vinham do norte cristão. A fraqueza estrutural do poder militar e de decisão política na província ibérica dos impérios africanos cada vez mais exposta aos ataques do norte, e cada vez menos defendida pelas forças do poder institucional, levaram obrigatoriamente, à necessidade de que fossem os próprios andalusis a fazê-lo.

Haverá uma certa sobreposição cronológica entre este modelo e o anterior. A este último poder-se-á atribuir uma permanência entre 582 h. / 1184 d.C. quando terá sido restaurada e reocupada a fortaleza / arrábida de Juromenha; e 647 h. / 1252 d.C., quando foi a conquista de Aljezur, o último reduto de resistência islâmica no Ġarb al-Andalus.

**6º modelo**

-Abū ʻAbd Allah Muḥammad al-Yāburī (c. 561 h. / 1260 d.C. – c. 629 h. / 1330 d.C.)

Este caso, mais que um modelo será mais um epílogo. Apesar de representar uma marca de sobrevivência da cultura árabo-islâmica numa mouraria do reino de Portugal, dá-nos a medida da impossibilidade da vivência mística dos valores islâmicos em espaço maioritariamente cristão.

Impôs-se assim a necessidade da emigração para o Magrebe poder dar continuidade à vivência mística; e dá-nos a constatação de um certo regresso ao primevo modelo masarri, em que é abandonado o meio urbano, e em que locais mais afastados e periféricos são os escolhidos para residência e local de ensino, e posteriormente de enterramento.

**Conclusões**

Este pequeno universo de vinte e dois místicos ligados ao Ġarb al-Andalus, por origem ou por estadia, mais ou menos prolongada, permite, para além dos modelos sociológicos propostos, uma outra repartição, para a qual consideramos a figura de Ibn Qasī como fundamental e axiomática.

Pode identificar-se um grupo Antes, os primeiros seis místicos, que partem do isolamento místico em direção à ação social de exemplo, ensino e pregação. Caminham de um misticismo individual e individualizado para o grupo de discípulos ou círculos de místicos (a confraria). isolam-se no al-Andalus, ou no Ġarb al-Andalus, são testemunhas do início da decadência de al-Andalus enquanto sociedade islâmica e hegemónica na Península.

O grupo Central de que Ibn Qasī é a cabeça e o mentor, e todos os que participaram no movimento dos Muridūn, mais ou menos ativamente e por ele foram marcados. E que foram onze, metade de todo o universo que foi possível identificar. Retirar-se, deambular, peregrinar, frequentar círculos místicos, pregar, tudo se constata neste grupo central, antes da congregação que vai preparar a ação revolucionária armada. Quiseram obstar à decadência, mas reconhecendo que a política almorávida era islamicamente muito estreita, e foi contra ela que se deu a primeira ação de regeneração da sociedade andalusi. Daí a necessidade de um Mahdī, que só Ibn Qasī intuiu. Neste grupo, a proximidade ou afastamento, leia-se mesmo amizade ou inimizade, fidelidade ou infidelidade em relação a Ibn Qasī acabou por vir a marcar, mais ou menos fortemente, a vida de todos os elementos que compõem o grupo.

E por fim, o Depois, aqueles, outros seis, que já não terão tido ligações nem com Ibn Qasī nem com os Muridun, e que dão corpo a uma outra realidade. Regressaram a uma vida apagada e dissimulada, em meio urbano; ou vão para a ação militar na defesa das fronteiras, e eventualmente em busca do martírio. Ou vão-se radicar, isolar, na Outra Margem do Estreito.

O último, al-Yāburī, que escapa ao grosso do que foi dito, nasce numa mouraria e emigra porque a vivência mística seria reprimida, agora pelas autoridades cristãs, e facilmente seria considerada subversiva. E é possível que Évora tivesse tido efetivamente uma realidade mudéjar algo subversiva, pelo menos até cerca de 1340, quando da Batalha do Salado.

Muito curiosamente, este alentejano, al-Yāburī, "Santo Patrono do Mar" nasceu na mesma cidade onde outro alentejano, Vasco da Gama, recebeu do Rei Manuel ordem para ligar o Mundo pelo Mar, para fazer do Mar a "Rua do Mundo".

# Entre estratégias e táticas: O martírio e a resistência Cristã no Japão (1614-1686)

# Between strategies and tactics: Martyrdom and the Christian resistance in Japan (1614-1686)

**Yuri Sócrates Saleh Hichmeh**[*]
Universidade Federal do Paraná

***Resumo***

O presente artigo versa sobre as táticas de resistência do cristianismo e seus praticantes no Japão do século XVII, marcado pela promulgação de éditos de perseguição e proibição daquela fé. Para tanto, a pesquisa se baseia em fontes japonesas e europeias, com destaque à obra *Deus Destruído*, do apóstata japonês Fabian Fukan, *Decepções Reveladas*, de Cristóvão Ferreira e *Exortações ao Martírio*, produzida no Japão pela Companhia de Jesus. A linha teórica adotada para abordar a temática e as fontes se ampara na dualidade "estratégias e táticas", de Michel de Certeau, que diz respeito à interação bilateral entre grupos sociais que se encontram em situações de dominação. O objetivo do estudo consiste em mostrar que, por meio de táticas de resistência – como o culto escondido a Jesus Cristo, aos santos e aos mártires – os cristãos japoneses, mesmo após a marginalização do catolicismo, foram capazes de contornar as estratégias de coerção delineadas pelo governo central, criando uma vertente da religião levada pelos jesuítas, o *kakure kirishitan*, ou cristianismo escondido.

**Palavras-chave:** Cristianismo no Japão; Fabian Fukan; martírio

***Abstract***

This article traverses on the resistance tactics created by the Christian Japanese during 17th century's Japan, which was marked by the proclamation of the prohibition edicts towards that faith. The research is based on Japanese and European sources, among which are highlighted Fabian Fukan's *Deus Destroyed*, Cristovão Ferreira's *Deceit Disclosed* and Jesuits' *Exhortations to Martyrdom*, written by the Jesuits that resided in Japan. The theoretical framework adopted relies on Michel de Certeau's idea on "strategies and tactics" and the way different groups interact with each other inside various power relations. The research's objective is to show how, through resistance tactics – like the secret worship of Jesus Christ, Saints and martyrs – the Japanese Christianity was able to bypass the coercive strategies created by the central government, and to originate a new type of the religion presented by the Jesuits, the *kakure kirishitan*, or Hidden Christians.

**Keywords:** Christianity in Japan; Fabian Fukan; martyrdom.

● **Enviado em: 21/07/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná.

"Sakuemon, 78 anos de idade neste ano do Tigre (1686), se estivesse vivo. Este homem, sendo um *kirishitan*, foi preso no terceiro ano de Manji (1660) e enviado a Nagasaki. Meses depois foi solto e, em Kambun (1664), foi novamente preso, enviado a Nagasaki e executado". Assim começa o relatório da província de Matsudaira, escrito em 1686, enumerando as perseguições, prisões e execuções desempenhadas pelas autoridades locais sobre os cristãos descobertos após o édito de expulsão e proibição da Igreja Católica e dos portugueses, de 1639, promulgado a partir do governo central, o *Bakufu* Tokugawa. Este documento relata mais de 220 casos de investigações de japoneses acusados de praticar o cristianismo, contra as determinações do governo. Independentemente de gênero ou faixa etária, quaisquer cidadãos acusados desta prática passaram por questionamentos e, na maioria dos casos, foram encarcerados. A primeira opção das autoridades japonesas quanto àqueles prisioneiros não era a execução, mas a apostasia: o documento mencionado acima descreve que muitos dos investigados permaneceram no cárcere por meses ou anos até receberem a sentença final, tendo sido submetidos, durante estes períodos, a torturas físicas e psicológicas que levassem à negação do cristianismo publicamente.[1] O documento evidencia, ainda, que a maioria dos prisioneiros teve como destino a morte, em cárcere ou por decapitação, o que nos leva a identificar, mais de quarenta anos após o édito de 1639, a existência de comunidades cristãs, representantes de uma permanência dos ensinamentos jesuíticos, que viviam em um constante clima de resistência às estratégias de proibição impostas pelo governo central.

O cristianismo, levado ao arquipélago pela Companhia de Jesus a partir de 1549, seguindo a esteira da expansão lusa além-mar, era visto ao longo da maior parte do século XVII como uma constante e iminente ameaça que deveria passar por rígido controle do governo central, uma vez que sua extinção total parecia inatingível. As razões para este olhar ameaçador do governo japonês quanto àquela religião serão analisadas adiante, mas podemos, aqui, suscitar duas questões principais norteadoras deste trabalho: a) como se deu a resistência cristã no Japão pós-1639 e quais eram as principais táticas praticadas por eles praticadas para manterem-se "fora do radar" do *Bakufu* Tokugawa? Dentre estas táticas, b) qual era o papel do martírio para estes adeptos que optavam por morrer em nome de sua fé, ainda que desconexos da Igreja Católica e sem a orientação de missionários europeus, fazendo livres interpretações de escrituras e outros escassos materiais católicos existentes? Faz-se necessário, neste âmbito, compreender brevemente como se deu a trajetória do chamado

[1] *The village community of Monden, in the County of Oita, province of Bungo*. In.: ANESAKI, Masaharu. *Some Unrecorded Japanese Martyrdoms of the Catholic Church in the Second Half of the Seventeenth Century.* Harvard Journals for Asian Studies, 1929, p. 343-386.

"Século Cristão do Japão", com uma ênfase sobre os alicerces teóricos da religião europeia transmitidos para os habitantes do arquipélago, a fim de entender o valor do martírio não apenas para os jesuítas que lá pereceram em nome da fé, mas também àqueles que compuseram o movimento de resistência pós-expulsão.

Primeiramente, entretanto, pretendo discutir como serão utilizados os termos "estratégias" e "táticas" nesta pesquisa, remetendo aqui ao historiador Michel de Certeau, cujas definições são capazes de orientar a dualidade: opressão *versus* resistência. Religiões, assim como outros elementos culturais, não são utilizadas popularmente apenas por meio da replicação sistemática de seus alicerces teóricos e suas práticas, pressupondo sempre um movimento bilateral de apropriação e reinterpretação de símbolos e signos por meio daqueles que as recebem. Segundo Certeau, este movimento a partir dos consumidores leva à modificação do funcionamento da religião, que passa a ser entendida por seus praticantes não apenas sob a ótica missionária, mas também por meio de suas realidades particulares e conjunturas políticas e sociais.[2] Este raciocínio será fundamental na compreensão do dinamismo dos cristãos japoneses pós-1639, que rapidamente elaboram processos de reinterpretação e adaptação de suas bases teóricas e suas práticas visando "desviar" e resistir à constante perseguição, composta por estratégias governamentais de supressão do cristianismo e que favoreciam, em um âmbito maior, à legitimação política e religiosa das autoridades do *Shogun* e do Imperador japoneses.

Certeau chama de estratégia:

> "O cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com a exterioridade de alvos ou ameaças".[3]

Chamo a atenção, primeiramente, ao termo "ameaças" usado pelo historiador, pois, nesta pesquisa, refere-se diretamente ao cristianismo, de forma geral, no Japão, como um fator legitimador de uma série de estratégias e cálculos daquele "sujeito de querer e poder" (o *Bakufu* Tokugawa) que desde o início do século XVII havia iniciado um processo de legitimação política interno e externo ao arquipélago. Dentre estas estratégias legitimadoras, veremos adiante que, além da supressão da religião europeia, o *Bakufu* passou a: estimular o desenvolvimento de uma identidade japonesa pautada na educação formal e obrigatória junto

2 CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1998, p. 94.
3 Ibidem, p. 99.

aos templos budistas; criou e estabeleceu um calendário próprio, em detrimento, publicamente, do calendário chinês; qualificou o primeiro *Shogun* daquela era como uma figura divina, natureza até então atribuída exclusivamente ao Imperador. Em suma, a legitimidade do poder Tokugawa era a finalidade, enquanto estas estratégias, incluindo a proibição do cristianismo, eram os meios, e afetaram a ordem política, militar e religiosa daquele país. Tais mudanças, tendo em mente o pressuposto de Certeau de que a cultura popular possui um papel ativo na sociedade e na interpretação de seus símbolos, levou não apenas à remodelagem do sistema educacional ou político do Japão, mas também ao surgimento dos movimentos de resistência, marcados pelo uso de "táticas", capazes de desviar daqueles cálculos e manipulação das relações de força.

As táticas, para Certeau, podem ser entendidas como uma forma de expressão "determinada pela ausência de um próprio", ou, em outras palavras, constituem a fala e ação do outro, devendo "jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha". Enquanto, neste estudo, podemos entender o outro como o "cristão escondido", a força estranha de Certeau torna-se consequentemente o *Bakufu* Tokugawa, criador daquele terreno e organizador das estratégias de supressão, fazendo com que a tática seja o "movimento 'dentro do campo de visão do inimigo' e no espaço por ele controlado", tendo que "utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário".[4] Sob esta conceituação, entenderemos as reações de missionários e de praticantes do cristianismo, como: a organização de comunidades secretas com vistas à proteção de seus membros; a manutenção do conhecimento e dos ensinamentos católicos por meio, especialmente, de uma tradição oral; e, principalmente, o martírio e a penitência como táticas máximas de resistência, exaltadas pelos missionários e replicadas em segredo após 1639.

Para satisfazer às discussões propostas, embasamos este estudo sobre: os documentos oficiais da província de Matsudaira (1686), que relatam a perseguição e o martírio de cristãos; a obra anticristã "*Decepções reveladas*" (1636), do apóstata Cristóvão Ferreira; o "*Deus destruído*" (1620), de Fabian Fukan; o texto jesuítico escrito em japonês "*Exaltações ao martírio*" (1615); e, por fim, epistolário jesuíta com descrições de martírios durante o auge da perseguição.

O ano de 1614, destacado já em nosso título, marca o "início do fim" daquele "Século Cristão", por assistir à promulgação do primeiro édito oficial de proibição do cristianismo por

[4] Ibidem, p. 101.

parte do *Bakufu* Tokugawa, ainda que, anteriormente, outros episódios de perseguições e, inclusive, de martírios tenham ocorrido de forma extraoficial, por determinações de autoridades militares localizadas e provinciais. Naquele ano o inimigo que se organizava contra a presença missionária era o governo central, o que estendia o repúdio à religião europeia a todo o arquipélago, em um processo de marginalização de missionários e de seus seguidores, afetando, de acordo com Boxer, um número estimado de trezentos mil conversos, que refletiam os avanços numéricos da atuação da Companhia de Jesus e, ao mesmo tempo, o "caso clássico de oportunidade não aproveitada na hora certa", dizendo respeito à inabilidade dos jesuítas em aprofundar as raízes da conversão por meio da criação de um clero nativo.[5]

A trajetória dos inacianos no arquipélago, entretanto, tem suas origens em 1549, com o desembarque de Francisco Xavier em meio a um Japão descentralizado politicamente, marcado essencialmente por conflitos entre líderes militares que disputavam a hegemonia e o título de *Shogun*.[6] Às instabilidades políticas e militares daquele país atribuem-se os primeiros avanços da Companhia de Jesus, que desenvolveu a conversão gradativamente, por meio da aproximação das elites locais seguidas por conversões em massa de seus subordinados, o que levou, até o final do século XVI, a consideráveis avanços numéricos daquele empreendimento missionário, ainda que os entraves linguísticos colocassem em cheque a autenticidade e a cumplicidade de muitas das conversões.[7] Não raro as elites nipônicas buscaram a conversão motivadas por interesses econômicos, como a proximidade aos navegadores e comerciantes lusos, vistos como principais portas de entrada de artigos de luxo vindos de outras regiões do Oriente e das armas de fogo, cruciais para um contexto beligerante como aquele que lá se desenrolava.[8] Chamo a atenção aqui para um dado importante com relação à ação missionária,

---

5 Sobre o número de conversos ao longo do Século Cristão, ver: BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century of Japan 1549-1650***.** Berkeley, University of California Press, 1951. Sobre as tentativas e obstáculos em constituir um clero nativo, ver: BOXER, Charles Ralph. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p 37.

6 戦国時代, significa "período dos Estados em Guerra" ou "período do País em Guerra", e se refere ao século XVI da História do Japão, marcado pela instabilidade política e pela guerra civil, na qual se opuseram *daimyō* de diversas províncias com o objetivo de suplantar o poder Ashikaga e ascender ao título de *Shōgun*.

7 A abordagem dos jesuítas, visando à conversão das elites e, consequentemente, de seus subordinados, surtiu resultados numéricos à Companhia desde os tempos de Xavier até a década de setenta do século XVI. Estima-se que à época da chegada do padre visitador Alessandro Valignano (1539-1606) ao arquipélago, 1579, o número de conversos passava dos cem mil, mostrando progresso no trabalho do superior da missão nipônica, Francisco Cabral (1529-1609). Tal progresso, porém, levantava muitas questões quanto à eficácia da conversão e o conhecimento destes novos cristãos sobre a doutrina que seguiam a partir de então. O conhecimento tido pelos japoneses acerca do cristianismo, especialmente quando a conversão de um *daimyō* ocorria motivada por interesses pessoais desta figura, desejosa de estreitar os contatos com os comerciantes portugueses, mostrou-se superficial.

8 Este interesse japonês nas armas de fogo não pode ser visto como um caso ímpar no contexto da expansão ultramarina portuguesa, como nos mostra Sanjay Subrahmanyan, ao analisar a propagação das

não apenas no Oriente, mas também em outras regiões alcançadas pela expansão marítima europeia: a proximidade entre navegadores, de um lado, e a Igreja Militante, de outro, motivada em muitos casos pela congruência de interesses.

A formação da Companhia de Jesus, por Inácio de Loyola e Francisco Xavier, na primeira metade do século XVI, refletia o conturbado cenário de disputas religiosas internas e externas à Europa, com os avanços das religiões reformadas e as infinitas ameaças de povos pagãos e infiéis em outras partes do globo, o que colocava tanto o matar quanto o morrer em nome da fé como parte do cotidiano missionário. As ações enérgicas da coroa portuguesa no Índico, contra as ameaças daquele "lago muçulmano",[9] estreitavam as relações entre a emergente Igreja Militante – composta por jesuítas devotados à conversão de comunidades continentais e insulares pagãs – e os navegadores/comerciantes, que, amparados pelo militarismo, empenhavam-se em combater o Islã, que, há séculos, era visto como o principal inimigo da cristandade europeia. Expansão marítima e proselitismo jesuíta, assim, caminhavam juntos e a linha que separava estas esferas era tênue, se é que existia, o que confirmamos ao analisar o édito japonês de 1639, que reitera a proibição e a expulsão dos jesuítas *e* dos navegadores lusos, entendidos como "vetores" dos primeiros.

A atuação da Companhia de Jesus não estava isenta de ameaças armadas, cenários de guerra e resistência por parte de outros povos, o que exaltava as ideias de martírio e penitência entre seus membros, o que podemos encontrar, por exemplo, na obra "Exercícios Espirituais", escrita por Inácio de Loyola e que servia como um guia para reflexão e conduta a ser adotado pelos membros da Companhia de Jesus. Na passagem "Parábola de introdução ao seguimento de Cristo", Loyola encoraja o leitor à aceitação do sofrimento, considerado por ele como uma forma de aproximação a Cristo e satisfação da vontade divina:

> Eterno senhor de todas as coisas, eu faço minha oblação, com vosso favor e ajuda, diante da vossa infinita bondade, e diante da vossa Mãe gloriosa e de

armas de fogo no Estado da Índia Portuguesa no início da Era Moderna. Apesar da baixa qualidade de muitos dos armamentos europeus levados à Ásia ou lá mesmo forjados ao longo das grandes navegações, canhões e mosquetes desempenharam um importante papel não apenas na guerra, mas também como fatores de aproximação entre os povos nativos e os mercadores. Criou-se na Ásia, de acordo com o autor, uma "revolução militar", caracterizada pela ampla adoção das armas de fogo por muitos regimes locais, o que estimulou a presença europeia em águas orientais e o fortalecimento do comércio. Ver: SUBRAHMANYAN, Sanjay. *"O Efeito Kagemusha. As Armas de Fogo Portuguesas e o Estado no Sul da Índia no Início da Época Moderna"*. In.: História: *Questões & Debates*. Curitiba, Editora UFPR, 2006.

9 A expectativa europeia, especialmente lusa, quanto à Índia e ao Oceano Índico de forma geral mostrou-se um tanto diferente do que a realidade trouxe à tona. Nas palavras de Thomaz, "o Índico não era, com efeito, como parecia supor D. Manuel, circum-habitado por cristãos; bem pelo contrário, tornara-se, há dois séculos já, um verdadeiro lago muçulmano". Ver: THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa, Difel, 1994, p. 174-175.

> todos os santos e santas da corte celestial, que eu quero e desejo e é minha determinação deliberada imitar-vos em passar todas as injúrias e todo o desprezo e toda a pobreza, assim atual como espiritual, se Vossa Santíssima Majestade me quiser e escolher e receber em tal vida e estado.[10]

Esta postura receptiva do missionário quanto às injúrias mostra-se presente em relatos de jesuítas no Japão e em outras partes do império marítimo português, o que denota padrões de conduta entre os membros da Igreja Militante, como explica Cymbalista, ao afirmar que "os mártires foram fundamentais no caso da América Portuguesa, pois sem eles a colonização seria ainda mais difícil de ser alcançada", pois, para os jesuítas, o martírio seria "um fato na consagração de novos territórios e na conversão de terras pagãs em espaços santos".[11] Ainda segundo este autor, "os jesuítas almejavam a morte em nome da Igreja, usando os próprios mártires como instrumentos para a conversão de gentios, estabelecendo-se em novas terras".[12]

O martírio, assim, não foi exclusivo da trajetória da Companhia no Japão, mas, podemos encontra-lo nos diversos contextos da expansão marítima ibérica, desde a Europa, alcançando também o Novo Mundo, a África e a Ásia. Esta prática, que compõe a penitência missionária, poderá ser entendida nestes variados espaços como táticas de resistência dos inacianos, com vistas a expandir e a fortalecer o cristianismo e os trabalhos de conversão por meio dos valores embutidos naquela morte em nome da fé:

> Contos e lendas parecem ter o mesmo papel. Eles se desdobram, como o jogo, num espaço excetuado e isolado das competições cotidianas, o do maravilhoso, do passado, das origens. Ali podem então expor-se, vestidos como deuses ou heróis, os modelos dos gestos bons ou maus utilizáveis a cada dia.[13]

O missionário martirizado não seria visto publicamente como um símbolo de fraqueza ou de derrota, mas, ao contrário, alcançava um novo *status*, de herói e modelo a ser seguido, tanto por colegas de formação quanto por aqueles que estavam passando pelo processo de conversão. O martírio possuía um poder simbólico que remetia ao triunfo daquele que morreu e daquilo que defendia, o que, no caso da perseguição japonesa no século XVII, foi entendido como a "solução final", utilizada caso a apostasia não se mostrasse possível.

---

10 Inácio de Loyola. *Exercícios Espirituais*. Edições Loyola, São Paulo, 1990, p. 23.
11 CYMBALISTA, Renato. *The presence of the martyrs: Jesuit martyrdom and the Christianisation of Portuguese America*. International journal for the Study of the Christian Church, 2010, p. 288.
12 Ibidem, p. 290.
13 CERTEAU, Op. Cit., p. 84.

O primeiro caso notório de martírio no Japão ocorreu em 1597, quando, por ordens do *daimyo* Toyotomi Hideyoshi, 26 cristãos foram crucificados, incluindo japoneses, franciscanos e jesuítas. Apesar de isolado, este episódio demonstrou uma crescente insatisfação de autoridades nipônicas quanto às ações de conversão, consideradas desrespeitosas perante às religiosidades presentes até então no arquipélago, por conta da demolição de templos budistas e xintoístas por parte de missionários católicos e seus seguidores. O cristianismo, já no final do século XVI, desagradava especialmente àqueles que almejavam maior representatividade política e o título de *Shogun*, como foi o caso de Hideyoshi.[14]

Entre 1603 (início da Era Tokugawa) e 1614, o país viveu um período de gradual pacificação interna, por conta da ascensão, por meio da guerra, de Tokugawa Ieyasu, que recebeu do Imperador o título de *Shogun* e, assim, tornou-se o primeiro líder político e militar após o *Sengoku Jidai*.[15] Nos primeiros dez anos desta Era, a cristandade nipônica usufruiu de uma relativa tranquilidade, sem martírios ou perseguições públicas oficiais por parte do novo governo, dando os primeiros passos, ainda, na criação de um clero nativo, com a produção de obras educativas cristãs em língua japonesa e a incorporação de um maior número de iniciantes nativos entre a Ordem dos Jesuítas. Esta calmaria foi gradativamente interrompida pela entrada de navegadores e comerciantes holandeses e ingleses no arquipélago, aos quais atribui-se amplo papel de difamação da Igreja Católica e de seus representantes frente ao *Shogun* e demais autoridades do arquipélago.[16] As preocupações deste recém-formado *Bakufu* voltavam-se a: unificação das províncias sob um único *Shogun*; legitimação da autoridade do *Shogun* dentro do seu território; reconhecimento do seu papel pelos vizinhos próximos (China e reinos da Península Coreana); eliminar os últimos opositores internos ao *Bakufu*; e, por fim, repelir quaisquer ameaças externas, o que incluía o cristianismo.

É a partir de 1614 – com a supressão das últimas revoltas internas contrárias à legitimidade Tokugawa – e com a abdicação do título de *Shogun* por parte de Ieyasu, em favor de seu filho e herdeiro, Hidetada, que o cerco ao cristianismo no Japão foi oficializado pelo governo, que passou a combater a religião europeia, nos anos que seguiram, em duas frentes:

---

14 Toyotomi Hideyoshi, um dos responsáveis pela unificação do território japonês, influente política e militarmente frente aos seus aliados e inimigos. Viveu a primeira metade do Século Cristão, tendo falecido em 1598.

15 A batalha de Sekigahara, ocorrida em outubro de 1600, opôs as duas principais vertentes políticas de finais do Sengoku Jidai: aquele à favor da manutenção do poder sob a família Toyotomi, liderados por Ishida Mitsunari e a oposição, liderada por Tokugawa Ieyasu. A batalha, que teve como desfecho a supremacia militar dos Tokugawa e seus aliados, marca, para a historiografia, o início não oficial da Era Edo, já em 1600, quando Ieyasu começou a divisão das terras dos adversários derrotados entre seus aliados, selando laços matrimoniais entre sua família e as de possíveis opositores.

16 SCREECH, Timon. *The English and the Control of Christianity in the Early Edo Period*. Japan Review 24, 2012, p. 3-40.

a) física, por meio de suplícios públicos, repressões e martírios; b) teórica, através da difusão de obras anticristãs redigidas em língua japonesa, por japoneses. Percebemos então que a perseguição ao cristianismo inicia-se como uma estratégia – e parte de um conjunto maior de políticas de centralização – adotada pelo governo central. Sob uma ótica certeauniana, podemos entender a marginalização daquela religião através da produção, mapeamento e imposição de valores considerados oficiais e "próprios" do Japão, estendidos do *Bakufu* às demais províncias sob a égide de uma "identidade", em detrimento de características e práticas estrangeiras. A difusão destas estratégias levará, consequentemente, à existência de desvios, ainda que mascarados, abafados e reprimidos pelo *Bakufu*, que poderemos entender como táticas e resistências populares àquela linguagem e cultura centrais.

Descrições acerca da proibição do cristianismo e dos martírios públicos neste momento compõem grande parte dos documentos e epistolário jesuítas provenientes do Japão. A penitência de padres, *iruman*, *dojuku* e fieis,[17] de forma geral, tornou-se corriqueira nos anos que seguiram ao édito, intensificando-se ao longo da década de 1620, à medida em que mais *daimyō* aderiram à política de supressão da religião cristã. Certeau aponta que "os conhecimentos e simbólicas impostas são o objeto de manipulações pelos praticantes que não são os seus fabricantes", o que podemos enxergar na prática do martírio, em um primeiro momento, quando os religiosos e seus seguidores aceitam o sofrimento e a morte publicamente, a fim de demonstrar aos observadores e aos "fabricantes" um sentimento de lealdade à fé. Tal comportamento é visível no documento "Relación verdadera, y fiel del excelente martyrio...", escrita por Diego Aduarte e publicada em Barcelona, em 1632:

> Nossa Mãe, a Igreja Santa é um corpo místico vivificado pelo Espírito Divino, que lhe confere vida perpétua e assim nela sempre há a vida divina, que por graça e caridade, sempre tem membros vivos e Santos, amigos de Deus e que estão vivendo na casa de Deus, que é a Igreja e nela florescem, estando aqui sempre dispostos para ascender aos céus ao tempo de suas mortes. (...) Não é pouca prova de verdade a notícia que chegou à Espanha estes dias, do martírio de vinte e um religiosos da Sagrada Ordem dos Dominicanos que padeceram no ano passado nas mãos de rigorosos idólatras.[18]

---

17 イルマン, lê-se iruman, sendo o correspondente japonês para o termo "irmão". 同宿 lê-se dojuku, referindo-se aos ajudantes e auxiliares dos padres da Companhia de Jesus no Japão. Os dojuku serviam de intérpretes, ajudando muitos padres durante a pregação, estudando de perto os seus métodos, contribuindo indiretamente para a conversão, uma vez que não eram reconhecidos pela Companhia como padres ou irmãos.

18 ADUARTE, Diego. *Relación verdadera, y fiel del excelente martyrio que veynte y un religiosos de la Sagrada Orden de Predicadores, y en particular de dos dellos catalanes hijos de habito del insigne convento de Santa Catalina Martyr de Barcelona padecieron por Christo en el imperio del Japón los años de 1627. y 1628. Sacada de la que el Padre Fray Diego Aduarte prior de Manila ha embiado al muy Reverendo Padre Provincial de la provincia de España. [colophon:] Con licencia, en Barcelona, por Lorenço Déu.* Barcelona, 1632, p. 1. Disponível em: http://laures.cc.sophia.ac.jp/laures/start/sel=11-5/first=113/numit=5/

O documento reitera a disposição de missionários em abraçar a morte, na crença de ascensão aos céus, se esta for a vontade divina. O martírio de 1625, descrito no documento em outro momento, evidencia o uso dado pelos cristãos à estratégia Tokugawa de supressão da religião europeia, ao descrever um dos mártires, Frei Luis, como "pobre e solto de todo o temporal, como Cristo (...), apresentando-se não apenas com brandura e pureza de alma, mas também com serenidade, simplicidade e beleza em seu rosto". Ao momento de sua morte, Frei Luis "dava muitas graças a Deus, seguido pelos choros de homens e mulheres, até que, pegando fogo, parou de respirar e falar, com a saída de sua bendita alma purgada de seu corpo".[19] A figura do missionário triunfante é formada por meio de relatos como o citado acima, que usavam os protagonistas como táticas de coesão e fortalecimento daquela Igreja que era martirizada em solo nipônico. Este jogo de usos de símbolos ainda pode ser demonstrado em uma última passagem do mesmo documento, quando o autor afirma que "o sangue cristão derramado parece enraivecer ainda mais os tiranos", o que se relaciona com a ideia de que a prioridade, para os perseguidores, era forçar a apostasia de seus prisioneiros, ao invés de mata-los, conclusão que justifica os longos períodos nos quais missionários e demais praticantes permaneciam no cárcere e sob torturas, antes das execuções.

Para articular e legitimar a perseguição, fornecendo-lhe bases teóricas, o *Bakufu* incorporou e difundiu textos anticristãos como *Ha Daiusu*, do apóstata japonês Fabian Fukan, bem como *Kirishitan Monogatari* (ou, a Lenda dos Cristãos), de autor anônimo e que conta, em forma de narrativa, uma história da Igreja no Japão, descrevendo negativamente a presença e a atuação dos padres. Em *Ha Daiusu*, Fukan relaciona o cristianismo a um possível estado de desordem no Japão, fruto da descrença no *Shogun* e no Imperador, além de outras autoridades que compõem a hierarquia social nipônica. De acordo com o autor, os cristãos:

> "Devem de todas as formas observar dez estatutos conhecidos como Dez Mandamentos. O primeiro destes é: 'amarás a Deus acima de todas as coisas e a ele venerarás', (...), significando que o indivíduo deverá estimar este Deus até mesmo acima do seu governante, mais até do que ao seu pai e sua mãe, o que incita a desobediência às ordens do soberano ou do pai se submissão significasse a negação da vontade de Deus, (...), espreitando a intenção de subverter e usurpar o país, extinguindo a Lei dos Budas e a Influência Real".[20]

[19] Ibidem, p. 5.

[20] FUKAN, Fabian. *Deus Destroyed*. In.: ELISON, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988., p. 282.

Esta relação estabelecida por Fukan foi de suma importância na campanha de perseguição ao cristianismo, pois justificava, a partir desta religião, as ações definidas pelo *Bakufu* Tokugawa, que instituiu, a partir daí, duas novas estratégias oficiais de controle e supressão da cristandade no arquipélago: o registro obrigatório de todo indivíduo em templos budistas de suas cidades e a educação formal e religiosa obrigatória nestes mesmo espaços, no que podemos entender, sob os termos de Certeau, como um "domínio dos lugares pela vista", que "permite uma panóptica a partir de um lugar de onde a vista transforma as forças estranhas em objetos que se podem observar e medir, controlar e 'incluir' na sua visão", onde "ver (longe) será igualmente prever, antecipar-se ao tempo pela leitura de um espaço".[21] As estratégias auxiliavam o governo a "ler" constantemente aqueles "objetos", os cristãos (missionários ou seguidores), por meio do estreitamento de seus espaços públicos e da difusão de conhecimentos e símbolos anticristãos, com a criação de um "espaço próprio", com uma "organização racional capaz de recalcar todas as poluições físicas, mentais ou políticas" comprometedoras.[22]

Como reação a estas medidas, missionários europeus continuaram a chegar no Japão até a década de 1630, especialmente entre navegadores e comerciantes portugueses. Uma vez que a perseguição se encontrava acirrada, o martírio como tática de resistência vinha sendo estimulado não apenas entre os padres, mas também entre aqueles que gradativamente se escondiam ainda "no campo de visão do inimigo". Sob este contexto, os jesuítas compilaram, em 1615, a obra *Exortações ao Martírio*, em japonês, que explicava, para os fiéis, as razões pelas quais "Deus permite que os cristãos sejam perseguidos". O texto expunha porque os perseguidores não eram punidos de imediato, ou ao longo de suas vidas, e porque negar a Cristo, mesmo sob tortura, era um pecado grave. A última parte das *Exortações* servia para preparar o fiel espiritualmente para o martírio, fazendo-o crer na vida após a morte e na salvação, encorajando-o a "não temer aqueles que podem matar o corpo". A apostasia e os possíveis motivos que a ela levariam eram, nas *Exortações*, refutados, ao realçar que torturas terrenas, por mais severas que fossem, não eram permanentes, enquanto o sofrimento no inferno era eterno. Atentamos ainda para o dado de que, nas *Exortações*, lembram-se casos de "mulheres e crianças, princesas e senhoras nobres que aguentaram o martírio",[23] a fim de estimular o fiel a encarar quaisquer punições que estivessem por vir.

21 CERTEAU, Op. Cit., 100.
22 Ibidem, p. 173.
23 BOXER, *The Christian Century*..., Op. Cit., 340-341.

Entre 1620 e 1622, com os avanços na perseguição ao cristianismo, outro documento, inspirado nas *Exortações* passou a circular entre os cristãos japoneses: o panfleto *Instruções ao Martírio*. A obra contém uma descrição dos principais pontos comportamentais de um mártir, instruindo os cristãos a nunca apostasiarem falsamente quando em interrogatório, "mesmo que a mente permaneça inalterada. Similarmente, é um crime disfarçar-se de gentio [não cristão], mesmo que não esteja se declarando. Por exemplo, carregar um rosário [budista] nas mãos é um ato que nunca deve ser feito". Visitar templos ou santuários budistas e *Shintō* era proibido, enquanto "aparentar não ter fé é aceitável, mas disfarçar-se como gentio é um crime". De acordo com Turnbull, durante as décadas de 1620 e 30, textos como as *Instruções* circularam amplamente entre as comunidades conversas, o que fortaleceu a identidade cristã especialmente entre aqueles que perderam familiares e outras pessoas próximas com a perseguição. [24]

A última fase da perseguição iniciou-se em 1623, com a ascensão de Tokugawa Iemitsu, neto de Ieyasu, ao título de *Shōgun*, que agiu rigorosamente contra a cristandade nipônica, por meio da intensificação das estratégias de perseguição, com o estímulo à delação de cristãos. Uma carta de 1624, acerca do martírio de Ōmura, começa com a informação de que "finalmente a ordem veio de Nagasaki, todos os religiosos deveriam ser mortos e, tão logo entenderam aquilo, mostraram sinais de felicidade". Os padres são descritos neste documento como satisfeitos por estarem morrendo em nome da religião cristã, com compostura, serenidade e resiliência perante as torturas e as execuções, o que teve, para a população de fieis, um reflexo positivo e estimulador da fé cristã, por enaltecer aqueles que partiam como mártires. No mesmo documento há a descrição de que, quando submetidos à fogueira, padres recitavam em voz alta canções religiosas ou rezas, reverenciando-se aos espectadores, "exortando-os a abraçar a fé em Cristo, a única e verdadeira segurança e salvação". Os padres, que "permaneceram no fogo por três horas, imóveis, sendo consumidos em chamas lentas e prolongadas", são lembrados ao final do documento como "os gloriosos campeões de Cristo". [25] A postura entusiasmada dos mártires, como descrito na carta de 1624, era um motivo de preocupação para as autoridades japonesas, que aprimoraram seus métodos de suplício nos anos subsequentes.

---

[24] YAKICHI, Kataoka. *Nihon Kirishitan Junkyoushi* (Historia Ecclesiae Japoniae Martyrum Sanguine Foecundatae). Jiji Tsûshinsha, Tokyo, 1979, p. 47-94. Ver também: TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan.* Tokyo, Japan Library, 1998, p. 34.

[25] ANÔNIMO. *The Martyrdom at Ōmura, August 25, 1624*. Apud BOXER, *The Christian Century*..., Op. Cit., p. 436-437.

As formas de suplício se desenvolveram visando não ao extermínio dos praticantes da religião europeia, mas sim à apostasia de clérigos, para mostrar aos japoneses "que os padres não defendiam a lei que pregavam quando postos em situações embaraçosas".[26] Neste sentido, o caso de Fabian Fukan, ainda que tenha sido expressivo para a Companhia e tenha fornecido valioso material doutrinário para o *Bakufu*, não teve o peso e o apelo simbólico, perante a comunidade cristã, que o da apostasia do padre vice provincial Cristóvão Ferreira, que, sob tortura e promessas de riquezas abandonou o cristianismo, fixando-se no Japão, onde morreu em 1650, dez anos após o fim dos contatos luso-nipônicos.

Ferreira nasceu em Torres Vedras, próximo a Lisboa, em 1580, ingressou na Companhia de Jesus, iniciando seus estudos, em 1596. Seu entusiasmo com as cartas de Francisco Xavier o fez voluntariar-se para o trabalho na Ásia, embarcando para a Índia em 1600. Sua chegada ao Japão é datada de 1609, ano em que já pregava publicamente, demonstrando domínio da língua japonesa. Na época em que exerceu o cargo de vice provincial no Japão, os jesuítas que lá residiam precisavam contar com a ajuda dos fieis para que se mantivessem vivos, não possuindo mais residências próprias ou liberdade para adquirir alimentos e outros meios de subsistência. Foi esta situação que tirou, em 1632, a vida do vice provincial Mateus de Couros, que faleceu em seu esconderijo na vila de Hasami, em Ōmura, levando à nomeação extraoficial de Cristóvão Ferreira ao seu cargo.[27] Segundo Cieslick, o momento em que Ferreira assumiu o cargo de vice provincial coincidiu com o "clímax da perseguição", com a substituição do inquisidor de Nagasaki, Takenaka Uneme, por Soga Matazaemon, que recebeu ordens para erradicar a cristandade de Nagasaki até Edo e arredores, "por todos os meios possíveis".[28]

As prisões de padres, escondidos e refugiados junto às comunidades cristãs, eram seguidas por severas torturas não apenas físicas, mas também psicológicas, em uma estratégia de romper os valores morais dos missionários e levá-los à apostasia e à ruptura com seus conterrâneos e sua religião. Por esta razão todo jesuíta apóstata era forçado a viver com alguma mulher, corriqueiramente uma viúva de algum criminoso executado, a fim de que quebrasse o voto de castidade e ferir-se moralmente. A crucificação e a fogueira não constituíam modos eficazes de apostasia, o que influenciou no desenvolvimento da tortura *tsurushi*, que, a partir da década de 1630, segundo Cieslick, foi reservada exclusivamente à cristandade. De acordo com uma carta ânua da Companhia de Jesus, datada de 1633, o

26 COUTINHO, Valdemar. *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*. Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, p. 72.
27 CIESLICK, Hubert. *The Case of Cristóvão Ferreira*. Monumenta Niponica, Vol. 29, No. 1, 1974, p. 9.
28 Ibidem, p. 11.

*tsurushi* consistia em "pendurar o corpo de cabeça para baixo. Para prevenir que o sangue desça à cabeça, causando uma morte rápida, amarram o corpo fortemente com cordas. (...) O prisioneiro é então colocado no fosso, (...), que é fechado", de forma que nenhuma luz consegue entrar naquele espaço. O indivíduo submetido ao *tsurushi* é mantido nele por tempo indeterminado, até que morra ou que aceite a apostasia.[29]

Em 18 de outubro de 1633, em Nagasaki, um grupo de padres e seus seguidores foi preso pelo inquisidor, sendo condenados ao *tsurushi*. Dentre os prisioneiros estava Cristóvão Ferreira, que, segundo Cieslick, cedeu à tortura e apostasiou após cinco horas pendurado no fosso.[30] Sobre sua trajetória, Ferreira, a partir daí sob o nome Sawano Chuan, escreveu ter nascido em terras *nanban* (europeias) tendo, desde cedo se "devotado exclusivamente aos ensinamentos da religião *Kirishitan*, até que finalmente deixei minha casa para me tornar um monge" e:

> Conforme envelheci, formei em meu coração o profundo desejo de disseminar esta fé no Japão, não me importando com as milhares e dezenas de milhares de milhas de distância. Ao chegar neste Reino do Sol, por anos passei fome e frio, trabalho e privação, sem nunca reclamar: tudo pelo bem de pregar esta doutrina a toda criatura".[31]

Sem mencionar as torturas pelas quais passou, Ferreira afirma ter se arrependido e abandonado o cristianismo, a partir do momento em que conheceu os costumes japoneses e "as verdades do confucionismo e do budismo". Sua obra, *Decepções Reveladas*, de 1636, expõe e refuta doutrinas católicas como o milagre da criação, o nascimento de Jesus Cristo, o paraíso e o inferno e a queda de Adão e Eva. Para Ferreira, o apóstata, os ensinamentos cristãos promoviam a discórdia entre as pessoas, que viviam buscando a vida após a morte, ao invés de voltar suas energias ao agora, em comparação à China e ao Japão, onde "as pessoas rezam pela paz e pela tranquilidade no mundo presente, (...), onde as famílias prosperam e o país floresce, (...), tratar os Budas com cerimônias e estimar os deuses é praticar a humanidade neste mundo".[32]

Enquanto as notícias sobre o Japão, em Macau e outras regiões de presença jesuíta, contavam majoritariamente sobre gloriosos martírios de padres, irmãos e fiéis de forma geral, a partir de 1634 começou a circular entre o Oriente que o vice provincial do Japão, Cristóvão

29 Ibidem, p. 12.
30 Ibidem, p. 13.
31 FERREIRA, Cristóvão. *Deceit Disclosed*. In.: ELISON, Op. Cit., p. 295-296.
32 Ibidem, p. 303.

Ferreira, apostasiou, abandonou o cristianismo e adotou um nome japonês, o que se mostra como uma vitória para o poder central e suas estratégias reguladoras perante à tática do martírio.

O padre Manuel Diaz, segundo Cieslick, encarregado de compilar informações acerca das missões orientais, duvidou das notícias acerca de Ferreira, escrevendo a Roma que "uma vez que as notícias não vieram através de cartas escritas pelos nossos [padres], nem nós nem leigos acreditamos que fossem verdade". Após conversar com navegadores portugueses em 1635, entretanto, Diaz recebeu uma confirmação acerca de Ferreira, "que negou a fé e vive agora com uma mulher japonesa em Nagasaki. Um deles [dos navegadores] acrescentou que visitou ele [Ferreira] diversas vezes em sua casa e que viu uma mulher lá e que o padre, na ocasião, usava roupas japonesas."[33]

A apostasia de Cristóvão Ferreira abalou a confiança da cristandade japonesa na Companhia e seus representantes por dois motivos principais: o alto cargo do padre, cujas ações deveriam ser tidas como exemplos aos demais jesuítas, e, posteriormente, a escrita de suas memórias e críticas ao cristianismo, *Decepções Reveladas*, que é dividida em seis partes, além da introdução. O apóstata ataca em sua obra 1) o nome Deus e os mistérios a Ele atribuídos, 2) a concepção cristã de vida após a morte, 3) os dez mandamentos, 4) a vida e ensinamentos de Jesus Cristo, 5) as bênçãos cristãs e, por fim, 6) o Juízo Final. A argumentação de Ferreira assemelha-se à de Fukan, em *Ha Daiusu*, uma vez que, como fio condutor de sua análise, aquele atribui à estrutura doutrinária cristã os problemas, os sofrimentos, as injustiças e desigualdades identificáveis no mundo.

Ao discorrer sobre a vida após a morte, Ferreira faz uso dos termos *anima* e *spiritus*, e afirma que, de acordo com a religião *Kirishitan*, apenas os seres humanos, por possuírem *spiritus*, estarão sujeitos à salvação ou à eternidade no inferno. Dentre os seres humanos, apenas os cristãos serão julgados podendo almejar o Paraíso, enquanto, praticantes de outras religiões serão mandados diretamente ao sofrimento sem fim. Para o autor, estes argumentos são inconsistentes e demonstram a fragilidade da seita cristã e de seu discernimento entre "bom" e "mau", uma vez que:

> "Entre os humanos do mundo os cristãos não compõem nem uma pequena parte! E até entre os Kirishitan os predestinados são escolhidos por Deus (...); mas o restante, da mesma religião, chamados réprobos caem para dentro do

[33] DIAZ, Manuel. *Carta de 18 de junho de 1635*. Arquivo dos Jesuítas, Japsin, Livro 18, Volume II, p. 227. Apud CIESLICK, Op. Cit., p. 18.

> inferno (...). É isto que devemos chamar de fonte de misericórdia e compaixão?"[34]

O pecado original, cometido por Adão e Eva, também é confrontado pelo apóstata, que julga "sem sentido" que todos os homens e mulheres tenham que pagar pela consumação do fruto proibido, estando sujeitos ao inferno. O primeiro mandamento, segundo Ferreira, é "a raiz da rebelião e da queda de qualquer governo" que não seja cristão. Em todos os países, "aqueles que se tornam cristãos recusam-se a reverenciar os Budas e os deuses; derrubam templos, demonstrando não terem respeito pela vontade soberana, medo do exército ou obediência aos pais". Um a um, os mandamentos são apresentados e opostos à organização política, hierárquica, social e militar japonesa. Além do primeiro mandamento, o quinto e o sétimo mandamentos são os mais veementemente criticados pelo apóstata. Quanto ao dizer "não matarás", Ferreira questiona o comprometimento cristão com esta regra, apontando que corriqueiramente muitos japoneses são mortos apenas para que um padre possa se manter vivo e escondido. Ao confrontar o "não roubarás", o autor habilmente remete à trajetória expansionista ibérica, afirmando que "há cinquenta anos dois imperadores de dois países chamados Portugal e Castela construíram os *kurofune* (navios), despachando homens, buscando países desconhecidos, abrindo rotas e comercializando". Segundo Ferreira, o Papa, ao saber dos planos e trajetórias dos dois reinos, pontuou que Portugal deveria viajar para leste e Castela para oeste, legitimando-os a "enviarem seus homens e a propagarem a fé [católica]! E se em algum momento vocês decidirem tomar terras, em qualquer lugar, façam como bem entenderem", o que, para o apóstata, resultou no saque e na destruição de muitos países em nome da religião, concluindo sua análise com a seguinte pergunta: "não seria isto um roubo pela religião?" [35]

De acordo com Cieslick, trajetórias como a de Cristóvão Ferreira foram ampla e habilmente utilizadas pelo *Bakufu* Tokugawa na sua luta contra o cristianismo. A concessão de uma casa e uma esposa a qualquer apóstata de origem europeia faziam com que estes homens, em seus momentos de recuperação pós-torturas, cedessem às suas vontades e rompessem com suas morais cristãs, levando-os, em muitos casos a constituírem famílias e a realmente adotarem o estilo de vida japonês, o que parece ter sido o caso de Ferreira, que se registrou no templo zen Kodaiji. Segundo os documentos censitários do templo, Ferreira deixou, à época de sua morte, em 1650, um filho e duas filhas, além da esposa. Após o rompimento oficial dos contatos luso-nipônicos, Ferreira retornou às fontes ocidentais

[34] FERREIRA, Op. Cit., p. 300-301.
[35] Ibidem, p. 303-305.

através de navegadores e comerciantes holandeses, que o apresentam como um intérprete, pelo nome S'yuan, Syuvan e Chuan (de Sawano Chuan).[36] Apesar das opiniões e críticas encontradas em *Kenkiroku*, não há evidências, tanto dentre a documentação ocidental quanto oriental, de que Ferreira em algum momento entregou praticantes do cristianismo às autoridades japonesas, o que não esvazia o peso de sua apostasia, mas, igualmente, não o coloca como um espião a serviço do inquisidor.[37]

Da curiosidade e interesse mútuos, da década de 1540, marcados pela troca de presentes e, em especial, pela apresentação das armas de fogo, no espaço de tempo de pouco menos de um século os contatos luso-nipônicos chegaram ao seu fim oficial em agosto de 1639, quando os navegadores portugueses leram o documento do *Bakufu* que proibia sua presença no arquipélago. Os motivos, segundo Boxer, para o encerramento do comércio Macau-Nagasaki enumerados pelas autoridades japonesas resumem-se a "1) as galeotas eram utilizadas para levar clandestinamente missionários, desobedecendo aos éditos anticristãos; 2) as galeotas se tornaram meios para se enviar recursos e provisões aos missionários [escondidos]; 3) os homens e dinheiro contrabandeados pelas galeotas foram os responsáveis por fomentar a rebelião de Shimabara".[38] Os comerciantes portugueses, para as autoridades do *Shōgun*, "sabendo bem que o Rei [*Shōgun*] tem proibido rigorosamente em todo Japão a lei cristã sem embargo disso mandaram até agora às escondidas pregadores da mesma lei a estes reinos", concluindo que:

> Por ser verdade (...) proíbe e manda o Rei [Shōgun] que daqui por diante não haja mais esta viagem e comércio, e que sem embargo deste mandado, e proibição mandarem navios a Japão não só serão destruídos os mesmos navios mas também todas as pessoas que neles vierem serão castigados com pena de morte (...).[39]

Este decreto, apresentado formalmente ao capitão-mor português Vasco Palha de Almeida e seus acompanhantes, apenas oficializou o texto nipônico de 1636 que deu face ao *sakoku* (país fechado) e iniciou aquilo que, séculos mais tarde, ficou conhecido como o

36 CIESLICK, Op. Cit., p. 25.
37 Ibidem, p. 26.
38 ANÔNIMO. *Carta de 5 de julho de 1639*. Apud BOXER, *The Christian Century*..., Op. Cit., p. 384.
39 Segundo Coutinho, existem hoje pelo menos duas versões do édito em língua portuguesa, estando uma na Torre do Tombo e a outra no Arquivo dos Jesuítas, em Roma, como parte de uma carta do Padre Antonio Rubino, de 2 de novembro de 1639. De acordo com o historiador, ambas as versões se aproximam muito em termos de texto e que "devem estar muito próximas do original, já que houve acesso ao documento entregue em Nagasaki". Coutinho aponta ainda para uma terceira cópia do édito, em língua holandesa, reproduzida por um feito holandês de nome François Caron em uma carta de 1639. Ver: RUBINO, Antonio de. *Carta de 2 de novembro de 1639*. Arquivo dos Jesuítas, Japsin, p. 38. Apud COUTINHO, Op. Cit., p. 147-148.

"isolacionismo Tokugawa".[40] Apesar da oficialização do rompimento dos laços luso-nipônicos, em 1639, Macau optou por enviar em 1640 uma embaixada ao Japão, com vistas a reativar os contatos comerciais. Segundo Coutinho, "conscientes dos perigos, os que partiram [rumo ao Japão] confessaram-se e comungaram antes de embarcar e os que ficavam recorreram a muitas orações, pelo bom resultado daquela iniciativa". Composta por 74 indivíduos, a embaixada foi aprisionada ao momento de sua chegada a Nagasaki pelo inquisidor local, que remeteu os estrangeiros às autoridades centrais do *Bakufu*. Com base no decreto de 1639, foram todos condenados à morte: "foram poupados 13 dos 74 elementos da embaixada, não por um ato de clemência, mas com o objetivo de relatarem, depois, os fatos em Macau".[41] Este evento encerrou na prática os contatos iniciados na primeira metade do século XVI. A partir de 1640, até meados do século XIX, os holandeses permaneceram como a única "janela" europeia no Japão, sendo os responsáveis exclusivos pelas trocas comerciais entre este país e o Ocidente. Ainda a presença dos protestantes passou, a partir daí, por rígidos controles, estando sujeita à estratégia de proibição de todo e qualquer material que incitasse o cristianismo, ainda que superficialmente, novamente, como medida de produção do "espaço próprio", físico, teórico e social, do *Bakufu* Tokugawa.

Lembramos então da afirmação de Certeau, de que a tática joga com o terreno que lhe é imposto, uma vez que tanto as *Exortações* quanto as *Instruções*, mencionadas acima, podem ser entendidas como usos táticos e populares de uma estratégia oficial lançada pelo *Bakufu*, por reverterem para os cristãos as dores da penitência e da morte em valores positivos. Os martírios públicos das décadas de 1620 e 1630 foram os principais fatores motivadores da permanência do cristianismo mesmo após o rompimento dos laços luso-nipônicos, em 1639, pois foram capazes de criar, por meio de sentimentos de sacrifício e perda um forte senso de identificação entre as comunidades cristãs remanescentes, que gradualmente desenvolveram seu estágio máximo de sobrevivência tática em meio às estratégias oficiais, por criarem comunidades secretas de culto ao cristianismo *e* aos mártires japoneses, conhecidas por *Kakure Kirishitan*, os "cristão escondidos", que apresento por meio de duas citações teóricas: a primeira, de Certeau, diz:

> A vontade de "dizer" uma fé acompanha-se de um recuo para o "interior" ou para "fora do mundo". Traduz-se pela fundação de um lugar à parte, de onde

[40] Documento disponível em TOKUTOMI, Iichiro. *Kinsei Nihon Kokumin-shi*. Volume XIV. Tokyo, 1935, p. 439-440.
[41] COUTINHO, Op. Cit., p. 151-152.

> seja possível falar. Nas representações o "coração" desempenha este papel; ele exprime um espaço fechado, separado do resto; um retiro.[42]

A segunda citação, do sociólogo Georg Simmel, quanto ao estudo de sociedades secretas, diz que "existe uma diferença entre a vida privada e a vida secreta, pois a privacidade é um acordo entre indivíduos que não invadem as particularidades alheias, enquanto a vida secreta e o segredo pressupõem total sigilo de informações, além da privacidade".[43] Estas duas citações, postas em diálogo, podem introduzir aqui o que foi o movimento religioso dos *Kakure Kirishitan* e a forma como seus praticantes constituíram, do século XVII ao século XIX, a resistência e a permanência do cristianismo no Japão mesmo após a expulsão da Companhia de Jesus. O segredo, mais do que a privacidade, consistiu na tática máxima daqueles "cristãos escondidos", que mantinham e transformavam a religião europeia por meio da livre interpretação de escrituras e, remetendo a Certeau, "de um recuo para o interior", com vistas a alcançar espaços à parte, além da panóptica das estratégias, nos quais pudessem praticar a fé cristã. A "marca" destes cristãos pós-1639 estava justamente no uso dado por comunidades inteiras à prática religiosa em segredo. Como observou Simmel, as dinâmicas do segredo individual e do segredo coletivo diferem completamente, pois para o primeiro a ênfase está nas relações externas entre aquele que guarda o segredo e aquele que não o conhece; no segundo caso, entretanto, a ênfase se torna interior, pois é justamente o segredo que determinará as relações recíprocas entre aqueles que o compartilham.[44]

Foi a conjuntura estratégica anticristã do *Bakufu* Tokugawa que condicionou os *Kakure Kirishitan* a organizarem-se com base no segredo, tendo estes constituído bairros e cidades inteiras sob a fé cristã, que era praticada em espaços secretos. Impossibilitados de adquirirem escrituras, pinturas ou outros itens ligados à Igreja Católica, não raro estes cripto cristãos devotavam sua fé por meio de artigos que remetessem aos mártires do ápice da perseguição. Antigos pertences ou ossadas eram tratados como relíquias, o que auxiliou na conservação da "memória da perseguição" e de seus protagonistas. Pode-se entender estas práticas sob a teoria dos usos populares dados a conhecimentos e símbolos religiosos, por utilizarem e reinterpretarem um quadro de referência pré-estabelecido (o catolicismo), à mercê das estratégias e que os cercam. Assim, em uma esfera pública, os *Kakure Kirishitan* adotam o "próprio" japonês: por meio da fala, dos registros em templos budistas e por frequentarem

---

42 CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982, p. 165.
43 SIMMEL, Georg. *The Sociology of Secrecy and of Secret Societies*. American Journal of Sociology, Volume 11, Issue 4, 1906, p. 448.
44 Ibidem, p. 456-457.

estes espaços, por exemplo. Em seus espaços secretos, mais do que privados, separam-se e identificam-se com base no que compartilham: a fé e a prática do secreto.[45]

O trabalho dos inquisidores japoneses, mesmo após o édito de 1639, não cessou. As estratégias anteriores continuaram ativas em um jogo contra as táticas, resultando, ao longo do século XVII, na prisão e execução de cripto cristãos, como elucida o primeiro documento citado nesta pesquisa. O relatório da província de Matsudaira descreve sequencialmente os nomes de todos os suspeitos presos entre os anos 1668 e 1686 e demonstra a permanência do cristianismo, ainda que passando por gradativas mudanças, naquela região. A listagem de nomes do relatório denota ainda o método de investigação dos inquisidores, que partiam de um suspeito inicial para o restante da família, com a descrição da ocupação do indivíduo e seu desfecho, raramente alcançando, a partir do sujeito inicial, outras famílias cristãs, o que sugere cumplicidade entre os "cristãos escondidos". De uma listagem de 220 nomes de indivíduos apreendidos, apenas 67 foram libertados dias ou meses após as prisões, enquanto 57 foram executados. Os demais permaneceram na prisão, onde supostamente morreram. Quase metade dos 67 que foram libertados eram crianças e, sobre os demais, não temos registros de apostasia, o que nos faz pensar que o martírio possuía ainda, entre as décadas de 1660 e 1680, grande valor simbólico entre os cristãos, atuando como fator de identificação, manutenção da memória e resistência perante as estratégias do *Bakufu* Tokugawa.

45 CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano…*, p. 173.

# Nada além de "Muito além do jardim" (1979)

# Nothing but of "Being There" (1979)

**Rodrigo Ribeiro Paziani** [*]
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

**Elaine Cristina Senko** [**]
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

***Resumo***

O presente artigo entrelaça história, cinema e literatura com a proposta de análise do filme "Being There". Do diretor Hal Ashby, de 1979, o referido filme é baseado na obra literária (1971) de título homônimo do escritor Jerzy Kozinsky. Com base em diversos pontos de observação, vamos problematizar a representação fílmica do real, não perdendo de vista a relação que a produção cinematográfica mantém com o seu contexto de composição.

**Palavras-chave:** Muito além do Jardim; Hal Ashby; Jerzy Kozinsky.

***Abstract***

This article interweaves history, cinema and literature with the proposal of analysis of the film "Being There". From the director Hal Ashby, of 1979, this film is based on the literary work (1971) of the eponymous title of the writer Jerzy Kozinsky. Based on several points of observation, we will problematize the filmic representation of the real, not losing sight of the relation that the cinematographic work maintains with its context of composition.

**Keywords:** Being There; Hal Ashby, Jerzy Kozinsky.

● **Enviado em: 08/08/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

[*] Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Campus de Franca). Professor adjunto do Colegiado de História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE / Campus de Marechal Candido Rondon, Paraná). Membro dos seguintes grupos de pesquisa: "História e Poder" e "História Intelectual e Historiografia" (UNIOESTE, Marechal Candido Rondon).

[**] Doutora pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Professorado laboratório "História Intelectual e Historiografia" (UNIOESTE, Marechal Candido Rondon).

*"A noite está estrelada, e tiritam, azuis, os astros, ao longe"*
*(Pablo Neruda)*

**"Nada além" de "Muito além do jardim"** [1]

"Being There". O filme do diretor Hal Ashby, de 1979, é baseado na obra literária (1971) de título homônimo do escritor Jerzy Kozinsky – que, aliás, participou da película como produtor [2]. Neste tópico, vamos desenvolver uma descrição e análise do argumento e roteiro não com a intenção de desvelar o objeto em sua inteireza ou unidade, mas na tentativa de ressignificá-lo em suas representações fílmicas do real.

Primeiramente, o argumento fílmico de "Muito Além do Jardim". Chance Gardner (Peter Sellers) é um jardineiro que vive e trabalha há décadas na residência de uma decadente família americana. Ingênuo e dotado de pouca inteligência cognitiva (por razões que o filme não deixa entrever), todo o conhecimento que nos apresenta é proveniente dos cuidados com o jardim da casa e, principalmente, das mensagens veiculadas pelos programas da televisão. Com a morte do patrão e a crise financeira da família (fatos que parecem estar imbricados), Chance é forçado a deixar a casa. Um acidente inusitado na rua acaba por envolvê-lo com homens poderosos, ligados à economia e a política norte-americana. O "acaso" na via pública e o jeito peculiar de "ler" o mundo farão dele uma celebridade nacional.

Por ser uma adaptação de obra literária para o cinema, o roteiro de "Muito além do jardim" é, ao mesmo tempo, sensibilizador e provocativo. Dizemos "sensibilizador", pois, de alguma maneira, somos "tocados" pela forma do personagem e, não menos relevante, pela excelente atuação de Sellers. Algumas cenas nos levam a essa relação estética com o personagem/ator principal.

O cultivador de jardim e ávido telespectador Chance Gardner é impelido a sair da casa do patrão, que morre na cama. Quem lhe conta esta novidade é Louise, a empregada negra, mas parece que Chance não lhe dá a mínima: diz que a manhã está linda, que é preciso cuidar do jardim, enquanto assiste "religiosamente" a um programa televisivo. Louise fica estarrecida e inconformada. Lança duras palavras ao jardineiro, que a encara e, por instantes, parece sentir-se triste com a morte do patrão. Parece... pois na sequencia volta-se a televisão e pede que Louise lhe faça o café. A empregada, compreendendo o "estado" de Chance, perdoa o companheiro de casa.

---

1 O presente texto fez parte da apresentação no Cineureka II (2016), evento patrocinado pelo laboratório História Intelectual e Historiografia da Unioeste.

2 As analogias e as diferenças entre o filme e a obra literária serão tratadas no último tópico.

Outra cena "tocante" (numa sequencia próxima a anterior) é aquela na qual dois advogados que representam os interesses da família vão até a casa para ver o imóvel e avaliá-lo. Lá encontram o jardineiro, mais uma vez, sentado a mesa a assistir outro programa televisivo. Querem saber quem é ele e o que faz ali. Chance diz ser o jardineiro e morar ali há tempos. Os advogados, desnorteados, tentam "sacar" quais as "reais" intenções de Chance. Acompanham-no pelos cômodos da residência, até que eles chegam ao jardim, lugar da "sabedoria" de Chance (uma ironia epicurista?).

Os advogados dizem que o nome de Chance não consta no documento da herança. Citam o nome de outro jardineiro. Chance então, num (bonito) trabalho de memória, lembra-se deste antigo jardineiro e o que ele fez quando esteve na residência. Mostra-lhes o jardim e como cuida das flores e plantas. Ainda que o telespectador veja um jardim que é "reflexo" da decadência da família, não há como não ser "tocado" pela ingenuidade de Chance (ou a atuação de Sellers?).

Uma terceira sequencia também nos sensibiliza. Caminhamos para o desenvolvimento e clímax do filme, quando Chance – já entronizado no mundo da política e dos negócios e confundido com o sobrenome "Gardiner" (jardineiro) – "conquista" os olhos e ouvidos do milionário Benjamin Rand (que está à beira da morte) e do próprio Presidente por ser visto como um homem "ponderado", mas "objetivo" e "sem meias palavras" (na verdade, quase calado!) ou também quando "conquista" o coração de Eve, esposa do quase moribundo Benjamin, por enxergar em Chance um homem "doce" e "romântico". Vale destacar a cena da morte do milionário, quando Chance ouve de Benjamin que precisa morar na mansão e viver com Eve, pois esta o ama. O jardineiro reproduz a fala (dizendo que a ama também) e assiste ao suspiro final de Benjamin (ao lado do médico da família).

Como nós, tão consumidores de imagens quanto o personagem, não ficaríamos sensibilizados com sua (singular) trajetória e, especialmente, seu derradeiro "destino"? Como não ver nesta "simples", "ingênua" e "pobre" criatura que se torna celebridade da "noite para o dia" – e cuja "luz" pode se apagar (ser apagada?) a qualquer momento (no funeral de Benjamin, os diretores da empresa tramam contra o presidente) – uma miríade de outras pessoas (personagens?) que aparecem em programas de auditório nas telas da TV em todos os finais de semana e que, tal qual Chance, participam de "jogos" e ganham "prêmios" que os tornam famosos por um dia? [3]

[3] Referimo-nos aqui às marcas simbólicas do "vedetismo" (a "estrela", a "sensação") e da ironia modernista de Andy Warhol (a fama) presentes em: MORIN, Edgar. *Cultura de massas* – Espírito do Tempo (Neurose). Tradução de Maura Sardinha. 9ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

Por outro lado, os telespectadores também são provocados durante toda a película – o que os coloca, quase sempre, numa "armadilha" imagética: se ficam sensibilizados com a "ingenuidade" de Chance, a provocação vem do fato de que os outros personagens (e nós!) acreditam no que ele diz ou faz. São (somos?) os aficionados pelo poder do vídeo, talvez os chanceladores da "legitimidade" e da "veracidade" das imagens que recebemos das telas.

Uma sequencia das mais instigantes neste sentido é a que leva Chance (e nós) do interior da residência do patrão até a saída para as ruas. O jardineiro caminha em passos moderados (e um pouco hesitantes) em direção à porta. Assim que gira a maçaneta, emerge ao fundo a música "Assim falava Zaratustra" (1896), de Richard Strauss –tocada numa versão "funk", bem ao contexto da cena (da paisagem urbana) que se desvelará aos nossos olhos. Assim que sai da residência, ficamos cientes de que ela estava localizada, na década de 1970, num bairro popular, pobre, violento e depreciado, constituído por uma população majoritariamente negra e latina.

Mas se nosso olhar é perturbado por esta mudança (na cena, na paisagem), para Chance não há perturbação alguma: "entrar na TV" e "sair da casa" possuía o mesmo significado. Não foi ele, na sequencia em que está na limusine com Eve (após o "acidente"), quem disse a ela que estar ali (fora da casa) era o mesmo que estar dentro da televisão (só que mais ampliada)? Ao dizer isto, Chance (Sellers? Ashby? Kosinski?) provoca o telespectador (nós): quais os limites entre o "real" e o "imaginário"? Ou mais especificamente, o que é a "realidade"? Um constructo mental? Uma virtualidade incessante? Uma "fábrica" de ilusões? Como podemos interpretar adequadamente o "real" numa sociedade midiatizada onde, de acordo com Baudrillard[4], as imagens veiculadas representam um constante jogo de "simulacros"?

Uma segunda seqüência (e última analisada aqui), das mais provocadoras por sinal, consiste naquela em que o Presidente em pessoa vai visitar o amigo e correligionário Benjamin Rand, para ouvir conselhos e obter uma espécie de "termômetro" de seu governo (com franco interesse na disputa eleitoral). Benjamin e Chance caminham pelos corredores da mansão e dirigem-se a biblioteca do milionário. Lá encontram o presidente a "passear" pelos livros da vasta biblioteca de dois andares. O presidente desce as escadas, cumprimenta Benjamin. Chance é apresentado por este. O jardineiro cumprimenta o presidente do mesmo modo como este havia cumprimentado, na tela da TV, um governante chinês.

[4] BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e Simulações*. Trad. de Maria Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

Segue-se o diálogo entre Benjamin e o presidente sobre a situação do país. O presidente mostra-se um tanto confuso sobre os rumos, ao que Benjamin diz que é preciso fazer a economia crescer, mas com moderação. O milionário fixa seus olhos em Chance. O Presidente percebe e volta-se ao "amigo" de Benjamin e quer saber dele o que pensa sobre os rumos da economia. Chance nada sabe de economia, mas Benjamin, que conhecera (e aprovara) a "análise" de Chance – que comparava as coisas do mundo com a natureza e seus cuidados[5] – diz ao presidente que "Gardiner" tem sua própria "leitura". Chance então, sensibilizado pela metáfora da "natureza" feita por Benjamin, olha para o presidente e faz uma analogia entre o crescimento da economia e as estações do ano: que existiam períodos para plantar e cuidar, e outros de colher os "frutos". Benjamin toma essa analogia como um "grande conselho" ao presidente. Este fica pensativo, mas parece acatar o "conselho". Despede-se do amigo empresário e de Chance. Ao sair da biblioteca, reúne-se com sua equipe e pede aos seus membros que descubram a identidade e informações sobre o tal Chance "Gardiner".

O que extraímos desta cena? Sua provocação em relação ao nosso olhar e experiência numa sociedade fortemente audiovisual. A nós é oferecida a possibilidade de ver esta cena e (intrigados ou não) a acharmos engraçada ou até mesmo patética. Como um presidente da República (nos Estados Unidos!) pode se tornar alvo tão fácil de um sujeito "ignorante" e "ingênuo" como Chance? Perder tanto tempo procurando informações (o mais das vezes, desencontradas e dignas de riso) sobre um homem a quem se dizia (e acreditava ser) o "braço direito" de Benjamin Rand?

Contudo, é a narrativa ficcional da película que gera em nós este sentimento de estarmos diante do "real" e podermos (aparentemente) "julgá-lo"! É como se nós pudéssemos, "de fora", atribuirmos ao "outro" o motivo de riso ou escárnio por não perceber a "armadilha" em que se viu envolvido. A mesma ficcionalidade da narrativa, porém, nos devolve ao "real" lugar de onde (talvez) nunca saímos, isto é, somos os "filhos diletos" das imagens e representações as quais zombamos! Se o presidente ou Benjamin acreditam em Chance (naquilo que diz, ou melhor, que dizem dele), por que a nós seria oferecida a "dádiva" de não

5 Para nós, existe uma grande semelhança entre Chance e o personagem Marcovaldo. Neste sentido, vale a pena ler: CALVINO, Ítalo. *Marcovaldo ou as estações na cidade*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Em ambos, está presente uma perspectiva estética de "naturalizar" o construído, o artificial, o convencional enquanto operação de significação de mundo. Até mesmo a operação de comparar coisas do mundo com as estações do ano são similares em Marcovaldo e Chance. Mas, enquanto Marcovaldo a experimenta no domínio público da cidade, em Chance, na maioria das cenas, a experiência de "naturalização" ocorre em âmbito privado e doméstico. Uma evidência disto, talvez, seja a inserção de Chance numa sociedade marcada mais intensamente pela presença maciça da televisão e a profusão das imagens midiáticas da década de 1970. Vale lembrar que a primeira edição da obra de Calvino é de 1963, portanto, anterior ao livro de Kosinski e, mais ainda, do filme de Ashby.

sermos iludidos pelas imagens? Não acreditamos no que dizem os atores nas novelas, a ponto de fazermos comparações com a "vida real"? Ou melhor: não desejamos transformar, não poucas vezes, a "vida real" numa ficção, especialmente quando falamos de uma sociedade de "avatares" e "fakes"?

Não somos Chance. Mas, por sensibilização e/ou provocação, somos convidados a repensar as relações entre "realidade" e "ficção" na sociedade audiovisual [6].

**"Além" de um mero "jardim": contexto histórico-cultural da obra fílmica**

Para entendermos um pouco mais sobre esta película, torna-se relevante elaborar uma contextualização histórica e cultural, de modo a situarmos melhor as condições e as (possíveis) intenções da produção fílmica. "Muito além do jardim" foi produzido em 1979, num ano e década que bem poderíamos denominar de "videográfica", na medida em que representava não apenas o desenvolvimento das técnicas e dos equipamentos de vídeo, como também de expansão vertiginosa do consumo desta tecnologia audiovisual pelo mundo, com destaque para os aparelhos de televisão. Falando sobre o cinema – embora estendendo ao problema do vídeo – Marc Ferro[7] afirmava a consolidação de uma sociedade imagética: não apenas produtora, mas também consumidora de imagens.

Um "mundo em miniatura", parodiando Walter Benjamin, abria-se aos olhos de milhares de homens e mulheres: do recôndito dos lares às vitrines das lojas de departamento, a tela catódica bombardeava cotidianamente de conteúdos – propagandas comerciais, disputas políticas, programas de auditório, filmes, seriados, guerras, esportes, desenhos animados, telejornais etc. – que mais pareciam informar (e entreter) do que (con)formar as consciências, os comportamentos e as ações humanas.

Falamos de um contexto "videográfico"[8], pois, na década de 1970, foram produzidos e lançados comercialmente os primeiros videocassetes disponíveis no mercado para um amplo

6 Não temos a intenção de defender a diluição completa das fronteiras entre ficção e real, mas chamarmos atenção para a evidência histórica de que, numa sociedade audiovisual (ou videográfica), torna-se um desafio teórico e metodológico aos historiadores refletir criticamente sobre os "deslocamentos" ou os "movimentos" das fronteiras, de modo a saber distinguir (sem abdicar do diálogo profícuo entre) realidade e ficcionalidade em diversos textos, sejam eles "científicos", "literários" ou mesmo "cinematográficos". Sobre esta importante questão, ver: DEWULF, Jeroen. E se toda história fosse ficção? Reflexões sobre a utilidade da ficção como critério para distinguir literatura e história In: *Actas do Colóquio Internacional "Literatura e História"*. Porto, 2004, vol. 1, pp. 207-212.

7 FERRO, Marc. *Cinema e História*. Tradução Flávia Nascimento. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010. Ver o capítulo "O Império da imagem" (pp. 09-14).

8 Para Philipe Dubois, a "videografia" corresponde a um fenômeno intersemiótico – posto que integraria todos os meios pelo fato de incorporar diversas formas de linguagem – marcado pela ambigüidade

espectro de consumidores. Ao lado desta nova mercadoria-fetiche, a presença maciça de televisores em lares das famílias das mais diferentes classes sociais. Nos Estados Unidos, onde o filme foi rodado, isto ficaria bastante explícito. Juntos, televisão e videocassete tornar-se-iam na década seguinte (anos 1980) o que muitos chamariam de "mania" da época. Porém, na década de 1970 já apontavam para o apelo "televisual" como meio de levar mensagens aos telespectadores.

Mas não basta situar as mudanças tecnológicas e sua inserção no mercado de consumo de massa. É preciso também apresentar alguns "fatos" e contextos históricos do período de forte apelo midiático. Na sociedade norte-americana, por exemplo, poderíamos citar o exemplo bastante conhecido do caso "Watergate", que envolveu diretamente o então Presidente Richard Nixon em crime de corrupção e fraude eleitoral contra o Comitê-Sede do Partido Democrata (eleições presidenciais de 1972) e que acabou por culminar com a renúncia do político republicano. Ou as eleições de 1980, que levaram o astro do cinema e televisão, Ronald Reagan, à Presidência da República.

No cenário internacional, as crises do Petróleo (1973 e 1979), a Revolução Iraniana de 1979, e, no mesmo ano, a ocupação militar do Afeganistão pelas tropas da União Soviética. Ambos fartamente noticiados pelos telejornais da época, em especial nas emissoras de TV norte-americanas. Num contexto histórico de declínio da "Guerra Fria", mas em clima de sensacionalismo midiático, muitos americanos (conservadores) criticaram a postura anti-bélica do governo de Jimmy Carter – cujo ato "nobre" foi o de boicotar os Jogos Olímpicos de 1980, disputados em Moscou. Por fim, e não menos importante, um período de recessão econômica nos EUA e no Ocidente. [9]

Chance "Garden" talvez não se interessasse muito por estes "fatos" noticiados pela televisão. Mas não importa: a televisão "fabrica" seus "heróis" ou "vilões". Mais: não apenas fabrica, como os torna "produtos" sedutores ou palatáveis a quem lhes interessa (ou parece interessar) – no caso, aos poderosos homens que circundam o Presidente que "interpretam" Chance como um sucessor (lembrando que, no filme, estávamos às vésperas das eleições).

Evidentemente, é preciso enxergar a mídia como uma poderosa instituição (real e imaginária) da sociedade capitalista jamais dissociada dos jogos e disputas nas esferas políticas, econômicas, sociais e/ou culturais. Mas, se a "gramática" utilizada por Chance

---

inerente ao processo de produção e reprodução do vídeo uma vez que pendula "entre a ordem da arte e da comunicação, entre a esfera artística e midiática". Ver: DUBOIS, Philipe. *Cinema, vídeo, Godard*. Tradução de Mateus Araújo Silva. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

9 HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos*: o breve século XX (1914-1991). Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

provinha dos conteúdos informativos veiculados pela TV, não menos importante fora as maneiras pelas quais ele "usou-a" (ainda que não conscientemente) em seus diálogos com a empregada, os jovens negros, Benjamin Rand, Eve ou mesmo com o Presidente. No entanto, o que nos interessa foram os "usos" [10] que os demais personagens fizeram de comportamentos e atitudes de Chance: suas comparações entre cuidar de um jardim e governar um país ou a reprodução de gestos e movimentos na televisão (como o filme em que um casal se beija) eram vistos, interpretados e ressignificados pelos outros enquanto momentos de "sabedoria".

Transpondo para o contexto da época, o filme estava, de algum modo, tecendo uma dura crítica aos "videólatras" que acreditavam (acreditam?) em tudo o que se diz (ou se "fabrica") nas telas da TV (atualmente, na internet e redes sociais). Nem tudo é o que parece (aliás... o que é "real"?). Pelo contrário: quase tudo é "jogo de aparências"! Embora estivesse no "jogo", Chance era (?) o único que o jogava sem saber...

Mas será apenas uma visão de mundo do filme? Cremos que não. Por esta razão, faremos a seguir uma análise literária de "Being There" (Jerze Kosinski) pelo viés da estética e da semiótica para aprofundar várias das questões postuladas aqui.

## "Muito além" do filme: Jerzy Kosinski e análise literária

A análise do intelectual deve se atentar como diria Edward Said[11] em uma dupla ênfase, seja ela sobre o foco a ser estudado de forma intensa e também o que isso nos diz de nossa sociedade humana. Vamos perpassar em nossa análise pela questão da representação da realidade pela literatura e por conseguinte a produção fílmica. Para tanto nosso conhecimento da interpretação da realidade representada de Aristóteles, o apontamento da reflexão sobre a mímesis renascentista da dupla realidade de Arbogast Schmitt e a ressignificação contemporânea da mímesis de Auerbach/Ricoeur (como base para as obras artísticas) estarão em nosso método inquiridor[12]. Nesse sentido, citamos a reflexão de Érico Fumero de Oliveira sobre o estilo de compreensão ricoeuriana de mímesis:

---

10 O problema dos "usos" (e "consumos") de imagens enquanto prática sociocultural e parte da operação de ressignificação de mundo, está ancorado nas reflexões teóricas de: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Tradução de Efrahim Alves. 3ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

11 SAID, Edward W. *Representações do intelectual:* as conferências Reith de 1993. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.120-121.

12 ARISTÓTELES. Arte Poética. In: *Arte Retórica e Arte Poética***.** Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959. SCHMITT, Arbogast. *Mímesis* em Aristóteles e nos comentários da Poética no Renascimento: da mudança do pensamento sobre a imitação da natureza no começo dos tempos modernos. In: LIMA, Luiz Costa (organização). Mímesis e a reflexão contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p.137-189. AUERBACH, Erich. *Mímesis:* a representação da realidade na Literatura Ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2009. OLIVEIRA, Érico Fumero de. A Herança Aristotélica

> Para Ricoeur essa expressão aristotélica [mímesis] pode ser traduzida imitação da natureza; ela tem por função distinguir, tanto quanto coordenar o fazer humano e a produção natural, pois o poema imita as ações humanas "[...] ou coisas que eram ou são efetivamente, quais os outros dizem que são ou quais parecem, ou quais deveriam ser". (1460b 7-11). Uma série de possibilidades é, desse modo, preservada. Ricoeur compreende então que o mesmo filósofo tenha escrito que "[...] o poeta é poeta pela mimesis". (1451b 28-29; 1447b 1-5) e que "[...] o enredo é imitação das ações". (1454a 4); (...) A realidade continua a ser uma referência, sem jamais tornar-se uma determinação"[13].

Essa não determinação total da realidade que abre espaço para a representação debate elementos que poderiam estar no silêncio e dentro da subjetividade. A perspectiva mimética ricoeuriana – que pode parecer próxima a de Hayden White – defende a linha de separação entre a história e a ficção e lembrando que a ficção pode ou não demonstrar resquícios de eventos passados. Segundo Bruno Mendes:

> Ricoeur declara que um dos perigos da teoria whiteana é o apagamento da fronteira entre história e ficção. Especialmente ao enfatizar os procedimentos retóricos, a tropologia corre o risco de encobrir a intencionalidade que atravessa o discurso histórico na direção dos acontecimentos. A despeito de uma certa determinação tropológica, não se deve esquecer a coerção que os eventos passados exercem sobre o discurso através dos documentos. Há uma pressão que demanda uma retificação sem fim da escrita histórica, de tal forma que ela esteja em conformidade com a documentação conhecida sobre o tema[14].

Como vimos, a lúcida análise ricoeuriana respeita os espaços entre a história e a ficção. A pesquisa histórica deve ser incessante levando em conta os documentos e a intencionalidade ou (não) por detrás deles. Tal pensamento contribui para os estudos sobre arte, literatura e cinema dentro do âmbito da disciplina da História. Ao contrário do afirmava Keith Jenkins ao desejar implodir a disciplina histórica em favor de uma generalizante narrativa[15]. Corrobora para a nossa explanação a assertiva de José Costa D'Assunção Barros:

---

da *Poética* e da *Retórica* na obra *A Metáfora Viva* de Paul Ricoeur. In: LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elsio José. *O Legado de Ricoeur.* Guarapuava: Unicentro, 2011, p.211-241. DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama:* reflexões sobre o tempo e a história. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

13 OLIVEIRA, Érico Fumero de. A Herança Aristotélica da *Poética* e da *Retórica* na obra *A Metáfora Viva* de Paul Ricoeur. In: LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elsio José. *O Legado de Ricoeur.* Guarapuava: Unicentro, 2011, p.237-238.

14 MENDES, Bruno. *A representância do passado histórico em Paul Ricoeur. Linguagem, Narrativa e Verdade.* Dissertação de mestrado em História. Belo Horizonte: UFMG, 2013, p. 116-117.

15 JENKINS, Keith. *A História Refigurada:* novas reflexões sobre uma antiga disciplina. Tradução de Roberto Cataldo Costa. São Paulo: Contexto, 2014, p. 9-50.

> A reescrita constante da História, expressa através da acumulação sem fim de inúmeras obras historiográficas sobre um mesmo tema, é, de certo modo, uma constatação incontornável e instantânea para qualquer historiador que, na era digital, tem na própria Internet a possibilidade de contemplar a imensa variedade de interpretações e pontos de vista sobre cada um dos diversos problemas historiográficos. Não há como negar que historiadores diferentes, ao visitarem os mesmos conjuntos históricos para examinar os mesmos acontecimentos, ainda assim produzirão necessariamente relatos e análises bem distintos, por vezes antagônicos entre si[16].

A verdade não é sinônimo direto de verossimilhança, pois essa (a verossimilhança) é também um dos elementos da busca pela perfeição na ficção. Para o historiador, diferentemente do artista, o cuidado com o manuseio das fontes, a intencionalidade e o cruzamento de dados levam a inúmeras problematizações. Para o artista o caminho para demonstração das ações é livre da rígida busca pelas fontes e do pesadelo do anacronismo. Entretanto, assim mesmo, o pintor, o literato e o cineasta podem basearem-se em fontes e optarem por seguirem os passos dos historiadores ou não. É justamente nesse ínterim que a mímesis pode ser uma estratégia de identificação da representação de uma certa realidade do passado histórico, como Barros sinaliza: "a (narrativa), embora apoiada em referências reais, deverá ser claramente assumida como uma construção do historiador (na verdade uma construção também do leitor), uma vez que a intriga já se coloca desde o princípio como imitação criadora: representação construída pelo sujeito"[17]; ou seja, a narrativa não é apenas uma interpretação mas sim uma reflexão crítica daquele que emana o conhecimento e do seu receptor. Enfim, como sinaliza Tzvetan Todorov, a ficção também tem um poder de *convencimento* da verdade[18]; e para isso é apenas voltar nossos olhos, como diria Paul Veyne, aos gregos do passado que primeiro acreditaram em seus mitos para realizarem depois seus feitos na história[19].

Para se compreender nossa análise observamos a influência da literatura russa na escrita de Jerzy Kosinski através do escritor Fiódor Dostoiévski (1821-1881) que defendeu o existencialismo na literatura romântica de "O idiota" e que esta obra dialoga com a narrativa trágica balzaquiana de "Madame Bovary": tendo o final trágico para a personagem de Nastácia

16 BARROS, José Costa D'Assunção. Verdade e História: arqueologia de uma relação. *Cadernos IHU.* ano 12, n. 212, vol. 12, p. 4, 2014.

17 BARROS, José Costa D'Assunção. Paul Ricoeur e a Narrativa Histórica. *História, imagem e narrativas.* n.12, p. 15, abril/2011.

18 TODOROV, Tzvetan. *The Morals of History.* Translated by Alyson Waters. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, p. 88-89.

19 VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte.* Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.55.

Filíppovna e para o estúpido/idiota do Príncipe Míchkin[20]. Podemos sentir que o personagem central de Jerzy Kosinski caminha quixotescamente para um mesmo final trágico de uma absorção da sua imagem fora do real. Destarte, em nosso caso iremos primeiro analisar a obra literária **"Being There" de Jerzy Kosinski (1971)** num sentido autográfico e depois a sua versão fílmica num sentido alográfico – repetição com outro sentido (buscando, conforme Jacques Aumont defende, sua *utilidade crítica para a história*)[21].

Vamos compreender como a mímesis artística que atingiu a ideia de filme "Muito além do jardim" (1979), direção de Hal Ashby, roteirista Jerzy Kosinski, iniciou-se com o livro que inspirou o roteiro, ou melhor falando, o livro que deu origem a produção (aqui podemos sinalizar a ideia de intencionalidade por parte do autor)[22]: "Being There" (ou O Vidiota na tradução em língua portuguesa) de Jerzy Kosinski. No "Posfácio", Xico Sá sinaliza a importância de ser ler a obra /roteiro (1971) antes de ver o filme:

> O personagem de Being There, aqui traduzido para O vidiota, ganhou a pele de Peter Sellers, no filme Muito além do jardim, do diretor Hal Ashby, de 1979. Mas atenção: leia o livro antes de ver a fita, como é recomendável no caso de todas as adaptações. O Chance de Kosinski é uma criatura mais comovente pela sua irrealidade cotidiana, falta de manha e de astúcia; na figura de Sellers esse desamparo é menos importante, o protagonsita tem uma queda mais para a criancice que acompanha os passos do adulto[23].

Lembremos que os filmes dos anos 70 nos Estados Unidos estavam interessados em explorar a psicologia dos personagens, algo não dado atenção até aquele momento nas produções fílmicas em Hollywood. Já na virada para os anos 80, os filmes voltaram para a sua produção de entretenimento. Podemos indicar que o nosso filme está entre esses dois movimentos, o da busca pelo inconsciente do personagem (por isso a escolha do roteiro de

---

20 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota.* Trad. de José Geraldo Vieira. São Paulo: Martin Claret, 2015, p.104-105, 132-144, 735-774.

21 JOST, François. O autor nas suas obras. In: SERAFIM, José Francisco. *Autor e autoria no cinema e na televisão.* Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 11-31. AUMONT, Jacques. *As teorias dos cineastas.* Trad. de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 2004, p.7-14; AUMONT, Jacques. *A imagem.* Trad. Estela dos Santos Abreu e Cláudio C. Santoro. Campinas: Papirus, 1993, p. 13-16; AUMONT, Jacques. *Dicionário teórico e crítico de cinema.* Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. Campinas, SP: Papirus, 2003, p. 68-69. Ver também: BAZIN, André. *O Cinema.* Tradução de Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1991. BERNARDET, Jean-Claude. *O que é Cinema?* São Paulo: Brasiliense, 1981.

22 COMPAGNON, Antonie. O Autor. In: *O demônio da teoria:* literatura e senso comum. Belo Horizonte: UFMG, 1999, pp. 47-96.

23 SÁ, Xico. Posfácio. In: KOSINSKI, Jerzy. *O vidiota*. Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 105-106.

Kosinski) e do impulso da produção de entretenimento em grande escala (explicação do estilo de comédia escolhido)[24].

Jerzy Kosinski nasceu em Lodz (Polônia) em 1933 e mudou-se para os Estados Unidos em 1957 (naturalizou-se americano em 1965). Formado Mestre em História e Ciências Sociais pela Universidade de Lodz e com uma bolsa de estudos da Fundação Ford continuou suas pesquisas de pós-graduação na Academia Polonesa de Ciências (em Varsóvia) e na Universidade de Columbia em Nova York. Ganhador de prêmios internacionais na área de literatura, lançou cerca de dez livros, teve exposições de arte fotográfica elogiadas e foi ator. Viveu uma vida intensa e morreu (cometeu suicídio) em Nova York em 1991. A sua obra mais famosa foi "Being There" de 1971 da qual analisaremos algumas passagens para compará-las com o filme de 79. Podemos inferir que Kosinski trabalhou em seu subtexto literário com uma trama trágica cômica quixotesca, com um olhar inocente e dramático para a influencia de "O idiota" de Dostoieviski e dialogou com preocupações da presença vigilante midiática criticada por George Orwell.

Como Xico Sá aponta sobre a personagem central do livro/roteiro, Chance: "Um homem parado, que mimetiza o mundo vegetal e parece ter a propriedade de clorofilar-se, esverdear-se de tão ... comum, homem que se confunde com a paisagem"[25]. E que "não se trata de alienado comum, muito menos de um infeliz qualquer. A loucura, a doideira, é maior, são maiores. Até do que ele mesmo"[26]. A narrativa intrigante de Kosinski nos leva a um questionamento da realidade, pois Chance é único e mimetiza, como Sá aponta, apenas a natureza pura, não a dos homens em sociedade. Como Chance não conviveu em grupo e viveu

24 Verificar em: ANDRADE, Rosane. *Fotografia e antropologia:* olhares fora-dentro. São Paulo: Estação Liberdade, EDUC, 2002. ANDREW, James Dudely. *As principais teorias do cinema:* uma introdução. Tradução de Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. BUENO, André. A educação pela imagem & outras miragens. In: *Formas da crise: estudos de literatura, cultura e sociedade.* Rio de Janeiro: Graphia, 2002, pp. 15-39. BURCH, Noël. Temas de não-ficção. In: *Praxis do Cinema.* Trad. de Nuno Júdice e Cabral Martins. Lisboa: Editorial Estampa, 1973, p. 185-196. COSTA, Antonio. *Compreender o cinema.* Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Globo, 2003. FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain. Literatura e Cinema: intersecções. *Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea.* N. 37, p.13-26, 2011.

25 SÁ, Xico. Posfácio. In: KOSINSKI, Jerzy. *O vidiota.* Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 103. Nesse sentido segundo Bakhtin: "O autor se realiza e realiza o seu ponto de vista não só no narrador, no seu discurso e na sua linguagem (que, num grau mais ou menos elevado, são objetivos e evidenciados), mas também no objeto da narração, e também realiza o ponto de vista do narrador. Por trás do relato do narrador nós lemos um segundo, o relato do autor sobre o que narra o narrador, e, além disso, sobre o próprio narrador. Percebemos nitidamente cada momento da narração em dois planos: no plano do narrador, na sua perspectiva expressiva e semântico-objetal, e no plano do autor que fala de modo refratado nessa narração e através dela. Nós adivinhamos os acentos do autor que se encontram tanto no objeto da narração como nela própria e na representação do narrador, que se revela no seu processo. Não perceber esse segundo plano intencionalmente acentuado do autor significa não compreender a obra". BAKHTIN, Mikhail. O plurilinguismo no romance. In: *Questões de Literatura e de Estética:* a teoria do romance. São Paulo: Editora Unesp, 1998, pp.118-119.

26 SÁ, Xico. Posfácio. In: KOSINSKI, Jerzy. *O vidiota.* Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 104.

como jardineiro dentro da casa de seu patrão em absoluta ignorância (pois nem mesmo tinha documentos) seu referencial de "realidade" era a imagem produzida pela televisão. Ou seja, Chance tem por guia habitual os programas de televisão e a ideia maquiada de realidade. Quando se torna "Chauncey Gardiner" por um momento em falso ao responder o seu nome (Gardener entendido como o sobrenome Gardiner) para a Sra. Rand (a qual irá se apaixonar por ele por ser um homem misterioso e despertar nela mesma, não a partir da iniciativa dele, a valorização da mulher) que havia o envolvido num acidente, pôde se tornar um homem mimetizado inspirado pela televisão. Ao ponto de se envolver na trama e conhecer o Presidente dos Estados Unidos (será Richard Nixon?, que governou de 1969-1974, e que lutou contra uma forte inflação e vinte anos depois estava envolvido nos escândalos de corrupção de Watergate); veremos um ponto desse encontro na narrativa:

> [Presidente] – E o senhor, Sr. Gardiner, que acha desta fase ruim no mundo das finanças?
> Chance se encolheu. Sentiu as raízes dos seus pensamentos serem subitamente arrancadas da terra úmida e impelidas, todas emaranhadas, para uma atmosfera hostil. Fitou o tapete. Finalmente, falou:
> [Chance] – Num jardim há a estação do cultivo. Há a primavera e o verão, mas também o outono e o inverno. E depois, de novo a primavera e o verão. Enquanto as raízes não forem arrancadas, está tudo bem e terminará bem[27].

A resposta de Chance foi vista pelos personagens da trama como o uso de uma "filosofia prática", porém nós os leitores/expectadores sabemos que era uma resposta sobre o referencial de mundo único que ele possuía. Na obra isso aparece com tom angustiante, dramático...enquanto no filme é usado como cena cômica apenas. Conforme Kosinski indica: "Chance não poderia imaginar as implicações do seu aparecimento na TV. Desejava se ver reduzido ao tamanho da tela; desejava se tornar uma imagem, residir no interior do aparelho"[28]. Ora, Chance (uma personagem) gostaria de ser um "outro" no interior do resultado da indústria televisiva. Não teria como Chance mimetizar a "realidade da sociedade", mas o resultado desejado por ela apenas... Não o real, apenas o imaginário do social[29]. É por ele que Chance é fascinado.

Em outro momento Chance "sente" fazer parte da máquina televisiva, sem presença do real mas com a ficção em produção ativa, num sentido de "1984" de George Orwell, onde tudo é controlado pela mídia. Assim verificamos nessa reflexão de Chance:

---

27 KOSINSKI, Jerzy. *O vidiota.* Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 44.
28 KOSINSKI, Jerzy. *O vidiota.* Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 49.
29 BHABHA, Homi K. Interrogando a identidade. Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial. *O local da cultura.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, pp.70-104.

> Chance ligou a TV. Ficou imaginando se alguém se modificava antes ou depois de aparecer na tela. E ele, se modificaria para sempre ou apenas durante o tempo em que aparecesse? Terminado o programa, que parte de si mesmo ficaria para trás? Será que depois do programa haveria dois Chances, um que assistia TV e outro que aparecia na tela?[30].

Em um momento mais a frente o personagem de Chance passivamente assiste ao descobrimento de si da Sra. Rand, mas ela acredita ser ele o agente da transformação. Mas Chance apenas é um simulacro de desejos e que passivamente vê a Sra. Rand (Elizabeth Eve) desabrochar-se sexualmente. O autor Kosinski demonstra a sua sensibilidade com o feminino quando compara com a passividade do masculino representado por Chance. Acompanhamos o seguinte trecho:

> [Sra. Rand/EE] – Meu querido ... você desencadeia as minhas necessidades: o desejo flui de dentro de mim, e quando você me olha, a minha paixão o dissolve. Você me liberta. Eu me revelo a mim mesma, me esgoto e me purifico[31].

Na produção fílmica as três passagens acima são resolvidas de formas diferentes. 1) No caso do encontro com o Presidente na obra escrita há um encantamento deste por Chance com sua filosofia das estações enquanto que no filme há uma certa desconfiança – acima do encantamento – do Presidente pelo protagonista. Lembremos que há o encantamento do político russo também pelo personagem de Chance (no obra ele pergunta se Chance também gosta de Dostoiévski – referência direta à obra "O idiota" do autor, mas foi um ato retirado no filme, uma pena...). Esse encontro de Chance com o Presidente é fundamental no enredo do livro, uma pena a obra fílmica não ter explorado mais esse encantamento. Diga-se de passagem que o filme apenas em alguns momentos lembra o ritmo da narrativa escrita que é mais profunda e sensível. 2) No segundo momento de Sellers na televisão também difere da obra, enquanto na obra sentimos a inserção de Chance no mundo que ele tanto dedica atenção, no filme por sua vez, apenas apresenta-se uma passagem do personagem, sem muita dedicação ao caso. Esse momento é fundamental no livro, já que é a hora de Chance mergulhar no mundo que ama e conhece, o da ficção. Por isso o filme tenta adaptar esse sentido, por exemplo, quando é entoada a música com referência ao filme de Stanley Kubrick "2001 - Uma odisséia no Espaço" (do ano icônico de 1968), é a saída estratégica e representacional de

30 KOSINSKI, Jerzy. *O vidiota.* Trad.de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 49.
31 KOSINSKI, Jerzy. *O vidiota.* Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 87.

Chance de seu mundo para a vida em sociedade da qual ele desconhece (literalmente um outro mundo). Mas no filme não é aprofundado esse choque realidade/ficção como no livro/roteiro. 3) Na terceira passagem, o encontro entre Chance e Eve, no filme ele é totalmente levado pela comédia fílmica, enquanto que na obra literária é de extrema sensibilidade pelo direito feminino; no filme, Eve parece até estúpida em sua ação sensual, enquanto que na literatura ela aparece como figura a ser exaltada da liberdade sexual. Enfim, há duas produções, a literária (mais profunda e ligada a uma ideia original de Kosinski) e uma segunda a cinematográfica (com o objetivo da divulgação dessa ideia e um elogio reinterpretado pela direção, roteiristas, atores e agentes patrocinadores). Ambas as produções são válidas e representam bem o início e fim de uma década, a dos anos 70 nos Estados Unidos, uma época de questionamentos políticos e do impulso de uma cultura de massa da televisão que logo se transformaria no que nós somos hoje, uma cultura conectada via agora pela internet. Por isso somos tão próximos de Chance nesse aspecto da dedicação de muito de nosso tempo ao contato virtual e não real. Afinal, o que é mais importante: a paz da sabedoria das pequenas coisas da vida ou a ignorância sobre o que consideramos irrelevante?

Pois bem, Kosinski se utiliza de uma técnica de análise mimética baseada na realidade conforme já apontado por Auerbach (a literatura como resultado do olhar sobre a realidade) e Ricoeur (em que a ação mimética é a própria vida), mas avança e problematiza a ficção e a realidade quando coloca o personagem central da trama optando pela ficção num final trágico. Ao mesmo tempo quixotesco a narrativa – que também lembra a do louco Príncipe Míchkin dentro da busca existencialista de Dostoiévski – faz uma reflexão crítica ao nosso comportamento humano de sempre buscar um ideal de vida fora do real, ou seja, no âmbito da livre expressão da ficção[32]. Por isso, cabe ao historiador, como fora também Kosinski, num sentido haydeano de poetizar a narrativa do historiador; assim analisar os fatos da realidade e problematizá-los como apontou Barros, seja através de uma narrativa de estilo histórica e/ou literário.

[32] Verificar em: FRÉMAUX, Thierry. *Autocromos:* Lumière, o tempo da cor. Trad. de Haci Maria Longhi Farina. Curitiba: Museu Oscar Niemeyer, 2009.GEADA, Eduardo. *O cinema espetáculo.* Lisboa: Edições 70, 1987. KAMINSKI, Rosane. *Poética da angústia: história e ficção no cinema de Sylvio Back – anos de 1960-70.* Tese de Doutorado em História. Curitiba: PPGHIS UFPR, 2008. KELLNER, Douglas. *A Cultura da mídia* - estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Trad. de Ivone C. B. Bauru, SP: EDUSC, 2001.MACEDO, José Rivair; MONGELLI, L. M. (Organizadores). *A Idade Média no Cinema.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. XAVIER, Ismail. *A Experiência do cinema:* antologia. Rio de Janeiro: Edições Graal: Embrafilme, 1983. ABRUZZESE, Alberto. Cinema e romance: do visível ao sensível. In: MORETTI, Franco (org.). *A cultura do romance.* São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.919-948. Vide Abruzzese, lembrando a ideia de reprodutibilidade técnica de W. Benjamin: "O cinema foi a tecnologia criada pelo mercado para poder atender externamente aos processos mentais dos indivíduos" (p.932).

# RESENHAS

# RESENHA

## LEÃO, Ângela Vaz (Org.). *Cantigas Autobiográficas de Afonso X, o Sábio.* Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2016, 248p.

**Alex Rogério Silva** *
Mestrando em História
UNESP / Franca

● **Enviado em: 02/07/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

Nos séculos XII e XIII, floresceu na Europa o culto mariano, que ficou marcado por inúmeras manifestações artísticas e devocionais a figura de Maria, Mãe de Jesus. No tocante a arquitetura, o nome de Maria apareceu ligado à construção de grandes igrejas e catedrais como a Notre Dame de Paris, Notre Dame de Chartres, etc. Na literatura, foram escritas hagiografias, com diversos tipos de milagres realizados em diversas localidades até então conhecidas, bem como escritos com o intuito de celebrar as virtudes da Virgem Maria. No mesmo período desenvolveu-se uma poesia de caráter religioso que remontavam as cortes trovadorescas e que tinham por objetivo cantar louvores. Segundo Viviane Cunha, "Os temas mais constantes dessa poesia são o louvor à Virgem Maria, a quem são dirigidos expressivos elogios, e as narrativas de milagres, nos quais Ela é a mediadora entre Deus e os homens."[1]

Neste momento passaram a figurar três poetas/trovadores da Virgem: Gautier de Coincy que compôs a obra *Les miracles de Nostre Dame*; Gonzalo de Berceo que organizou a obra *Milagros de Nuestra Señora* e D. Afonso X, Rei de Leão e Castela que empreendeu o projeto intitulado *Cantigas de Santa Maria,* obra esta que vamos tratar.

As *Cantigas de Santa Maria* são um conjunto formado por aproximadamente 420 cantigas escritas em verso em que é aplicada a métrica do zéjel[2], na qual são compostas de

---

* Mestrando em História e Cultura Social pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais (FCHS) da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP/Franca) e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

1 CUNHA, Viviane. Prefácio. In.: LEÃO, Ângela Vaz. *Cantigas de Afonso X a Santa Maria (antologia, tradução e comentários).* Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2011, p. 17.

2 *Zéjel* é um tipo de composição poética medieval de origem moçárabe, ou hispano-muçulmana, teria sido criado por Mucáddam ben Muáfa, el Cabri, um poeta andaluz, natural de Cabra, região de Córdoba, entre o final do século IX e o início do século X. Compõe-se o *zéjel*, na sua forma canônica, dos seguintes elementos: a) Um refrão ou estribilho que, na maioria dos casos, é um dístico monorrimo e que, como é típico do refrão, se repete após cada estrofe; b) Um número variável de quadras, cujos três primeiros

narrativas de milagres e composições que louvam a Virgem. Dentre as cantigas de milagre, em algumas delas são elencados episódios na qual o rei ou membros de seu círculo de relações são agraciados com alguma intervenção de Santa Maria.

São estas cantigas que Ângela Vaz Leão e seus alunos integrantes do Grupo de Pesquisa *Cantingueiros*[3] *de Santa Maria* na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais se debruçaram, e em dezembro de 2016 publicaram a antologia intitulada *Cantigas autobiográficas de Afonso X, o sábio* pela editora PUC Minas.

A obra, organizada por Ângela Vaz Leão, teve a colaboração de Carolina Antunes, Fransmarina Lourenço Assunção, Heloísa Guaracy Machado, Keyla Luciene Marques Quintas, Maria Cristina B. Marinho Baracat, Meire Mara Coelho Nogueira e Renato Cardoso Corgosinho e constitui na publicação, tradução e análise de 34 poemas

> [...] que revelam episódios da vida de D. Afonso X ou de alguém quer de sua família quer de seu convívio, com: seu pai D. Fernando III, o Santo; sua mãe D. Beatriz de Suábia; seu irmão caçula D. Manuel; sua filha Berenguela, monja cisterciense em Burgos; e seus servidores encarregados da caça e pesca, portanto ligados à mesa da família.[4]

As primeiras páginas já impressionam o leitor devido a reprodução de 5 páginas iluminadas do "Códice E" das Cantigas de Santa Maria pertencente à Biblioteca do Escorial, que é conhecido como "códice rico", devido as numerosas iluminuras e que contém 200 cantigas das 420 que compõem o conjunto de cantigas afonsinas.[5]

A introdução, escrita por Ângela Vaz Leão relata o trabalho desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa *Cantingueiros de Santa Maria* na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, sob sua orientação, bem como sobre as teses e dissertações com temas relacionados as Cantigas de Santa Maria que já foram defendidas na instituição, além disso, cita outras obras da mesma temática publicados anteriormente pela autora. Em seguida, Ângela Vaz Leão explica a estrutura do estudo das cantigas nesta publicação, na qual foi dividida em três

---

versos rimam entre si, mudando as rimas de estrofe para estrofe, e cujo quarto verso repete a rima do refrão. LEÃO, Ângela Vaz. Op. Cit., 2011, p. 27-28.

3 *Cantingueiros* – a palavra *cantingueiro* é um neologismo ainda não registrado (pelo menos em 2016), em nenhum dos dicionários de língua portuguesa. Encontram-se os verbetes *cantor* e *cantador*, derivados de *canto*, mas não *cantingueiro*, derivado de *cantiga*. O neologismo, segundo cremos, foi criado nos Estados Unidos, no seio de um grupo de *scholars* que vêm publicando suas pesquisas sobre as Cantigas de Santa Maria, em excelentes trabalhos, hoje conhecidos em todo o mundo. Para divulga-los, esse grupo criou também uma revista monográfica, o *Bulletin of the Cantingueiros de Santa Maria*, cujo primeiro número se publicou no outono de 1987. LEÃO, Ângela Vaz (Org.). *Cantigas Autobiográficas de Afonso X, o Sábio*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2016, p. 10 (nota de rodapé).

4 _____. Op. Cit., 2016, p. 11.

5 LEÃO, Ângela Vaz. *Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio. Aspectos culturais e literários.* São Paulo: Veredas & Cenários, 2007, p. 29,30.

partes: a primeira delas com relação ao texto em galego-português, em foi feito a transcrição no original, dividindo em estrofes e em seguida a tradução em prosa para o português contemporâneo no mesmo estilo, fragmentado, de modo a facilitar o entendimento por parte do leitor; em seguida são tecidas notas explicativas no tocante ao texto de forma a elencar as especificidades do poema em questão, sejam de caráter linguístico, literário, geográfico ou histórico; e a terceira parte consiste na tradução integral em prosa do poema de forma a fornecer ao leitor uma ideia total do poema.

Segundo Ângela Vaz Leão:

> Essa metodologia, que parece repetitiva, teve por finalidade atender a necessidades diferentes, de diferentes leitores. Por exemplo: alguém poderá optar pela leitura segmentada da cantiga, somente em galego-português; outro optará pela leitura da tradução portuguesa, igualmente fragmentada, comparando-a com o original; outro, não interessado na parte filológica, poderá limitar-se à leitura da tradução integral da cantiga.[6]

Em seguida é apresentada uma breve biografia de D. Afonso X, Rei de Leão e Castela, escrita pela Prof. Dra. Heloísa Guaracy Machado, professora do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, e também integrante do Grupo de Pesquisa *Cantingueiros de Santa Maria*. A biografia composta de 11 páginas fornece ao leitor iniciante ou mesmo experiente, um panorama consistente sobre a vida do Rei Sábio, seu apreço pelo conhecimento, pela cultura e suas dificuldades para governar, bem como mostra quais cantigas relatam determinados episódios da vida de D. Afonso X o que pode levar ao leitor a comparações da biografia apresentada com os poemas afonsinos.

Posteriormente são apresentadas as cantigas autobiográficas de D. Afonso X, e a análise linguística, de aspectos literários e históricos, a saber: Prólogo B, Cantiga 18, 97, 122, 142, 169, 209, 215, 221, 235, 243, 256, 257, 276, 279, 292, 295, 297, 299, 321, 324, 328, 345, 348, 349=387, 354, 361, 366, 367, 376, 377, 382, 386 e 401. A análise é riquíssima e demonstra o profundo conhecimento dos autores no processo de tradução, bem como nos aspectos literários e históricos que permeiam a obra e a vida do Rei Sábio.

É apresentado também 3 anexos: a árvore genealógica da família de D. Afonso X, e dois mapas da Península Ibérica: um deles mostra os reinos medievais que formariam posteriormente a Espanha, e o segundo, a Península Ibérica no final do século XIII, onde os reinos cristãos reconquistaram grande parte dos territórios que tinham sido invadidos pelos

[6] _____. Op. Cit., 2016, p. 12.

mouros, exceto Granada, e nesse movimento de Reconquista D. Afonso X teve um papel importante para esta reconfiguração geográfica.

Na conclusão do livro, Ângela Vaz Leão enfatiza o compromisso intelectual do Rei Sábio se dedicando a vários tipos de saberes que iam da História, passando pelo Direito Civil, chegando aos jogos e entretenimentos.[7] Além disso, ela dedica esta obra,

> [...] à apreciação de aspectos dessas cantigas, e um convite a todos aqueles que almejam o conhecimento e buscam, na leitura desses poemas, aprofundar temas atuais em torno da fé, do poder, das relações sociais, e, sobretudo, da natureza humana – tudo isso relacionado com a figura de D. Afonso X, a quem, não por acaso, a História atribuiu o epíteto de Sábio.[8]

Caminhando para o final, constatamos que este foi um trabalho de fôlego empreendido pelos alunos do Grupo de Pesquisa *Cantingueiros de Santa Maria*, coordenados pela Prof. Ângela Vaz Leão e que nos brinda com uma publicação que nos faz refletir acerca da vida de um rei na Idade Média ibérica, suas relações sociais, a fé deste rei, suas angústias, mas também sua sede pelo conhecimento e pela cultura, em um mundo onde as guerras tomavam grande parte do tempo dos governantes. Tendo isso em vista, esta obra se apresenta como uma inestimável referência àqueles que se interessam pela temática das Cantigas de Santa Maria e também sobre a vida do rei D. Afonso X, o Sábio. Nesse sentido, esta obra desafia o especialista mais rigoroso a encontrar algum demérito.

7 LEÃO, Ângela Vaz (Org.). Op. Cit., 2016, p. 227, 228.
8 IBDEM, p. 228.

# RESENHA

## SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013, 320p.

**Thiago Henrique Sampaio**[*]
Mestrando em História
UNESP / Assis

● **Enviado em: 15/10/2017**
● **Aprovado em: 22/12/2017**

Ao acompanharmos o panorama de conflitos religiosos existentes no continente africano, vemos essas disputas como resultado da descolonização, mas esquecemos que esses problemas estavam postos desde o colonialismo de Oitocentos. A obra *Fé, guerra e escravidão* é fruto dessa indagação.

A obra escrita por Patrícia Teixeira Santos, professora de História da África da UNIFESP, é resultado de sua tese de doutoramento realizada na Universidade Federal Fluminense (UFF), entre os anos de 2001 e 2005, com acréscimos de dados e informações desenvolvidos pela historiadora ao longo de suas pesquisas nos últimos anos. O livro é dividido em quatro capítulos e conclusão.

O escrito conta com orelha de livro feita por Jaime Rodrigues (UNIFESP), apresentação de Lorenzo Macagno (UFPR), prefácio de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (UFF) e contracapa de Krishna Mendes Monteiro, diplomata que serviu na Embaixada do Brasil no Sudão. Eles defendem a importância impar da obra para a estimulação das pesquisas na área

[*] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Faculdade de Ciências e Letras (UNESP/Assis), graduado em História (2011-2014) e graduando em Letras (2015) pela mesma instituição. Desenvolveu pesquisa de Iniciação Científica com Bolsa FAPESP sob orientação do Dr. Paulo Cesar Gonçalves, na área de História Contemporânea, História Econômica e História da África, onde trabalhei o projeto "A política colonial portuguesa e a ocupação de Moçambique (1890 – 1910";. Atualmente estou desenvolvendo o seguinte projeto em nível de mestrado: "Portugal em África: continuidade e rupturas na colonização de Moçambique (1875 - 1926)". Sou membro do Núcleo de História Econômica da Faculdade de Ciências e Letras (UNESP/Assis) e faço parte dos grupos de pesquisas Religiões e Trajetórias das Experiências Missionárias em África: Arquivos, Acervos e Pesquisas sediado na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (UNIFESP), Núcleo de História da África Contemporânea (UNIFESP) e Economia e Política dos Impérios Ibéricos (sécs. XV-XX) da Cátedra Jaime Cortesão (FFLCH/USP). Faço parte da equipe gestora do GT Estadual de História da África (ANPUH/SP), nos anos de 2016-2018, exercendo a função de Segundo Secretário. Trabalho com os temas de colonialismo, imperialismo, neocolonialismo, discurso político e colonial.

de Estudos Africanos pois envolve relatos e cartas de missionários que atuaram no contexto; busca reflexões originais e instigantes sobre escravidão, messianismo e colonialismo; e incentiva outros autores a escrever na língua portuguesa sobre as múltiplas espacialidades e temporalidades da África.

Em sua introdução, a autora esclarece seus objetos que são analisar as visões construídas sobre o Estado Islâmico criado no Sudão, a Mahdiyya (1881-1899), e as orientações missionários da Igreja na África.

No primeiro capítulo, *Terra de Riqueza e Disputas: o Sudão no século XIX*, foi apresentada a situação política e religiosa do Sudão, após a conquista egípcia (1840), mostrando um "subimperialismo" existente nesta relação.

A ação do Egito fez a intelectualidade do país criar um discurso nacionalista buscando as diferenças existentes entre sudaneses e egípcios do ponto de vista "racial". Foi empregada ao longo da conquista egípcia no território uma agricultura de larga escala na qual trabalharam mão de obra de diferentes partes e escravos.

O islamismo era outra religião presente nas regiões meridionais no Sudão. Havia práticas sufistas que eram entraves para os conquistadores e missionários no território sudanês. Os missionários católicos buscaram reorganizar estratégias e construção de colônias antiescravistas frente aos faqih[1] que atuavam no interior buscando uma reestruturação social e econômica dos povos da localidade.

No capítulo seguinte, *Missionários, cristãos do Sudão e muçulmanos: fascínio, disputa e a conquista espiritual da África*, a historiadora apresentou o sentido martirológico exaltado nos escritos sobre os Missionários Combonianos do Coração de Jesus (MCCJ) que atuaram no Sudão durante a Mahdiyya.

Os religiosos acreditavam em uma continuidade histórica das missões desde os anos de 1840 à 1880 que buscavam alternativas de evangelização que envolvessem populações islâmicas e animistas dos territórios sudaneses.

Na década de 1880, ocorreu um movimento interno na Igreja para o desenvolvimento de melhores mecanismos de uma ação catolicista em povos não europeus. Assim, criasse uma perspectiva de criação de cleros nativos e de Igrejas locais profundamente ligadas aos processos missionários. Entretanto, o mahdi e seu Estado Islâmico mudou completamente os rumos das missões no território do Sudão. O mahdi seria um profeta, segundo a escatologia islâmica, que viria antes da chegada do juízo final.

[1] Um especialista no direito islâmico.

Em seu terceiro capítulo, *Missionários e Muçulmanos no Estado Mahdista*, a pesquisadora analisou a complexa relação entre cristãos e islâmicos dentro do Sudão Mahdista e a historiografia sobre esse fato.

Muhammad Almad, o mahdi, foi apresentado, ao longo da historiografia tradicional, como um devoto ressentido da dominação europeia no Sudão e contrário as inovações trazidas pelo Ocidente a África. A Mahdiyya, movimento liderado por ele, foi um grande processo de deslocamentos populacionais em sua órbita de influência para a criação de um primeiro Estado muçulmano.

A historiografia vê a intervenção inglesa em final de Oitocentos, como um processo de salvação dos missionários que atuavam nas localidades e a ineficácia da administração egípcia sobre o Sudão. Desta forma, a Mahdiyya foi ligada ao processo de más gestões egípcias no território sudanês e a "complacência" britânica marcaram a produção histórica até a década de 1960.

Nos anos de 1960, com a abertura de arquivos no Egito e Sudão, como cartas do mahdi deram novas percepções sobre a Mahdiyya. Em 1954, com a independência do Sudão e os diversos conflitos entre sul e norte passaram a influenciar nas interpretações que os pesquisadores tiveram deste movimento.

A relação entre os cristãos e muçulmanos é elencado ao longo do capítulo, buscando tratar a disciplinarização dos corpos empregadas pelas políticas islâmicas na localidade para os judeus, negros e cristãos convertidos. Ocorreram intervenções nos costumes, hábitos de comportamento e incentivos ao trabalho para as populações que não a realizavam.

Os missionários traduziram notícias que vinham da Europa e correspondência ao mahdi, explicando as reações sobre o movimento no continente europeu. Em 1885, com a morte do líder religioso, lutas internas no Estado Mahdista se iniciam e o tratamento com os religiosos se altera.

No último capítulo, *A reorientação missionária e o confronto com os mahdistas: crise e reestruturação*, Patrícia Santos analisa o aprisionamento dos missionários, as transformações do projeto cristão em África e o fim do Estado Mahdista.

Em 1898, com o declínio da Mahdiyya e a dominação britânica sobre o território sudanês, fizeram com que a Igreja desempenhasse um papel de mediação entre o público europeu e a experiência histórica vivida no período mahdista.

Entretanto, a Mahdiyya deixou um legado político ao Sudão, suas estruturas foram a base para a colonização e administração da localidade. Na década de 1950, a historiografia

começou a analisar a Mahdiyya como o primeiro grande movimento de libertação nacional em África.

Em suas considerações finais, Patrícia Santos entende que o Sudão foi um espaço de construção das relações entre cristãos e muçulmanos durantes as décadas de 1840 a 1890. Além disso, o Estado Mahdista é visto como algo singular, pela imposição de controle de corpos a sua população.

Com uma escrita agradável e uma análise única, Patrícia Santos na obra *Fé, Guerra e Escravidão* faz o leitor refletir sobre as possibilidades de contatos religiosos existente no continente africano, mostrando relações complexas e heterogêneas, usando o Sudão como objeto de estudo.

# 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, 200 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