REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Concílios e cristianismos. Mobilidades, sacralidades e religiosidade na Antiguidade e na Idade Média.

APRESENTAÇÃO DE DOSSIÊ.

Vivemos um momento histórico essencial, onde o confronto e o conflito são a tônica das relações políticos, sejam externas, sejam internas. Uma dinâmica que certamente passou-se em outros momentos da história. Razão que acabou levando o *Núcleo de Estudos Mediterrânicos*, em parceria com o Departamento de História da Universidade Federal do Paraná e o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, a organizar o seminário *Concílios e cristianismos. Mobilidades, sacralidades e religiosidade na Antiguidade e na Idade Média*, que ocorreu em outubro de 2025, nas dependências da Universidade Federal do Paraná. Alguns dos textos incialmente apresentados naquela ocasião foram aprimorados e remetidos para esta chamada, tendo passado pelos critérios de avaliação científica da *Revista Diálogos Mediterrânicos*, embora estudos inéditos – que não participaram daquele seminário – tenham sido remetidos e aqui estão presentes.

Um dos principais argumentos, tanto do seminário como do Dossiê, está relacionado a efeméride dos 1.700 anos do Concílio de Niceia. Realizado em 325, durante o reinado de Constantino (306 – 337), a reunião conciliar foi um marco nas discussões teológicas e ideológicas sobre a natureza de Cristo que tinham impacto direto nos princípios do poder político imperial romano que, posteriormente, estendeu-se por toda a Antiguidade Tardia e Idade Média. Em nosso Dossiê, dois estudos centram sua atenção sobre o Concílio de Niceia, trazendo como eixo central os debates à volta da questão ariana e o estabelecimento do princípio trinitário. Temos, também, estudos que tem como premissa o confronto entre o credo de Niceia e o arianismo, tanto no oriente romano e em particular em Antioquia, como o ocidente pós-romano, no século VI, onde a fuga política foi o mecanismo utilizado para escapar da fúria régia no reino hispano-visigodo de Toledo

pouco antes da conversão ao cristianismo de Niceia. Além destes, temos um artigo interessante sobre a expansão do cristianismo em terras da *Britania*, particularmente através da propaganda política levada a cabo pelo denominado "período alfredianos". O Dossiê encerra-se com um artigo interessante sobre o culto as relíquias cristãs católicas vinculadas ao Apóstolo Tiago e ao conhecido como caminho de Santiago de Compostela, texto que apresenta a ideia da mobilidade do sagrado na Idade Média ocidental.

Compõe a seção de artigos livres dois textos igualmente interessantes e de temáticas inéditas: um que trata da circulação do conhecimento dos preceitos islâmicos entre aquela que é definida como a "linhagem de eruditos" em Garb – al – Andalus entre os séculos IX e X; enquanto o segundo é um estudo oferecido por um dos mais renomados medievalistas brasileiros, modelo de historiador para várias gerações, que nos oferece uma análise densa e rica sobre Roger Bacon e as suas perspectivas sobre a escatologia em pleno século XIII.

Ademais, a revista conta, também, com duas resenhas de estudos que tratam da violência no mundo antigo e sobre a Reconquista, com todos os debates existentes sobre estes conceitos essenciais à história.

Dessa forma, com a qualidade dos textos aqui publicados, esperamos contribuir ao desenvolvimento de novas pesquisas, novas propostas de estudos que sempre serão muito bem-vindas e avaliadas pela *Revista Diálogos Mediterrânicos*. Boa leitura!!

Editoria – *Revista Diálogos Mediterrânicos*

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Christendom at the Crossroads: *The Council of Nicaea (325 CE), Arianism, and the Mediterranean History of Monotheism.*

A Cristandade na Encruzilhada: *O Concílio de Niceia (325 d.C.), o Arianismo e a História Mediterrânica do Monoteísmo.*

Habib Badawi[1]

Resumo: Este artigo examina o Concílio de Nicéia (325 d.C.) não apenas como um evento eclesiástico interno ao cristianismo, mas como um momento fundamental na história mais ampla do monoteísmo mediterrânico. Situado no dossiê 'Concílios e Cristianismos. Mobilidades, Religiosidades e Espiritualidade na Antiguidade e na Idade Média', o estudo olha ao passado helenístico — através das controvérsias de Tertuliano (c. 160-220 d.C.) e Orígenes (c. 185-253 d.C.) — e ao futuro medieval, através dos reinos arianos germânicos. Analisa a cristologia subordinacionista de Ário de Cirene, cuja insistência em que Jesus era uma criatura e mensageiro de Deus o situou na encruzilhada de tradições radicalmente monoteístas que anteciparam o ambiente teológico do Islã. Através de quatro enquadramentos analíticos — teologia histórica, teologia política, história social dos reinos arianos germânicos e estudo comparativo do monoteísmo —, o artigo argumenta que a supressão do arianismo em Nicéia dispersou o monoteísmo subordinacionista pelo Mediterrâneo através dos reinos visigótico, ostrogótico e vândalo, criando condições religiosas e sociais que facilitaram a recepção do Islã no Norte de África, na Península Ibérica e no Levante.

Palavras-chave: Arianismo; Cristologia; Concílio de Nicéia; Reinos Germânicos; Monoteísmo Mediterrânico.

Abstract: This article examines the Council of Nicaea (325 CE) not merely as an internal Christian ecclesiastical event but as a pivotal moment in the broader Mediterranean history of monotheism. Situated within the dossier 'Councils and Christianisms. Mobilities, Religiosities and Spirituality in Antiquity and the Middle Ages', the study looks to the Hellenistic past — through the Christological controversies of Tertullian (c. 160-220 CE) and Origen (c. 185-253 CE) — and to the medieval future, through the Germanic Arian kingdoms. It analyzes the subordinationist Christology of Arius of Cyrene, whose insistence that Jesus was a created servant and messenger of God placed him at the intersection of radical monotheistic traditions that later shaped the theological environment in which Islam emerged. Drawing on four analytical frameworks — historical theology, political theology, the social history of the Germanic Arian kingdoms, and comparative monotheism — the article argues that the suppression of Arianism at Nicaea dispersed subordinationist monotheism across the Mediterranean through the Visigothic, Ostrogothic, and Vandal kingdoms, creating social and religious conditions that facilitated the reception of Islam in North Africa, the Iberian Peninsula, and the Levant.

[1] Assistant professor at the Lebanese University.

Keywords: Arianism; Christology; Council of Nicaea; Germanic Kingdoms; Mediterranean Monotheism.

Introduction.

In 2025, the 1,700th anniversary of the Council of Nicaea has prompted renewed commemoration across the Christian world. Convened by Emperor Constantine I at the city of Nicaea in Bithynia (modern İznik, Turkey) in 325 CE, this first ecumenical council of the Christian Church sought to resolve the most volatile doctrinal controversy of the fourth century: the dispute surrounding the Alexandrian priest Arius of Cyrene (c. 256-336 CE), whose subordinationist Christology (the view that the Son is ontologically derived from and inferior to the Father) held that Jesus was a created being — the Word and Messenger of God — but emphatically not co-eternal with the Father.[2]

The present study approaches the Council of Nicaea from the historiographical perspective invited by this dossier: examining it against both its Hellenistic past and its medieval future and attending to the multiplicity of Christological interpretations that characterize Mediterranean Christianity in East and West from the third century through the Middle Ages. Before Nicaea, the theological controversies associated with Tertullian of Carthage (c. 160-220 CE) and Origen of Alexandria (c. 185-253 CE) had generated the conceptual vocabulary within which the Arian controversy was later conducted. After Nicaea, the suppression of Arianism dispersed subordinationist monotheism across the Mediterranean in forms that shaped the religious landscape of late antiquity and the early medieval period — most consequentially through the Germanic Arian kingdoms of the fifth and sixth centuries and, ultimately, through structural theological affinities that facilitated the reception of Islam in regions with deep Arian traditions.

The argument developed here draws on four intersecting analytical frameworks: historical theology (Hanson, Ayres), political theology (Peterson, Hollerich), the social history of the Germanic Arian kingdoms (Wolfram, Goffart, Heather, Berndt and Steinacher), and the comparative history of monotheism (Tannous, Griffith, Khalidi). Together, these frameworks support a reading of the Council of Nicaea as a decisive but unstable political intervention in a long, complex, and ultimately unresolved controversy

[2] HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*. Edinburgh: T&T Clark, 1988; AYRES, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

— a controversy whose Mediterranean dimensions extended far beyond the episcopal assembly that formally decided it.

The Pre-Nicene Theological Inheritance: Tertullian, Origen, and the Christological Question.

To understand the controversy that erupted at Nicaea, it is necessary to situate it within the longer trajectory of second- and third-century Christian theological debate. Two figures are indispensable to this prehistory: Tertullian of Carthage and Origen of Alexandria, whose formulations generated the conceptual tensions that Arius would later exploit and that the Council of Nicaea would seek — incompletely — to resolve.

Tertullian (c. 160-220 CE), writing in Latin from Roman North Africa, was the first Christian theologian to deploy the term *trinitas* to describe the relationship between Father, Son, and Holy Spirit. His polemic against Praxeas — a modalist who denied any real distinction between the divine persons — established the vocabulary of substance (*substantia*) and person (*persona*) that would underpin later Trinitarian theology.[3] Yet Tertullian's own formulation contained unresolved tensions: his insistence that the Son was 'of one substance' with the Father coexisted with language implying a degree of subordination, reflecting the persistent difficulty of reconciling strict monotheism with the veneration of Christ. These tensions, unresolved, passed to succeeding generations as the theological inheritance within which Arius would work.

Origen of Alexandria (c. 185-253 CE) systematized early Christian theology on a grander scale and introduced distinctions that proved even more consequential for the Arian controversy. In his *De Principiis*, Origen developed a theology of the Logos as a distinct divine being eternally generated by the Father — yet subordinate to the Father in an ordered hierarchy of divinity. The Son, for Origen, was 'God' (*theos*) but not 'the God' (*ho theos*); a 'second God' (*deuteros theos*). This Origenian subordinationism became the immediate theological background against which Arius developed his own, more radical, position.[4]

[3] TERTULLIAN. *Adversus Praxean*, c. 213 CE. For analysis, see KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 5th ed. London: A&C Black, 1977, pp. 111-115.

[4] ORIGEN. *De Principiis*, c. 225 CE; see HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 52-67.

The multiplicity of Christological interpretations that characterize Mediterranean Christianity in this period is thus rooted in these pre-Nicene debates. Tertullian's vocabulary and Origen's subordinationist framework represent not deviations from an established orthodoxy but contributions to a fluid theological conversation in which no consensus yet existed.[5] It was within this environment of productive theological plurality that Arius of Cyrene developed the position that would bear his name.

Arius of Cyrene and the Emergence of Subordinationist Christology.

Arius was a North African and Mediterranean intellectual whose biography challenges the Eurocentrism of much early Church historiography.[6] Born around 256 CE in Cyrene — the Libyan city of Eratosthenes and the Cyrenaic philosophical school — Arius pursued his theological education in Antioch under Lucianus, a theologian later martyred for his faith and known for marked subordinationist tendencies, before serving as a presbyter in Alexandria.

Arius's central theological claim was deceptively simple, formulated in the phrase *ēn pote hote ouk ēn*: 'there was a time when [the Son] was not.'[7] Drawing on scriptural passages describing Christ as the 'firstborn of all creation' (Colossians 1:15) and the 'beginning of God's creation' (Revelation 3:14), Arius insisted that the Son was a created being — however exalted — whose existence was contingent upon the will of the Father. Jesus was the Word (*Logos*) and Spirit of God, but not God himself. The Father alone was eternal, unbegotten, and transcendent; the Son was the first and greatest of creatures.

This position found widespread resonance. Arius was, by all accounts, an effective communicator, capable of expressing complex theological positions in popular hymns and accessible language that circulated in the markets and public squares of Alexandria and beyond. His alliance with Eusebius of Nicomedia, one of the most influential bishops of the eastern Empire, gave the movement powerful ecclesiastical patronage. When Bishop Alexandros of Alexandria moved to suppress Arius around 318 CE, the controversy rapidly escaped the boundaries of Egypt, and the doctrinal dispute became

[5] AYRES, Lewis. *Nicaea and Its Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 20-30.

[6] HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 3-18; AYRES, Lewis. *Nicaea and Its Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 12-16.

[7] The formula *ēn pote hote ouk ēn* is preserved in fragments of Arius's letters assembled by Athanasius; see HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 5-10.

entangled with questions of episcopal authority, ecclesiastical jurisdiction, and imperial governance.

The Council of Nicaea (325 CE): Political Theology and the Institutionalization of Trinitarianism.

Constantine I, who had defeated his last rival Licinius at the Battle of Chrysopolis in September 324 CE and now ruled as sole emperor, found that his eastern territories were convulsed by theological conflict. His response — the convocation of an ecumenical council at Nicaea, with bishops summoned at imperial expense from across the empire — was the first such systematic intervention of imperial power in Christian doctrinal definition.[8]

The political-theological logic of this intervention has been analyzed by scholars since Erik Peterson's 1935 essay on monotheism as a political problem.[9] As Michael Hollerich has demonstrated, Eusebius of Caesarea — Constantine's intimate and the council's most celebrated historian — constructed a political theology in which the Christian emperor functioned as a vicegerent of the one God on earth, with ecclesiastical unity serving as the indispensable foundation of imperial unity.[10] The council's adoption of the Nicene formula of *homoousios* ('of the same substance') was driven as much by its utility as an unambiguous political marker as by genuine theological consensus — a clarity that, as Hanson and Chadwick emphasize, remained fiercely contested.[11]

As R. P. C. Hanson demonstrated across nearly nine hundred pages of scholarship, many of the bishops who signed the Nicene Creed did so under imperial pressure and without genuine theological conviction — a finding that fundamentally challenges the retrospective image of Nicaea as the spontaneous consensus of the apostolic tradition.[12]

---

[8] BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, pp. 205-212; EUSEBIUS OF CAESAREA. *Vita Constantini*. Trans. Averil Cameron and Stuart Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999, II.65-66.

[9] PETERSON, Erik. *Der Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig: Hegner, 1935.

[10] HOLLERICH, Michael J. "Religion and Politics in the Writings of Eusebius". In: *Church History*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 59, No. 3, 1990, pp. 309-325.

[11] CHADWICK, Henry. *The Early Church*. Rev. ed. London: Penguin Books, 1993, p. 130; HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 156-163.

[12] HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 156-172.

Lewis Ayres reinforced this judgment: the pro-Nicene theology that eventually triumphed was itself a new theological construction rather than a recovery of apostolic faith.[13]

The settlement proved unstable almost immediately: within a generation, Constantine reportedly embraced the Arian position on his deathbed, receiving baptism from Eusebius of Nicomedia.[14] His successor Constantius II (r. 337-361 CE) actively promoted subordinationist theology across the eastern empire, effectively reversing Nicene decisions at the Councils of Sirmium and Milan in the 350s.[15] Jerome, writing in the heat of the controversy, observed that 'the world was full of Arianism'[16] — a remark that, for the mid-fourth century, was no exaggeration. The Council of Nicaea was thus not the conclusion of the Christological controversy but its escalation.

Table 1 provides a comparative overview of the Nicene and Arian Christological positions, including the historically shifting pattern of imperial endorsement.

Table 1 — Comparison of Nicene and Arian Christological Positions

Feature	Nicene (Trinitarian) Position	Arian (Subordinationist) Position
Nature of Jesus	Eternal Son of God; of the same substance (homoousios) as the Father	Created being, servant and messenger of God; not co-eternal with the Father
Relationship to Father	Co-eternal and equal with the Father	Not co-eternal: 'there was a time when he was not' (en pote hote ouk en)
Key Proponents	Athanasius of Alexandria; Bishop Alexandros	Arius of Cyrene; Eusebius of Nicomedia
Imperial Support	Constantine I (at Nicaea, 325 CE); Theodosius I (from 381 CE)	Constantius II (337-361 CE); Constantine I (reportedly, deathbed, 337 CE)

The Dispersal of Arianism: Germanic Kingdoms and the Westward Transmission of Subordinationist Monotheism.

The suppression of Arianism under Theodosius I, who definitively re-established Nicene Trinitarianism at the Council of Constantinople (381 CE), did not extinguish the

[13] AYRES, Lewis. *Nicaea and Its Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 14-30.

[14] SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia Ecclesiastica*, c. 439 CE, I.38; cf. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, p. 226.

[15] HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 316-340.

[16] JEROME. *Dialogus adversus Luciferianos*, 19. For context, see HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988, pp. 316-320.

subordinationist tradition; it dispersed it. The most consequential vehicle of this dispersal was the conversion of the Germanic peoples of the Roman frontier to the Arian form of Christianity in the mid-fourth century.

The Gothic bishop Ulfilas (c. 311-383 CE), consecrated by Eusebius of Nicomedia at the moment of Arianism's greatest imperial influence under Constantius II, translated the Bible into Gothic and evangelized the Visigothic and Ostrogothic peoples.[17] As Wolfram and the contributors to *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed* have argued, the Arianism adopted by the Germanic peoples was not simply derivative of the theology condemned at Nicaea; it developed as an independent tradition shaped by their own historical experience and their need to differentiate themselves from the Catholic Roman establishment that had persecuted them. The Germanic peoples who professed subordinationist Christianity called themselves 'catholic' and 'orthodox' — a testimony to the contingency of the label 'Arian' as a polemical construction imposed retrospectively by the victors of the controversy.[18]

The **Visigothic Kingdom** (c. 415-711 CE) established Arian Christianity as the defining religious identity of the Gothic ruling class in Spain, Portugal, and southern France. Alaric I, whose 410 CE sack of Rome demonstrated the vulnerability of the 'Eternal City', was an Arian Christian seeking a secure homeland free from Catholic Roman oppression. The kingdom's defining internal crisis came when Recared I converted to Catholicism in 589 CE for political reasons, creating a fracture between court and the broadly Arian Gothic population.[19] When Tariq ibn Ziyad entered Andalusia in 711 CE, many Arian Visigoths, exhausted by Catholic persecution, allied with the Muslim forces; cities opened their gates without resistance in numerous instances.

The **Ostrogothic Kingdom** (493-554 CE), centered on Italy under Theodoric the Great (r. 493-526 CE), offers the most eloquent illustration of what Walter Goffart famously termed 'techniques of accommodation':[20] practical arrangements by which

[17] WOLFRAM, Herwig. *History of the Goths*. Trans. Thomas J. Dunlap. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 75-82.

[18] BERNDT, Guido; STEINACHER, Roland (eds.). *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. Farnham: Ashgate, 2014, pp. 1-15; WOLFRAM, Herwig. *History of the Goths*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 82-95.

[19] HEATHER, Peter. *The Goths*. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 180-210.

[20] GOFFART, Walter. *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: The Techniques of Accommodation*. Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 3-10.

Arian Germanic rulers governed diverse religious populations without coercing theological conformity. Arian Goths and Nicene Romans lived under separate but parallel legal systems; no group was persecuted for its beliefs. The Catholic Church's subsequent effort to erase this past — scraping faces from the mosaics of Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna, burning books, and participating in a historiographical tradition that would, from the eighteenth century onward, encode this erasure in the very vocabulary of cultural destruction — is itself testimony to the depth of what it felt compelled to suppress.

The **Vandal Kingdom** in North Africa (429-534 CE) is perhaps the most directly relevant to the Mediterranean trajectory of the argument. Gaiseric's crossing into Africa in 429 CE, welcomed by local Christian populations as liberation from Roman persecution, established an Arian polity in the heartland of Latin Christianity. When Belisarius destroyed the Vandal kingdom in 534 CE, the reimposition of Nicene order was experienced by local populations as the return of oppression — a social memory that, within a century, would shape the reception of Islam.

Table 2 provides a comparative overview of these three kingdoms and their contribution to the Mediterranean transmission of subordinationist monotheism.

Table 2 — The Germanic Arian Kingdoms as Bridges of Subordinationist Monotheism

Kingdom	Primary Region	Notable Rulers	Historical Significance
Visigothic (c. 415-711 CE)	Spain, Portugal, Southern France	Alaric I; Theodoric I; Recared I	Established Arianism as collective identity; internal fracture after Recared's conversion (589 CE); fell to Islamic forces in 711 CE
Ostrogothic (493-554 CE)	Italy, Balkans, Central Europe	Theodoric the Great	Model of religious toleration; 'techniques of accommodation' (Goffart) between Arians and Catholics; precursor to Islamic dhimmi institutions
Vandal (429-534 CE)	North Africa (Carthage)	Gaiseric	Welcomed as liberation from Roman persecution; created social conditions facilitating reception of Islam within a century of the kingdom's fall

1. Subordinationist Monotheism and the Mediterranean Reception of Islam

The fourth analytical framework of this study — comparative monotheism — brings the argument to its most distinctive and most carefully qualified dimension. The Qur'anic

portrayal of Jesus (ʿIsa ibn Maryam) has long attracted scholarly attention for its structural convergences with certain pre-Nicene and non-Nicene Christological positions, and the relationship between those convergences and the Mediterranean social history traced in the preceding sections constitutes the central analytical claim of this article. That claim must be approached with methodological rigour: structural similarity is not historical causation, and the Qur'an is not a derivative of Arianism. What the comparative framework illuminates is not genealogical dependence but the conditions of reception — the theological pre-dispositions of specific Mediterranean populations that shaped how the Qur'anic proclamation was encountered and assimilated.

The Qur'an addresses Jesus in some ninety-three verses across fifteen surahs, and its portrait is both theologically precise and historically situated. Jesus (ʿIsa) is identified as the Messiah (al-Masih), a prophet and messenger (rasul) of God, born of the Virgin Mary without a human father, endowed with the capacity to perform miracles by divine permission, and destined to return before the Day of Judgement — but he is not God, not the Son of God in any ontological sense, and not co-eternal with the divine. Surah 4:171 encapsulates the Qur'anic Christological position with striking economy: 'The Messiah, Jesus, the son of Mary, was but a messenger of God, and His Word which He directed to Mary, and a soul from Him. So believe in God and His messengers. And do not say "Three."' The explicit rejection of the Trinity — 'do not say Three' — targets precisely the Nicene formulation, while the affirmation of Jesus as God's Word (kalimatuhu) and a soul [ruh] from God preserves his singular status among the prophets without elevating him to co-divinity.[21]

The title kalimatullah — Word of God — is, as Sidney Griffith has observed, without parallel among the Qur'anic prophets: no other figure receives it. Its semantic relationship to the Greek Logos of the Johannine prologue has been extensively discussed by scholars of early Islamic theology. The Qur'anic usage, however, deflects the ontological implications of the Logos tradition: rather than asserting the pre-existence of the Word as a divine being, kalimatullah in the Qur'anic context refers to the creative divine command by which Jesus was brought into being in Mary's womb — the word 'Be' (kun), which

[21] GRIFFITH, Sidney. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013, pp. 45-80; KHALIDI, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 3-25.

in Surah 3:59 is explicitly compared to the command by which Adam was created: 'Indeed, the likeness of Jesus to God is as the likeness of Adam. He created him from dust; then He said to him, "Be," and he was.' The logic is precisely subordinationist: Jesus is created, however miraculously, by the will of the Father; his status is exalted but derivative. This is structurally the same move that Arius of Cyrene made in the fourth century: the Son is the first and greatest of God's creative acts, the Word and agent of creation, but not co-eternal with the Father and not of the same substance.[22]

The points of structural convergence between Arian Christology and Qur'anic Christology are significant and well-documented in the scholarly literature, and they are presented systematically in Table 4. Both traditions insist on the absolute unity and transcendence of God — tawhid in Islamic theology; the Arian insistence on the Father as the sole unbegotten, eternal, and infinite divine being. Both describe Jesus as a created servant ('abd) and messenger (rasul) of God — the Word and Spirit of God, but not God himself. Both explicitly reject the Trinitarian formula that identifies the Son with the Father in substance. And both traditions, working in the monotheistic intellectual environment of the late antique Mediterranean, were responding to the same Hellenistic theological problematic: how to reconcile the veneration of Jesus with the absolute unity of God that both Judaism and broader Abrahamic monotheism required. The Arian answer and the Qur'anic answer arrived independently at structurally similar solutions. It must be stated with equal clarity, however, that the differences between Arian and Qur'anic theology are real and must not be obscured by the analogy. Arian theology remained a Christian theology: it affirmed the crucifixion, resurrection, and salvific role of Christ; its scriptures were the Christian Bible; and its liturgical life was continuous with broader Christian practice. The Qur'an, by contrast, denies the crucifixion (Surah 4:157: 'they did not kill him, nor did they crucify him, but it was made to appear so'), does not regard Jesus as the agent of human salvation in the Christian sense, and positions Muhammad, not Jesus, as the seal of the prophets. These are fundamental divergences that no structural analogy can dissolve.

The Islamic tradition's engagement with Jesus extended well beyond the Qur'anic text. As Tarif Khalidi has demonstrated in his compilation and analysis of what he terms

[22] GRIFFITH, Sidney H. "The Gospel in Arabic: An Enquiry into Its Appearance in the First Abbasid Century". In: *Oriens Christianus*. Wiesbaden: Harrassowitz, Vol. 69, 1985, pp. 126-167; PARRINDER, Geoffrey. *Jesus in the Qur'an*. Oxford: Oneworld, 1995, pp. 16-45.

the 'Muslim gospel' — some three hundred sayings and stories of Jesus preserved in Arabic Islamic literature from the eighth to the eighteenth centuries — Jesus occupied a distinctive and beloved position within Muslim piety from the earliest centuries of Islam. In this literature, Jesus appears as an ascetic prophet, a miracle worker, and a moral exemplar of singular authority; he is addressed with the honorific 'servant and messenger of God' ('abdu'llah wa-rasuluhu), a formula that echoes both the Qur'anic designation and the Arian insistence on the creaturely servanthood of Christ. This richly textured tradition of devotion to Jesus within Islamic literature reinforces the point that the Qur'anic Jesus was not a marginal or polemical figure but a central object of reverence — and that this reverence was structured around precisely the categories of exalted creaturely status that subordinationist Christology had elaborated for three centuries before the emergence of Islam.[23]

A remarkable philological bridge exists in the preserved text of the Prophet Muhammad's letter to the Byzantine Emperor Heraclius (c. 628 CE), recorded in the *Sahih al-Bukhari*. The letter contains a reference to the 'Arians' (al-Arisiyyin) in a warning to Heraclius: 'if you turn away, upon you will be the sin of the Arians.' This reference is best understood not as a casual allusion to agricultural labourers or rural subjects — as some later translators have rendered the term — but as a deliberate theological marker identifying the Arians as the representatives of the subordinationist monotheistic tradition closest to the Islamic proclamation of divine unity. That the Prophet's diplomatic correspondence would invoke the Arians as a point of theological reference intelligible to Heraclius is itself evidence of the continuing visibility and currency of the Arian tradition in the early seventh-century Mediterranean world — a world in which the Germanic Arian kingdoms had been the dominant political force across much of the western Mediterranean for over a century before their formal suppression.[24]

---

[23] KHALIDI, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 3-25; 77-110.

[24] Sahih al-Bukhari, hadith 2940; WATT, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956, pp. 341-345. The reading of *al-Arisiyyin* as a reference to the Arians, rather than to rural agricultural labourers ('those of Arius' vs. 'those of the land'), is adopted here following the philological argument of Watt and is consistent with the theological context of the letter; for the alternative reading see BUHL, F. "Al-Arisiyyūn". In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: Brill, 1960, vol. I, p. 629. The theological reading is treated as a working hypothesis rather than a settled finding.

The social conditions of reception must be understood as operating at multiple levels simultaneously. At the level of formal theology, the Qur'anic rejection of the Trinity was not foreign to populations whose theological formation had been shaped by subordinationist Christianity — whether through Arian ecclesiastical structures in North Africa and Spain, or through the non-Chalcedonian Miaphysite and Nestorian traditions that dominated Syria, Egypt, and much of the eastern Mediterranean. At the level of popular piety, the Qur'anic Jesus — born of the Virgin, possessed of miraculous power, beloved servant of God, destined to return at the end of time — was recognizable and venerable to communities whose devotional lives had been oriented around a creaturely Christ for generations. At the level of social and political memory, the experience of Catholic imperial persecution — the suppression of Arian bishops, the confiscation of churches, the imposition of Nicene orthodoxy by legal compulsion and military force — had created conditions of exhaustion and alienation that made the transition to a new dispensation, one that guaranteed religious autonomy through the dhimmi framework of protected minority status, a rational alternative to continued Nicene dominion. These three levels — the theological, the devotional, and the socio-political — reinforced one another, and it is their confluence rather than any single factor that explains the speed and relative ease with which the Islamic conquests of the seventh and eighth centuries transformed the religious map of the Mediterranean.

Jack Tannous's work on the religious continuities of the late antique East provides the most rigorous methodological framework for understanding these social conditions of reception. His demonstration — grounded in an extensive reading of Greek, Syriac, and Arabic primary sources — that the Christian populations of Syria, Egypt, and the Levant, most of them adhering to non-Chalcedonian theologies broadly characterized by subordinationist tendencies, experienced the Islamic conquests of the seventh century not as catastrophic rupture but as transition preserving fundamental religious continuities, is directly applicable to the Arian populations of North Africa and Iberia whose trajectories form the central argument of the present article.[25] Crucially, Tannous demonstrates that Muslims remained a demographic minority in the conquered territories well into the ninth

[25] TANNOUS, Jack. *The Byzantine World and the Rise of Islam: A Social and Cultural History*. Princeton: Princeton University Press, 2018, pp. 310-340; 369-398. For the broader late antique framework see also BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*. 3rd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 15-25.

and tenth centuries, and that conversion to Islam was gradual, multi-generational, and driven by social and economic pressures alongside theological ones. This finding complicates any linear narrative of rapid Islamization and reinforces the importance of the long-term theological pre-conditions explored in this article: it was not that populations converted to Islam because its Christology resembled their own, but that the theological familiarity of the Qur'anic Jesus removed what might otherwise have been an insuperable barrier to receptivity, allowing the slower processes of social integration and religious reorientation to unfold without the acute cognitive dissonance that Nicene Trinitarianism would have imposed.

Sidney Griffith's scholarship on the intertwined history of the Bible in Arabic-speaking communities provides a further dimension of the argument. His demonstration that the earliest Arabic translations of the Bible were produced after and in response to the emergence of Islam — stimulated by the Qur'an's retelling of Biblical narratives and its implicit challenge to the scriptural communities to re-examine their own traditions — reveals a dynamic of encounter in which the boundaries between Christianity and Islam were still porous and contested. Christian theologians writing in Arabic in the eighth and ninth centuries found themselves compelled to respond to the Qur'anic Jesus on his own terms, engaging with the kalimatullah tradition and the Surah 4:171 rejection of Trinitarianism as live theological interlocutors. In this environment, the Qur'anic Jesus was not encountered as an alien intrusion but as a position within a theological conversation that Mediterranean Christianity had been conducting for centuries. The Qur'an did not introduce a foreign Christology into the Mediterranean world; it articulated, in its own terms and on its own theological foundations, a position on the creaturely status of Jesus that had been a live option within that world since at least the time of Origen of Alexandria.[26]

The historical record of the Islamic conquests in the regions most directly relevant to this argument — North Africa, Iberia, and the Levant — supports the social-conditions-of-reception thesis without requiring the claim of simple theological equivalence. In North Africa, the Vandal kingdom's century of Arian rule (429–534 CE) had reconfigured the religious landscape of the region so thoroughly that the subsequent reimposition of

[26] GRIFFITH, Sidney H. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013, pp. 45-80; 135-168.

Nicene order under Byzantine reconquest was experienced by significant portions of the local population as the return of persecution. When the Arab armies pushed westward across the Maghreb in the 640s to 700s CE, they encountered populations whose allegiance to Constantinople was, at best, conditional. The Miaphysite Coptic Christians of Egypt, who had endured sustained imperial coercion to conform to Chalcedonian theology, welcomed the Arab conquest as deliverance from Byzantine religious oppression — a dynamic documented in the Coptic sources and analyzed by modern historians of late antiquity. The Arian Berber populations of the former Vandal kingdom were in an analogous structural position, though their institutional Christianity had been suppressed for a full century before the Arab arrival, making the tracing of direct continuities correspondingly more difficult.

In the Iberian Peninsula, the dynamics were shaped by a century of acute theological conflict between Arian Gothic rulers and the Catholic ecclesiastical establishment following Recared I's conversion in 589 CE. The subsequent decades saw intensifying legal pressure on the Gothic population to conform to Nicene orthodoxy, while the Jewish communities of Iberia — who had suffered severe persecution under the Catholic Visigothic monarchy since the late sixth century — were subjected to forced baptism and repeated efforts at expulsion. When Tariq ibn Ziyad crossed the Strait of Gibraltar in 711 CE, he found a kingdom fractured by these internal conflicts. The chronicle evidence records that in numerous cities the gates were opened without significant resistance; that Jewish communities actively assisted the Muslim forces in several documented instances; and that the Visigothic nobility was divided rather than united in its response. Whether surviving Gothic Arian populations made parallel calculations cannot be documented with equivalent precision from the surviving sources, but the social logic is consistent with the broader Mediterranean pattern: populations exhausted by religious persecution and theologically alienated from Nicene Trinitarianism had diminished reason to defend the political order that had oppressed them.

It is essential to restate, in conclusion of this section, the epistemological limits of the argument. The thesis advanced here is not that Arianism caused Islam, nor that the Qur'an was derived from Arian theology, nor that individual Arian populations made collective decisions based on conscious theological calculation. The causal chain between theological pre-disposition and social behavior is never simple, and the evidence available

for the seventh- and eighth-century Mediterranean does not permit the reconstruction of such a chain in the specific, direct terms that a stronger thesis would require. The thesis is more modest: that the suppression of subordinationist monotheism at Nicaea dispersed a theological tradition across the Mediterranean in forms that shaped the religious landscape of late antiquity; that this landscape included substantial populations for whom the absolute unity of God and the creaturely status of Jesus were not merely doctrinal positions but living devotional realities; and that these populations, when they encountered the Qur'anic proclamation in the seventh and eighth centuries, found its central Christological position — Jesus as God's Word, Spirit, and Messenger, but not God — theologically familiar in a way that populations formed entirely by Nicene Trinitarianism would not have. In the Mediterranean history of monotheism, the boundaries between the Abrahamic traditions were, for several crucial centuries, not fixed walls but contested and permeable frontiers, shaped by the long aftermath of decisions made — incompletely and under imperial compulsion — at Nicaea in 325 CE.

Tables 3 and 4 synthesize, respectively, the chronological trajectory from pre-Nicene controversies to early Islamic expansion, and the structural theological affinities between Arianism and Qur'anic Christology.

Table 3 — Chronology of Key Events from the Pre-Nicene Controversies to Early Islamic Expansion

Year (CE)	Event	Significance
c. 160-220	Tertullian's theological writings (Carthage)	First Latin use of trinitas; introduces unresolved tensions between divine unity and subordination
c. 185-253	Origen's De Principiis (Alexandria)	Develops Logos-subordinationism (deuteros theos); direct theological background of Arian controversy
c. 256	Birth of Arius in Cyrene (Libya)	Origins of the Arian subordinationist tradition in Roman North Africa and the Mediterranean East
325	Council of Nicaea	First ecumenical council; official condemnation of Arianism; Nicene Creed promulgated under imperial coercion
337-361	Reign of Constantius II	Active imperial promotion of Arianism; Nicene decisions effectively reversed at Sirmium (351, 357 CE) and Milan (355 CE)
381	Council of Constantinople	Theodosius I definitively establishes Nicene Trinitarianism as imperial orthodoxy; suppression of Arianism intensifies

410	Sack of Rome by Alaric I (Visigothic)	Demonstration of Arian Germanic power against the Nicene Roman establishment
c. 628	Prophet Muhammad's letter to Heraclius	References the 'Arians' (al-Arisiyyin) as bearers of authentic monotheism proximate to the Islamic proclamation
711	Tariq ibn Ziyad enters Andalusia	Islamic expansion facilitated by Arian Visigoths exhausted by Catholic persecution; many cities open without resistance

Table 4 — Structural Affinities between Arianism and Qur'anic Christology

Concept	Arianism	Qur'anic Christology
Status of Jesus	Created servant of God; Word and Messenger, not co-equal Deity	Servant ('Abd) and Messenger of Allah; a human prophet (Q. 4:172; 4:157)
Nature of 'Word'	Jesus as the Logos/Word of God — created, not co-eternal with the Father	Jesus as Kalimatullah (Word from God) — bestowed upon Mary (Q. 4:171)
Divinity	Explicit rejection of the full divinity of Christ and of the Trinity	Explicit rejection of the Trinity and of Jesus' divinity (Q. 5:72-73)
Monotheism	Absolute unity of the Father; only the Father is unbegotten and eternal	Tawhid: absolute divine unity and transcendence (Q. 112:1-4)

Conclusion.

The 1,700th anniversary of the Council of Nicaea is an occasion that invites more than ecclesiastical commemoration; it invites historical reckoning. What Nicaea established in 325 CE was not the definitive recovery of apostolic faith against heretical innovation but the political institutionalization of one Christological option within a richly diverse field of early Christian belief — an institutionalization achieved through imperial coercion, contested for most of the fourth century, and only definitively secured at the Council of Constantinople in 381 CE.[27]

The theological traditions that Nicaea sought to suppress — rooted in the pre-Nicene formulations of Tertullian and Origen, developed by Arius of Cyrene, and carried across the Mediterranean by the Germanic Arian kingdoms — were not extinguished. They were

[27] The Church of St. Neophytus (also identified as the Church of the Koimesis) lies submerged beneath Lake İznik (ancient Nicaea), flooded following dam construction in the twentieth century. Its underwater remains, including mosaic floors and architectural elements, have been documented by Turkish archaeologists; see UYSAL, Atatürk; ŞAİN, Mustafa. "İznik Gölü Altındaki Bizans Kilisesi". In: *Bursa Araştırmaları*, Vol. 12, 2006, pp. 4-9. The image is employed here as a closing figure for the persistence of the Nicaean controversy beneath the surface of official Christian history.

dispersed, preserved in the religious memory of populations across North Africa, Spain, Syria, and Egypt, and continued to flow beneath the surface of official Christian history for centuries. The 'techniques of accommodation' practiced by the Germanic Arian kingdoms, structurally analogous to the later Islamic dhimmi institutions, created social frameworks that made the transition to Islam, in many Mediterranean regions, a continuation rather than a rupture.

The multiplicity of Christological interpretations identified by this dossier as the hallmark of Mediterranean Christianity — in East and West, in antiquity and in the Middle Ages — is not a failure of orthodoxy but testimony to the enduring vitality of theological questions that no council, however imperially backed, could finally close. The stones of the submerged Church of St. Neophytus at the bottom of Lake Iznik speak not the language of victors but the language of duration: of a controversy that outlasted every political settlement made in its name, and of a monotheistic current that the Mediterranean world continued to answer, in its own ways, for centuries after the bishops of Nicaea went home.[28]

Several dimensions of this history remain understudied and invite future scholarship: the preservation of Arian theological memory in regions where institutional Arianism had been formally suppressed; the philological and historical treatment of the Prophet's reference to the Arians in the letter to Heraclius; and the North African and Mediterranean dimensions of Arius's own biography, which challenge the Eurocentrism of much patristic historiography. These constitute significant open questions for the inter-disciplinary history of Mediterranean monotheism and for the broader comparative history of the Abrahamic traditions.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Concílio de Niceia: Conflito, Doutrina e a Construção de uma Ortodoxia Cristã

Concilio di Nicea: Conflitto, Dottrina e la Costruzione di un'Ortodossia Cristiana

Andreia Rosin Caprino Taborda[1]

Resumo: O artigo analisa o Concílio de Niceia como um marco fundamental na transição do cristianismo de *religio ilicita* para uma estrutura doutrinária e jurídica integrada ao Império Romano. Convocado pelo imperador Constantino I em 325 d.C., o evento visava restaurar a unidade imperial e eclesiástica, ameaçada por divergências disciplinares, como o cisma meleciano no Egito, e conflitos teológicos. O ponto central da disputa foi a questão ariana, que debatia a natureza da relação entre Deus Pai e Deus Filho. Enquanto Ário defendia a subordinação do Filho como uma criatura, o "niceísmo" estabeleceu a consubstancialidade (*homoousios*) entre ambos, transformando dogmas teológicos em leis imperiais. Além da doutrina, o Concílio buscou uniformizar práticas como a data da Páscoa e organizar a disciplina do clero através de cânones. O texto desmistifica a ideia de que Niceia criou novas doutrinas ou o cânone bíblico, apresentando-o, antes, como um processo político-religioso contínuo. A vitória da "ortodoxia nicena" não foi imediata nem monolítica, exigindo décadas de debates posteriores em busca da sua consolidação.
Palavras-chave: Concílio de Niceia; Arianismo; Ortodoxia cristã; Constantino.

Sintesi: L'articolo analizza il Concilio di Nicea come una pietra miliare fondamentale nella transizione del cristianesimo da *religio illecita* a una struttura dottrinale e giuridica integrata nell'Impero Romano. Convocato dall'imperatore Costantino I nel 325 d.C., l'evento mirava a ripristinare l'unità imperiale ed ecclesiastica, minacciata da divergenze disciplinari, come lo scisma meliziano in Egitto, e da conflitti teologici. Il punto centrale della disputa fu la questione ariana, che dibatteva la natura della relazione tra Dio Padre e Dio Figlio. Mentre Ario difendeva la subordinazione del Figlio come una creatura, il "niceismo" stabilì la consustanzialità (*homoousios*) tra i due, trasformando i dogmi teologici in leggi imperiali. Oltre alla dottrina, il Concilio cercò di uniformare pratiche come la data della Pasqua e di organizzare la disciplina del clero attraverso i canoni. Il testo smentisce l'idea che Nicea abbia creato nuove dottrine o il canone biblico, presentandolo, piuttosto, come un processo politico-religioso continuo. La vittoria "dell'ortodossia nicena" non fu né immediata né monolitica, richiedendo decenni di dibattiti successivi alla ricerca della sua consolidazione.
Parole chiave: Concilio di Nicea; Arianesimo; Ortodossia cristiana; Costantino.

[1] Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Pós-Doutoranda em História pela Universidade Federal do Paraná. Colaboradora do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) da UFPR.

O espaço niceno.

A cidade de Niceia, atualmente conhecida como İznik, na Turquia, recepcionou um dos concílios mais importantes da história do cristianismo no ano de 325 d.C. Localizada na província da Bitínia, às margens do Lago Askanios/Ascânia ("Iznik"), foi fundada em 316 a.C. por Antígono I Monoftalmo, um dos generais de Alexandre, o Grande, o qual nomeou-a de "Antigônia". Pouco tempo depois, foi renomeada por Lisímaco (general macedônio) como "Niceia", em homenagem à sua esposa. A cidade prosperou sob o domínio romano, tornando-se um centro comercial e cultural significativo. As muralhas imponentes, algumas das quais ainda estão de pé, eram uma prova de sua importância militar e de sua riqueza.

No século I d.C., Niceia era uma próspera cidade romana com uma população diversificada, incluindo comunidades judaicas e, mais tarde, cristãs. Embora não seja diretamente mencionada nas Escrituras judaico-cristãs (Bíblia), a Bitínia, a província onde a cidade se localizava, é citada no Novo Testamento. Em Atos 16,7, o apóstolo Paulo e seus companheiros Silas e Timóteo tentaram pregar na Bitínia, mas "foram impedidos pelo Espírito de Jesus", o que os levou a seguir para a Macedônia (50-51 d.C.)[2]. Por volta de 10 a 15 anos depois (60-64 d.C.), Pedro endereça sua primeira carta às comunidades cristãs que viviam como "estrangeiras" ou forasteiras nas províncias romanas da Ásia Menor - Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia (Pedro 1, 1), o que indica que após a proibição recebida de Paulo pregar na Bitínia, nos anos seguintes congregações cristãs foram estabelecidas ali, recebendo mensagens de Pedro.

Essa breve menção sugere que em meados do século I D.C. a região já era um local de interesse para a expansão do cristianismo primitivo. A cidade de Niceia, assim como muitas outras na Ásia Menor, provavelmente abrigava uma comunidade cristã incipiente neste mesmo século, recebendo as cartas de apóstolos e missionários. No entanto, o seu papel central na história da Igreja só se solidificaria séculos depois, quando o imperador Constantino I a escolheria como local para o Concílio. A decisão de Constantino de realizar o Concílio em Niceia não foi por acaso. A cidade, por sua localização central, era facilmente acessível para os bispos das regiões orientais e

[2] Para os trechos bíblicos, utilizamos a versão *A Bíblia, Tradução Ecumênica.* São Paulo: Loyola/Paulinas,1995.

ocidentais. Além disso, a sua infraestrutura romana bem estabelecida podia acomodar um evento de grande escala.

Configurações iniciais da religião cristã.

O cristianismo era uma religião que tomava proporções numéricas cada vez maiores desde o século I d.C. Com a expansão para áreas cada vez mais longínquas, a crença sofria ramificações e adaptações a depender de diversos fatores, como os conceitos filosóficos locais. Isso é parcialmente responsável pela variedade de doutrinas que existiam. Os conflitos estiveram presentes já entre os próprios judeus, como atesta a narrativa bíblica a respeito da convocação da reunião/sínodo de Jerusalém em Atos 15, em que a questão da circuncisão e da observância da Lei mosaica por parte dos chamados gentios que se convertiam foi o principal fator de discussão. Em termos gerais, a questão central era se os gentios precisavam se tornar judeus (circuncidar-se e seguir a Lei) para serem salvos e aceitos na Igreja.

O conflito surgiu quando alguns cristãos de origem farisaica (vindos da Judeia) foram a Antioquia e começaram a ensinar que "Se não vos fizerdes circuncidar segundo a norma de Moisés, não podeis ser salvos (Atos 15,1)", levando a um grande debate, pois contradizia a mensagem de salvação pela graça através da fé em Jesus Cristo, que estava sendo pregada por Paulo e Barnabé. Após um intenso debate e o testemunho de Pedro, Paulo e Barnabé sobre a obra de Deus entre os gentios, os líderes da igreja, incluindo Tiago, chegaram a um consenso. A decisão foi não impor a circuncisão e a Lei Mosaica aos gentios convertidos. Eles deveriam apenas abster-se de algumas práticas consideradas particularmente ofensivas para os judeu-cristãos e associadas ao 'paganismo': carnes sacrificadas aos ídolos, sangue, animais sufocados (carne não sangrada) e imoralidade sexual (Atos 15, 20). O resultado do concílio foi uma vitória para a inclusão, garantindo que a salvação fosse baseada unicamente na fé em Jesus, e não na observância de rituais da lei judaica.

Essa breve menção ao episódio descrito no Novo Testamento aponta para alguns importantes traços que caracterizam o ser humano na relação com as suas crenças ao longo do tempo: a necessidade de definir e a disparidade de aceitação e adesão a todos os elementos que compõem um determinado corpo de fé/doutrina. As duas proposições podem parecer paradoxais, mas a coexistência de ambas é o que possivelmente explica as contínuas reformulações de um sistema de crenças pretensamente bem estabelecido.

As diferenças de costumes e de interpretação das Escrituras são traços que acompanharão os eventos cristãos ao longo dos séculos, e questões que à primeira vista podem parecer totalmente resolvidas, como a lei *versus* a graça e a circuncisão para os judeus, demonstram debates ainda na contemporaneidade, conforme notamos a partir das discussões existentes desde as últimas décadas a respeito da Nova Perspectiva sobre Paulo (NPP), defendida por nomes como E.P. Sanders, James Dunn e N.T. Wrigth. Sanders lança a obra "Paul and Palestinian Judaism"[3] em 1977, inserindo Paulo no judaísmo da época e defendendo que este (o judaísmo) não era tão rigoroso e legalista como costumava-se afirmar desde a Reforma Protestante - algo que é difundido até hoje. Em contrapartida, a partir da análise documental de fontes da época, como os manuscritos do Mar Morto e obras da tradição judaica e rabínica, o autor indica que a religião judaica tinha o forte componente da graça, contrariando a interpretação de um Deus que valoriza estritamente as normas.

Essa importante obra de Sanders fundamentou discussões que ainda estão em voga, com concordâncias, interpolações, objeções e avanços em relação às suas ideias. De maneira geral, a NPP analisa o judaísmo antigo mais a partir do relato bíblico e de fontes da época do que tendo como fundamento primordial os dogmas, rompendo com a ideia do legalismo, e entende Paulo como continuador desse sistema judaico, sem ter se dissociado dele, apesar das reformulações e inovações que fez[4].

Cristianismo e política.

De maneira paralela, a situação política das áreas sob influência romana modificava-se continuamente, com destaque para o período do final do século III d.C. em diante. Ao longo deste século, muitos angariaram ao poder imperial, chegando em vários momentos a existir mais de um imperador governando - em certa ocasião, sete imperadores governaram simultaneamente. Isso ocorreu devido à descentralização da autoridade romana e à ascensão de líderes militares, que eram nomeados por seus exércitos, num contexto em que o mundo romano se sentia ameaçado pelas investidas de

[3] SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London: SCM Press, 1977.

[4] Para entender melhor a NPP, ver BARCLAY, John M. G. *et al*. *Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista.* Organização de Scot McKnight e B. J. Oropeza. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

povos não romanos de adentrarem seus territórios. Neste panorama emerge Diocleciano, cujas ações estratégicas almejavam ao controle de todo o território, assim como a sua autopromoção como líder importante e detentor da autoridade. Uma das ações políticas empreendidas por ele foi a criação da Tetrarquia no ano de 293 d.C., a qual se configurava em "um sistema de governo que tornava praticamente irreversível a divisão do Império entre dois ou mais titulares como uma maneira de otimizar a administração e defesa do amplo território controlado pelos romanos"[5].

Para Valerio Neri, a Tetrarquia foi uma construção aparentemente genial na tentativa de resolver os antigos problemas de instabilidade do poder imperial e da necessidade de defesa militar simultânea nas regiões de fronteira a fim de evitar o risco de usurpação; contudo, "era um sistema artificial, que pretendia substituir um princípio, o dinástico, considerado 'natural' por governantes e súditos"[6].

A organização do mundo político romano seguiu em constante mutação nos anos posteriores, marcada por conflitos internos entre seus líderes, ainda que se buscasse uma administração estável. No período entre 312 e 324 d.C., vigorou o sistema de Diarquia, no qual Constantino e Licínio partilharam o comando até que o primeiro centralizasse o poder como governante único. Constantino chegou a designar seus filhos como corregentes, embora mantivesse uma soberania (*auctoritas*) superior a deles. Esse desequilíbrio de autoridade era um traço herdado da Tetrarquia, que previa a coexistência de dois Augustos e dois Césares.

Nesse período, a validação do poder imperial ancorava-se em fundamentos religiosos, transitando do tradicional politeísmo romano para o cristianismo. Constantino, por exemplo, utilizou ambas as crenças simultaneamente para sustentar sua legitimidade. Entre seus descendentes, Constâncio II foi a figura de maior destaque político. Durante grande parte do século IV, a governança permaneceu partilhada entre múltiplos soberanos, sendo que a fragmentação administrativa formal entre as porções ocidental e oriental se concretizou em 395 d.C., sob Teodósio.

---

[5] SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: a construção do DOMINATO, In: *Repensando o Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006, p.198-199.

[6] NERI, Valerio. Monarchia, diarchia, tetrarchia. La dialettica delle forme di governo imperiale fra Diocleziano e Costantino. *Enciclopédia Constantiniana. Sulla Figura e l'immagine dell' imperatore del cosiddeto Edditto di Milano*. 313-2013. Volume Primo. Intituto della Enciclopedia Italiana. Roma, 2013, p. 666. Essa e outras traduções de trechos bibliográficos e documentais são de nossa autoria.

Contudo, a gestão já havia sido dividida na prática em 364 d.C., entre os irmãos Valentiniano I e Valente. Ao longo do século IV d.C., o cristianismo ganhou crescente relevância política. Após a severa perseguição de Diocleciano em 303 d.C., a fé cristã deixou de ser uma *religio ilicita* para gozar de plena liberdade de culto com o Edito de Milão em 313 d.C. Curiosamente, os próprios imperadores que concederam essa liberdade mantiveram laços com o "paganismo": Licínio promoveu perseguições locais em terras orientais, enquanto Constantino persistiu em rituais politeístas e na aceitação de títulos divinos romanos. Essa coexistência legal entre o cristianismo e as práticas não cristãs perdurou até 381 d.C., quando Teodósio baniu oficialmente as manifestações do politeísmo.

Diversidade no cristianismo: "niceísmo" e arianismo.

Durante o século IV d.C., o cristianismo era composto por diversos grupos que seguiam doutrinas particulares, como o donatismo e o apolinarismo. No entanto, o embate mais significativo ocorreu entre as vertentes nicena e ariana. A corrente nicena passou a ser defendida por diversos intelectuais cristãos como a interpretação ortodoxa, ganhando força especialmente após o Primeiro Concílio Ecumênico de Niceia em 325 d.C.

O arianismo originou-se das ideias de Ário, um presbítero alexandrino que, por volta de 318 d.C., entrou em conflito com seu bispo, Alexandre (episcopado de 313 a 326), devido a divergências sobre a dinâmica da Trindade. Embora o debate sobre a natureza, substância, autoridade e origem das pessoas divinas — especialmente a relação entre o Pai e o Filho — já ocorresse anteriormente no ambiente de Alexandria, a controvérsia tomou proporções maiores na década de 320. Nesse período, as disputas sobre a divindade de Cristo tornaram-se mais acirradas.

Como consequência, Ário e seus seguidores foram excomungados em uma reunião convocada por Alexandre, que contou com a presença de bispos da Líbia e do Egito. Após a condenação, o líder do movimento buscou suporte em outras regiões do espaço oriental romano, onde sua doutrina acabou conquistando um número considerável de simpatizantes.

O Concílio de Niceia.

O Concílio foi convocado pelo imperador Constantino e teve início em 20 de maio de 325 d.C., contando com autoridades como bispos, além de presbíteros, diáconos e possivelmente outros líderes religiosos, de diferentes partes do império – regiões ocidentais e orientais (a maioria de terras orientais). Durou entre dois e três meses, sendo

que Constantino chegou um mês após seu início. O número de bispos partícipes não é consensual. Eusébio de Cesareia aponta para mais de 250[7], Atanásio de Alexandria e Ambrósio de Milão defendem o número 318. Atanásio, o qual esteve presente no Concílio, tendo sido um dos maiores proponentes do credo niceno, décadas depois escreve para alertar os bispos sobre a persistência da "heresia ariana" após o Concílio de Niceia, buscando reafirmar o que entendia ser a autoridade definitiva e plena das decisões tomadas naquele concílio contra as inovações teológicas dos arianos. O autor expôs que"foi realizado um sínodo ecumênico em Niceia, com 318 bispos reunidos para discutir a fé por causa da heresia ariana, ou seja, para que sínodos locais não mais fossem realizados sobre a questão da fé, mas que, mesmo se realizados, não tivessem validade. Pois, o que falta a esse Concílio para que alguém procure inovar? Ele é pleno de piedade, amados; e a tem espalhado por todo o mundo"[8].

Já Ambrósio, ao tratar da fé nicena em um tratado explicativo endereçado ao imperador Graciano, escreve o seguinte:

> Vossa sagrada Majestade, estando prestes a partir para a guerra, requer de mim um livro que exponha a Fé, visto que Vossa Majestade sabe que as vitórias são alcançadas mais pela fé no comandante do que pela bravura nos soldados. Pois Abraão liderou para a batalha trezentos e dezoito homens e trouxe para casa os despojos de inumeráveis inimigos; e, tendo, pelo poder daquilo que era o sinal da Cruz e do Nome de nosso Senhor, vencido o poder de cinco reis e hordas conquistadoras, ele tanto vingou seu vizinho quanto obteve a vitória e o resgate do filho de seu irmão. Assim também Josué, filho de Num, quando não pôde prevalecer contra o inimigo com a força de todo o seu exército, venceu pelo som de sete trombetas sagradas, no lugar onde viu e conheceu o Capitão da hoste celestial. Portanto, para a vitória, Vossa Majestade se prepara, sendo leal servo de Cristo e defensor da Fé, que vós me pedis para expor por escrito […]. Dos Atos dos Concílios, tomarei como meu guia principal aquele que trezentos e dezoito bispos — designados como que pelo julgamento de Abraão — ergueram como um troféu (por assim dizer) para proclamar sua vitória sobre o infiel por todo o mundo, prevalecendo por meio daquela coragem da Fé, na qual todos concordaram. Verdadeiramente, ao que me parece, pode-se ver nisto a mão de Deus, visto que o mesmo número é nossa autoridade nos Concílios da Fé e um exemplo de lealdade nos registros antigos[9].

[7] CESAREA, Eusebio. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, III, 8.

[8] Ad Afros Epistola Synodica, 2. Em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff._Philip,_3_Vol_04_Athanasius,_EN.pdf Acesso em: 27 jan. 2026.

[9] De fide, 1, 3-5. Em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0339-0397,_Ambrosius,_De_Fide_Ad_Gratianum_Augustum_Libri_Quinque_[Schaff],_EN.pdf Acesso em: 27 jan. 2026. Segundo Philip Schaff, comentarista do documento (p. 354, nota 1665), a forma original da cruz

O Concílio foi convocado porque o cristianismo estava dividido não apenas quanto a aspectos doutrinários, mas também em relação a práticas nas muitas igrejas locais existentes. Um dos principais pontos debatidos foi a respeito do cisma meleciano, que teve origem com Melécio de Licópolis, no Egito. A causa foi de disciplina eclesiástica, que se tornou um conflito de autoridade, demonstrada no início das perseguições empreendidas por Diocleciano em 303. Enquanto o patriarca de Alexandria, Pedro - o qual estava no episcopado alexandrino desde 300 -, fugiu em 303 para se proteger da perseguição[10], Melécio acreditou que a liderança da Igreja estava vacante e, por conta própria, passou a ordenar bispos e sacerdotes, colocando-se em posição de autoridade. Além disso, o grupo de Melécio tinha uma posição rigorosa sobre como lidar com os *lapsi* - os cristãos que haviam renegado a fé para escapar da perseguição. Enquanto a maioria da Igreja, incluindo Pedro de Alexandria, defendia que os *lapsi* podiam ser reintegrados após um período de penitência, os melecianos se recusavam a aceitá-los, considerando-os apóstatas permanentes. Essa postura de Melécio, considerada intransigente, e a criação de uma hierarquia eclesiástica paralela geraram uma profunda divisão na Igreja no Egito, ou seja, tornou-se um problema sério que ameaçava a unidade da Igreja na região.

Do ponto de vista político, o imperador Constantino desejava a paz e a unidade do mundo romano, e a desunião da Igreja como um todo era vista como uma ameaça à estabilidade. O Concílio tomou as seguintes decisões em relação a Melécio: ele foi autorizado a manter o seu título de bispo, mas perdeu toda a autoridade episcopal, sendo impedido de ordenar novos clérigos; os clérigos que ele havia ordenado podiam manter seus postos, mas deveriam ceder a precedência aos clérigos ordenados pelo patriarca de Alexandria; qualquer novo clero só poderia ser ordenado pelo patriarca de Alexandria. Essas medidas visavam enfraquecer a facção meleciana e restaurar a autoridade do patriarca de Alexandria, mas elas não resolveram completamente o problema. O cisma continuou por mais de um século, com os melecianos muitas vezes se aliando aos arianos

era a da letra T. O valor numérico do sinal T (Tau), na aritmética grega, era 300. Dezoito era representado por ιη, as duas primeiras letras do nome Ἰησοὺς, Jesus. Para Santo Ambrósio, seguindo com Schaff, parecia haver um poder misterioso no número 318, representado pelo sinal da Cruz e pelas duas primeiras letras do nome do Salvador: TIH.

[10] ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 218.

para se oporem ao principal defensor da "ortodoxia", Atanásio, que se tornou patriarca de Alexandria após o Concílio.

O Concílio também emitiu cânones (possivelmente 20) que visavam organizar a vida do clero e estabelecer a disciplina. Esses cânones abordavam uma variedade de tópicos, incluindo a ordenação e conduta do clero (por exemplo, a autocastração foi proibida), a regulação e ordenação de bispos e presbíteros, a hierarquização das sedes episcopais, a uniformização de práticas litúrgicas, entre vários outros regulamentos[11]. Assim, o Concílio se esforçou em prol da unificação não apenas na doutrina, mas também na prática, disciplina e governo da Igreja e da gestão imperial.

Outro importante aspecto foi a discussão sobre a data de comemoração da Páscoa. Desde o século II d.C. as igrejas se excomungavam entre si, porque cada uma comemorava a festa em um calendário e em uma contagem. Algumas comunidades, especialmente no Oriente, celebravam a Páscoa no mesmo dia que a Páscoa judaica (14 de Nisã), enquanto a maioria das igrejas a celebrava no primeiro domingo após a primeira lua cheia da primavera. Enfim, não foi definida uma data específica, mas sim que deveria haver uniformidade. Tal resolução era importante pois a falta de consenso sobre a data da Páscoa gerava grande divisão na Igreja. O Concílio de Niceia decidiu padronizar a celebração para o domingo, no esforço de garantir uma prática litúrgica unificada em todo o mundo cristão.

Não obstante, o ponto central de embate dessa reunião ecumênica disse respeito à natureza e substância de Jesus Cristo. A discussão fundamental girava em torno do seguinte questionamento: Como a Igreja (todos os diferentes grupos de cristãos ali representados pelas lideranças locais) deveria confessar o Deus Pai e o Deus Filho? A

[11] Mais especificamente, os cânones discutiram e decidiram assuntos relativos à proibição da autocastração; o asseguramento de um período de estudo para os catecúmenos (os que se preparavam para o batismo); a proibição da convivência numa mesma casa de uma mulher jovem com um clérigo; a ordenação de um bispo com a presença de ao menos três bispos provinciais e com a ratificação do bispo metropolitano; a programação de dois sínodos provinciais anuais; a reafirmação de antigos costumes, fornecendo aos bispos de Alexandria, Roma e Antioquia jurisdição sobre regiões maiores; o reconhecimento de direitos honorários da sede de Jerusalém; decisões sobre os novacianistas; decisões mais brandas em relação aos *lapsi* durante a perseguição encabeçada pelo imperador Licínio; a proibição da retirada de sacerdotes dos locais para os quais foram designados; a proibição da usura entre os líderes das igrejas; a formalização da hierarquia para o recebimento da Santa Ceia/Eucaristia: primeiro os bispos e presbíteros, depois os diáconos; a invalidação do batismo recebido pelos hereges seguidores de Paulo de Samósata; a proibição de ajoelhar-se aos domingos e no Pentecostes (ato apenas permitido para as orações penitenciais), a fim de uniformizar as práticas litúrgicas.

questão ariana era essencialmente sobre a relação entre Deus, o Pai, e Deus, o Filho, não apenas em sua forma encarnada, como Jesus, mas também em sua forma anterior à criação do mundo. O arianismo entendia que Cristo fora a primeira criatura de Deus, através da qual todas as demais foram criadas, e que ele também era Deus, mas subordinado ao Pai. A fé nicena, por sua vez, afirmava que Jesus sempre foi Deus e que nunca havia sido criado, o que foi demonstrado no credo niceno, ratificado ao final do Concílio:

Cremos em um só Deus, o Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis; E em um só Senhor, Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado do Pai, unigênito, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz de luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, de uma só substância com o Pai, pelo qual todas as coisas vieram a ser, coisas no céu e coisas na terra, o qual, por nós, homens, e por nossa salvação, desceu e Se encarnou, tornando-Se homem, sofreu e ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus, e virá para julgar os vivos e os mortos; E no Espírito Santo. Mas, quanto àqueles que dizem "tempo houve em que Ele não existia" e "antes de nascer Ele não era" e que Ele veio a existir a partir do nada, ou que afirmam que o Filho de Deus procede de uma hipóstase ou substância diferente, ou é criado, ou está sujeito a alteração ou mudança – a esses a Igreja Católica anatematiza[12].

Tal determinação não foi de fácil acordo. O historiador Sócrates (380-450 d.C.) escrevendo algumas gerações depois, narrou a respeito da falta de compreensão entre os participantes:

> A situação era exatamente como uma batalha noturna, pois ambas as partes pareciam estar no escuro quanto ao motivo de insultarem uma à outra. Aqueles que objetavam à palavra *homoousion* imaginavam que seus defensores estavam infiltrando a doutrina de Sabélio e Montano. Assim, chamavam-nos blasfemos, sob alegação de que estavam minando a subsistência pessoal do Filho de Deus. Por outro lado, os protagonistas do *homoousios* chegaram à conclusão de que seus oponentes estavam introduzindo o politeísmo e mantinham-se longe deles, acusando-os de importarem o paganismo… Desse modo, embora ambas as partes afirmassem a pessoalidade e a subsistência do Filho de Deus e confessassem que havia um só Deus em três hipóstases, por alguma razão eram incapazes de chegar a um acordo; por isso, não conseguiram ficar em paz uma com a outra[13].

[12] KELLY, J.N.D. *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p.175-176.
[13] História Eclesiástica 1, 23, em KELLY, J.N.D. *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p.181.

Reuniões locais que deliberavam sobre assuntos filosóficos e eclesiológicos já haviam ocorrido inúmeras vezes. Quando surgia um problema de disciplina, de doutrina, em geral era resolvido em escala regional, reunindo um sínodo de algumas dezenas de bispos, sob a responsabilidade do metropolitano, e o concílio deliberava a respeito, entretanto é com o século IV que os problemas dos cristãos se tornam os do império[14]. O Concílio de Niceia representou um marco ao conferir, de forma inédita e abrangente, o *status* de legislação romana a uma doutrina cristã. A convergência entre a Igreja e o aparato governamental resultou na transposição de instâncias eclesiásticas para o âmbito jurídico, transmutando o dogma religioso em preceito legal. É imperativo notar que Niceia não engendrou a concepção da consubstancialidade entre Pai e Filho — tese preexistente no debate teológico —, mas sim a formalizou sob a égide do poder imperial. Portanto, o grupo de lideranças reunido operou não como um núcleo de inovação doutrinária, mas como um mecanismo de seleção e legitimação de uma vertente teológica já existente, ratificada pelo aval do imperador.

A despeito do exposto, o estabelecimento dogmático de determinados vocabulários, como "da mesma substância" recebe um destaque que antes não existia nesse nível. Com o Concílio de Niceia começa uma nova etapa da história dos Símbolos[15]. Exemplo arquétipo é a inclusão do termo consubstancial ao Pai (*homoousios*), formulado para refutar as teses arianas. A introdução de conceitos da filosofia grega em um Símbolo que, até então, mantinha-se estritamente fiel à linguagem bíblica, gerou resistências significativas. Esse período de instabilidade perdurou por cerca de meio século, marcado por uma sucessão de sínodos que apresentavam fórmulas de fé que refletiam as tendências doutrinais da maioria dos bispos presentes. A reconciliação virá no Concílio de Constantinopla I, que deverá, além disso, trazer explicações necessárias sobre a divindade do Espírito Santo, como Niceia fizera acerca da divindade do Filho[16].

---

[14] MEUNIER, Bernard. *O nascimento dos dogmas cristãos.* São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 27.
[15] A partir dos apontamentos de Sesboüé (SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação, séculos I-VIII*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.69-70), entendemos que os "Símbolos" são crenças registradas desde os primeiros documentos cristãos que normatizam a fé cristã através do consenso ou união entre indivíduos os quais se reconhecem comprometidos mutuamente em um pacto.
[16] SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação, séculos I-VIII*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 87.

Conforme a análise de Sesboüé, fundamentada em Ortigues, a gênese do termo *symbolon* remete a um penhor de reconhecimento mútuo: um objeto bipartido entre aliados cujas metades, ao serem futuramente aproximadas e ajustadas, autenticavam vínculos de aliança precedentes. O símbolo, em sua essência, reside na correlação de fragmentos que, isolados, carecem de significado, mas que ao serem reunidos (*sym-ballô*) validam a identidade e a conexão entre seus portadores. Essa dinâmica, intrínseca ao funcionamento da linguagem, aplica-se analogamente aos Símbolos de Fé — fórmulas de compromisso que serviam como sinais de reconhecimento entre os cristãos. Uma das primeiras evidências desse uso no cristianismo primitivo encontra-se em Cipriano de Cartago, no século III, que utilizava o termo para distinguir a confissão batismal ortodoxa daquela praticada por grupos cismáticos, como os seguidores de Novaciano[17].

Por fim, após expor resumidamente os assuntos discutidos em Niceia, gostaria de apontar para o que não foi abordado em tal ocasião. Embora possa soar elementar no meio acadêmico, permanece imperativo desconstruir as narrativas mitológicas que cercam o Primeiro Concílio de Niceia. Contrário ao senso comum amplamente difundido, a reunião não deliberou sobre a formação do cânone bíblico, tampouco instituiu a data do Natal. No campo dogmático, Niceia não inventou a Trindade ou a divindade de Cristo — conceitos já latentes e praticados na tradição cristã — mas sim sistematizou uma resposta à crença ariana. Por fim, é um equívoco historiográfico creditar a esse concílio a oficialização do cristianismo como religião imperial, evento que ocorreria apenas décadas depois com o Edito de Tessalônica.

O papel de Constantino.

Constantino já havia convocado e presidido outros concílios anteriormente, como o Concílio de Roma em 313 d.C. e o Concílio de Arles em 314 d.C., instâncias destinadas a dirimir o cisma donatista no norte da África. Essa intervenção direta fundamentava-se na premissa de que a divisão interna da Igreja ameaçava a própria integridade do governo romano; como observa Martín Gurruchaga, a *felicitas* da era constantiniana era incompatível com a persistência do erro e da desunião doutrinária[18]. A práxis imperial de

[17] SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação, séculos I-VIII*. São Paulo: Edições Loyola, 2002 p.70

[18] Martín Gurruchaga em comentários à *Vida de Constantino*, quando o imperador envia uma 'carta aos hereges'. Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino.* Introd., Trad. e Notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos,1994, p. 327, nota 155.

pacificação, ensaiada em conflitos regionais, ganha dimensões ecumênicas e maior densidade cerimonial em Niceia. O historiador Sócrates Escolástico ilustra como essa autoridade se manifestava na prática, descrevendo uma postura que oscilava entre a reverência aos prelados e a imposição da ordem política sobre as querelas teológicas:

> No dia seguinte, todos os bispos estavam reunidos em um mesmo lugar; o imperador chegou logo depois e, ao entrar, permaneceu de pé no meio deles, e não se sentou até que os bispos, com uma inclinação, indicassem o desejo de que ele se sentasse: tal era o respeito e a reverência que o imperador tinha por esses homens. Quando um silêncio adequado à ocasião foi observado, o imperador, de seu assento, começou a dirigir-lhes palavras de exortação à harmonia e à unidade, e suplicou a cada um que deixasse de lado todas as mágoas pessoais. Pois vários deles haviam trazido acusações uns contra os outros e muitos até mesmo haviam apresentado petições ao imperador no dia anterior. Mas ele, direcionando a atenção deles para o assunto que tinham diante de si, e por causa do qual estavam reunidos, ordenou que essas petições fossem queimadas; apenas observando que 'Cristo ordena a quem está ansioso por obter perdão, que perdoe seu irmão'. Quando, portanto, ele havia insistido fortemente na manutenção da harmonia e da paz, ele sancionou novamente o propósito deles de investigar mais a fundo as questões em disputa[19].

O gesto de Constantino exposto na passagem pode ser interpretado como uma demonstração de sabedoria e prudência política. Ao queimar as queixas, Constantino evitou se envolver em disputas menores e pessoais entre os bispos, que poderiam ter desviado o concílio de seu propósito principal: resolver a controvérsia ariana. Em vez de agir como um juiz secular, ele se apresentou como um pacificador, elevando a dignidade da reunião. Assim, Constantino teria definido um novo precedente para o papel do imperador na Igreja. Ele não se colocou como uma autoridade para julgar a moralidade ou a conduta individual dos bispos, mas sim como o protetor da unidade da fé e o garantidor da paz.

Outra questão que podemos mencionar é a narrativa de que os bispos trouxeram ao imperador suas queixas uns contra os outros, indicando que o Concílio de Niceia não foi um evento puramente teológico. Havia rivalidades, acusações e disputas de poder que refletiam as tensões e divisões da Igreja. A ação de Constantino, portanto, serve como um lembrete de que, por trás dos debates doutrinários, havia um elemento humano e político.

---

[19] *The Ecclesiastical History*, I, 8. Em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0380-0440,_Socrates_Scholasticus,_Historia_ecclesiastica_[Schaff],_EN.pdf Acesso em 04 fev. 2026.

Em suma, esse breve episódio demonstra a habilidade de Constantino em navegar pelas complexidades da política eclesiástica. Ao queimar as queixas, ele não apenas teria resolvido um problema prático, mas também consolidado sua imagem como o grande líder e protetor da unidade cristã, solidificando a sua autoridade sobre a Igreja.

Essa abordagem coaduna com a visão de Timothy Barnes[20], em que o autor faz uma análise profunda das motivações e do governo de Constantino. Ele discute como o imperador agia de forma calculada, usando eventos como o concílio para consolidar sua autoridade e promover a unidade imperial, o que inclui a ação de evitar as disputas menores. Longe de concordarmos com a ideia de um Constantino maquiavélico, não há dúvidas de que tal imperador foi bastante estratégico em diversas decisões que empreendeu.

No discurso em comemoração aos vinte anos do seu governo, relatado por Eusébio de Cesareia, Constantino fala sobre o objetivo maior do Concílio: preservar entre os diversos grupos cristãos "uma só fé, um amor puro e um culto unânime ao Deus onipotente"[21]. Pouco adiante, a ênfase do líder imperial sobre as resoluções deliberadas no evento recai sobre a festa da Páscoa:

> Já naquela época, quando foi realizada uma investigação sobre o dia santíssimo da Páscoa, foi decisão comum a conveniência de que todos, em todos os lugares, guardassem a mesma data. Pois, o que poderia ser mais belo para nós, mais venerável em comparação com a observância dessa festa, da qual recebemos a esperança da imortalidade, de acordo com uma única ordem e um sentido claro, sem vacilar? Em primeiro lugar, parecia indignante que essa santíssima festividade fosse celebrada seguindo a prática dos judeus, que, tendo manchado suas mãos com um crime hediondo, inevitavelmente teriam suas almas obscurecidas. Deixando este povo à sua sorte, está em nossas mãos prolongar até os tempos vindouros a observância desta ordem, de acordo com uma prescrição mais verdadeira que mantivemos intacta desde o primeiro dia da paixão até o presente [...][22].

Doerries comenta o seguinte a respeito do destaque dado por Constantino à festa da Páscoa em seu discurso: "[…] não o credo niceno, mas a festa cultual é para Constantino o centro de Niceia e, por isso, e a partir da visão estatal, a adoção da Páscoa judaica como referência contradiz o culto cristão, vai contra o ano civil e conduz à anomia de um uso dividido"[23].

[20] BARNES, Timothy David. Constantine and Eusebius. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
[21] CESAREA, Eusebio. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, III, 17.
[22] CESAREA, Eusebio. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, III, 18.
[23] CESAREA, Eusebio. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, p. 280, nota 57.

Entendemos, portanto, que Constantino não estava interessado apenas em *quem* estava certo na disputa doutrinária, mas em garantir que todos concordassem com *uma única* resposta para que o Império não se fragmentasse. Niceia foi essencial para a definição do papel do imperador como uma espécie de bispo supremo, aquele que garantiria (teoricamente) a estrutura e a paz para que a Igreja pudesse funcionar, subordinando, na prática, a harmonia eclesiástica aos interesses da administração pública romana.

Considerações finais.

Uma interpretação simplista – e não incomum - de ser encontrada entre os textos que abordam o século IV d.C. apresenta as ideias de que o arianismo era uma heresia unificada e coerente, que negava a divindade de Cristo e a de que o Concílio de Niceia foi um evento decisivo que resolveu a controvérsia de uma vez por todas, com a vitória da ortodoxia e o estabelecimento do credo niceno, contendo o termo fundamental *homoousios* (da mesma essência). Autores como Lewis Ayres[24] discordam dessa narrativa e propõem outra maneira de entendimento. A partir das suas interpolações, podemos depreender que o Concílio não representou a solução final para o conflito, mas sim o ponto de partida de um extenso e complexo processo de desenvolvimento teológico. Embora o credo de 325 tenha introduzido o termo *homoousios* como base do vocabulário da ortodoxia, sua compreensão e aceitação exigiram décadas de defesa e refinamento, visto que o embate continuou de forma intensa após o encerramento do evento.

Além disso, a doutrina da Trindade, com uma distinção mais precisa entre essência e pessoa, foi fruto do amadurecimento teológico gradual. Essa consolidação não se limitou ao que foi decidido em Niceia; ela dependeu profundamente do esforço intelectual de pensadores posteriores, com destaque para os Padres Capadócios — Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa. No final do século IV d.C., foram eles os responsáveis por articular uma teologia coerente e robusta, capaz de sustentar o sentido do credo niceno - que entendiam ser o correto - diante dos desafios da época.

Assim, existiram e existem várias interpretações equivocadas sobre o que foi o Concílio de Niceia, às vezes dando a impressão de que foi um evento desconectado de seu contexto histórico. Na realidade, ele foi uma continuidade dos processos político-

[24] AYRES, Lewis. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

religiosos que vinham acontecendo há décadas, e após seu fim oficial, ecos e desdobramentos seus continuaram presentes por várias décadas. De qualquer maneira, ele pode servir de ponto de partida para buscarmos compreender melhor esse período, as disputas que existiam e os consensos que foram encontrados.

Por fim, outro elemento de destaque presente em tal conjuntura é o envolvimento de Constantino no Concílio. A atuação do imperador foi pautada por um pragmatismo político que priorizava a unidade imperial em detrimento das sutilezas teológicas. Em vez de se perder em altas discussões dogmáticas, o líder político concentrou-se em tentar garantir a estabilidade administrativa e a harmonia social, fundamentais para a legitimidade de seu governo. Embora tenha demonstrado familiaridade com temas filosóficos, como o da imortalidade da alma, sua intervenção visava, sobretudo, resultados práticos que evitassem a fragmentação do corpo civil. O episódio é um testemunho da complexa interação entre o poder imperial romano e as instituições religiosas cristãs, característica da transição e fluidez do período tardo-antigo.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

A disputa entre Nicenos e Arianos em Antioquia: João Crisóstomo e a defesa de Melécio como herdeiro de Eustácio

The dispute between Nicenes and Arians in Antioch: John Chrysostom and the defense of Meletius as Eustatius'heir

Gilvan Ventura da Silva[1]

Resumo: O arianismo, um dos movimentos religiosos mais importantes do século IV, foi responsável por deflagrar um intenso conflito que abalou o cotidiano das igrejas. Ao contrário do que se supõe, o conflito se intensificou após o Concílio de Niceia (325). Em Antioquia, a capital da província da Síria-*Coele*, antes mesmo da realização do Concílio, o bispo local, Eustácio, já havia cerrado fileiras contra as teses de Ário. Por volta de 328, Eustácio é deposto, o que conduz ao predomínio dos bispos arianos na cidade. Em 360, Melécio é eleito para o episcopado, rompendo em seguida com os arianos ao declarar sua adesão ao credo niceno. Em 362, Paulino, um antigo presbítero leal a Eustácio, é também ordenado bispo, de maneira que Antioquia passa a contar então com três bispos, dois nicenos e um ariano. No presente artigo, pretendemos refletir sobre a associação que João Crisóstomo, logo após sua ordenação como presbítero, em 386, estabelece entre Eustácio e Melécio, fazendo deste o herdeiro da causa nicena defendida pelo primeiro. O propósito do pregador era fortalecer a posição de Flaviano, o sucessor de Melécio, que enfrentava, na década de 380, a hostilidade dos paulinistas e de setores do episcopado ocidental, que se recusavam a reconhecê-lo como bispo pelo fato de ter pertencido à *entourage* de Melécio, tido como herético mesmo após abraçar a doutrina da consubstanciação.
Palavras-Chave: Antiguidade Tardia. Antioquia. Credo de Niceia. Arianismo. Melécio. Eustácio.

Abstract: Arianism, one of the most important religious movements of the 4th century, was responsible for triggering an intense conflict that shook the daily life of the churches. Contrary to what is commonly believed, the conflict intensified after the Council of Nicaea (325). In Antioch, the *metropolis* of the province of Syria-*Coele*, even before the Council, the local bishop, Eustathius, had already rallied against the theses of Arius. Around 328, Eustathius was deposed, leading to the predominance of Arian bishops in the city. In 360, Meletius was elected to the episcopate, subsequently breaking with the Arians by declaring his adherence to the Nicene Creed. In 362, Paulinus, a former presbyter loyal to Eustathius, was also ordained bishop, so that Antioch then had three bishops, two Nicene and one Arian. In this article, we intend to reflect on the association that John Chrysostom, soon after being ordained a priest in 386, established between Eustathius and Meletius, making the latter the heir to the Nicene cause backed by the former. The preacher's purpose was to strengthen the position of Flavian, Meletius' successor, who in the 380s faced hostility from the Paulinists and sectors of the Western episcopate, who

[1] Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). Atualmente, executa o projeto *Os desafios da gestão pública na cidade pós-clássica: as transformações na governança de Antioquia (354-397 d.C.)*.

refused to recognize him as bishop because he had belonged to the entourage of Meletius, who was considered a heretic even after embracing the doctrine of consubstantiation.
Keywords: Late Antiquity. Antioch. Nicene Creed. Arianism. Meletius. Eustathius

Palavras iniciais

Em se tratando da história do cristianismo, o século IV representou um autêntico *turning point*, na medida em que, nesse momento, o decreto de tolerância proclamado por Galério, em abril de 311, não apenas encerrava a Grande Perseguição iniciada havia quase uma década, como também outorgava liberdade de culto aos cristãos, com a condição de que não perturbassem a ordem pública e que rogassem a seu deus pela saúde do Império e do imperador, tal como nos informa Lactâncio[2]. Logo a seguir, em 312, ascende ao comando das províncias ocidentais Constantino, um soberano que, tal como seu pai, Constâncio Cloro, mostrava-se favorável ao cristianismo[3], como comprova o assim denominado "Édito de Milão"[4], de junho de 313, no qual o imperador, em acordo com Licínio, além de ratificar os termos do decreto de Galério no que dizia respeito à liberdade religiosa concedida a todos os súditos do Império, determinava a restituição imediata dos lugares de culto subtraídos aos cristãos, não importando se houvessem sido adquiridos por intermédio do *fiscus* ou das mãos de terceiros[5]. As disposições contidas no "Édito de Milão" são acompanhadas por outras tantas iniciativas de Constantino em benefício da

[2] LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982, 34-1-5.
[3] À época em que a Grande Perseguição foi deflagrada, Constâncio Cloro ocupava, no sistema tetrárquico, o cargo de César, tendo sido elevado a Augusto em 305, quando da renúncia de Diocleciano e Maximiano. Responsável pelo comando das Gálias e da Britânia, Constâncio, de acordo com EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução das monjas beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000, VIII, 13, 12-13, não participou da guerra movida contra os cristãos, mas antes poupou de maus-tratos aqueles a seu serviço, pois nutria "sentimentos amigáveis" para com a doutrina cristã. A realidade, no entanto, é um pouco mais complexa, pois, como reporta Lactâncio, em *De mort. per.*, 15, 7, o soberano, a fim de não se opor inteiramente à ordem de Diocleciano e Galério, permitiu que algumas igrejas fossem destruídas, embora tenha "conservado intacto o verdadeiro templo de Deus, que se encontra dentro das pessoas", afirmação que, supomos, seja uma alusão ao fato de Constâncio não ter se empenhado em executar os cristãos, o que é corroborado pela inexistência de mártires nas províncias por ele controladas. De fato, com exceção de certo Albano, um mártir bretão, não dispomos de informações seguras sobre cristãos que teriam sido supliciados nas Gálias e na Britânia devido à legislação anticristã de Diocleciano. Cf. PIETRI, L. Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien. In: MAYEUR, J. M. *et al*. (éd.). *Histoire du Christianisme*: naissance d'une chrétienté (250-430). Paris: Desclée, 1995, p. 155-185. v. 2.
[4] A existência do assim denominado Édito de Milão tem sido, há décadas, motivo de acirrado debate entre os especialistas, uma vez que o texto legal concedendo liberdade de culto aos cristãos transmitido por Lactâncio seria, na realidade, uma *epistula* enviada por Licínio ao governador da Bitínia, que a teria então postado em Nicomédia. Recentemente, no entanto, LENSKY, N. The significance of the Edict of Milan. In: SIECIENSKY, E. (ed.). *Constantine*: religious faith and imperial policy. London: Routledge, 2017, p. 27-56, se posicionou a favor da existência do edito, cuja versão original se perdeu.
[5] *De mort. pers.* 48, 7-8.

Igreja, a exemplo da construção de basílicas monumentais em Roma, Constantinopla e na Terra Santa e da concessão de privilégios jurídicos aos membros do clero, incluindo a isenção dos *munera*[6]. Desse modo, as comunidades cristãs experimentam uma rápida difusão, ao mesmo tempo que os bispos se tornam líderes de relevo, passando a gerir, sem qualquer entrave legal, um patrimônio que os habilitava a investir tanto na multiplicação das estruturas edilícias necessárias ao culto (igrejas, mosteiros, *martyria*), quanto na consolidação de uma rede de apoio aos pobres e desvalidos. A atuação de Constantino, no entanto, não se restringiu à garantia dos recursos materiais necessários para que a Igreja pudesse se expandir, mas implicou ainda o envolvimento do imperador nos conflitos que opunham as distintas facções cristãs, a começar pela interferência imperial no cisma donatista, que irrompe, no norte da África, por volta de 306, logo após o falecimento de Mensúrio, quando a sé de Cartago passa a ser disputada por dois prelados, Ceciliano e Majorino[7]. Alguns anos depois, a atenção de Constantino se volta para outra controvérsia que alcançou uma intensidade e difusão muito maiores do que o donatismo, circunscrito, basicamente, às províncias norte-africanas[8]. Nos referimos ao arianismo, um movimento complexo cujo fundamento era o debate em torno da divindade de Cristo.

Muito embora o aclaramento do lugar ocupado pelo Filho no contexto da criação e dos vínculos que o uniam ao Pai não fosse uma reflexão propriamente nova, tendo despertado, desde o século II, o interesse de pensadores como Teódoto de Bizâncio[9],

---

[6] DRAKE, H. *Constantine and the bishops*: the politics of intolerance. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 11.

[7] Sobre a intervenção de Constantino na controvérsia donatista, consultar LENSKY, N. Constantine and the Donatists: exploring the limits of religious toleration. In: UNGERN-STERNBERG *et al.* (ed.). *Colloquia Raurica*. Berlin: Walter de Gruyter, 2016, p. 101-139.

[8] Afora o norte da África, o donatismo contava com uma representação apenas em Roma, para onde Donato, o líder do movimento, teria enviado Vítor de Garba na condição de bispo dos africanos aí residentes. Como o donatismo não gozava do apoio do bispo de Roma, seus adeptos não tinham permissão para se reunir nas igrejas da capital. A alternativa por eles encontrada para viabilizar o serviço litúrgico foi a ocupação de uma gruta situada em uma das colinas da cidade. Por esse motivo, passaram a ser identificados, de modo pejorativo, como *montenses*, cf. WILHITE, D. V. *Ancient African Christianity*. New York: Routledge, 2017, p. 204.

[9] Teódoto de Bizâncio, cognominado "O Curtidor", foi responsável, no fim do século II, por introduzir, em Roma, a doutrina adocionista segundo a qual Cristo teria sido um mero homem adotado como filho de Deus devido aos seus méritos. Nascido da Virgem por vontade do Pai, somente no episódio do batismo no Jordão, quando o espírito divino se manifesta por intermédio de uma pomba, é que Cristo teria recebido poderes taumatúrgicos, passando assim a se apresentar como Filho de Deus. Mais tarde, Paulo de Samósata, bispo de Antioquia sob o governo de Zenóbia (266-272), retomou e aprofundou os argumentos de Teódoto de Bizâncio, cf. SIMONETTI, M. Adocionistas. In: BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de Antigüidades cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 43.

Noeto de Esrmirna[10] e Orígenes[11], é no século IV que o assunto adquire maior visibilidade, num momento em que a cristianização do Império se consolida rapidamente. A disputa irrompeu entre 318 e 323, quando Ário, um antigo discípulo de Luciano de Antioquia e presbítero da congregação de Baucális[12], na zona portuária de Alexandria, começou a ensinar que, ao contrário do Pai, o Filho não teria sempre existido, o que lhe impunha um início (*arché*), como todas as demais criaturas. Além disso, Ário sustentava que, tendo sido criado do nada, o Filho não faria parte da natureza (*ousia*, *substantia*) de Deus, cuja identidade desconheceria[13]. Os argumentos do autor replicavam, de certa maneira, a doutrina subordinacionista de Orígenes, para quem o Filho, embora compartilhasse da natureza divina, seria, ao fim e ao cabo, inferior ao Pai. Pregador de notável apelo popular, Ário logo despertou a animosidade do bispo local, Alexandre, um ferrenho opositor do pensamento origenista[14]. A fim de garantir o alinhamento teológico do episcopado egípcio, Alexandre convoca um sínodo no qual Ário e seus partidários são destituídos de seus cargos, excluídos da comunhão com a igreja egípcia e banidos de Alexandria. Em busca de apoio, Ário apela para Eusébio de Nicomédia, um ex-aluno de Luciano de Antioquia, assim como ele. Numa epístola conservada por Teodoreto de Ciro[15], cuida de esclarecer ao antigo colega as linhas gerais da sua teologia ao mesmo tempo que denuncia os abusos sofridos no Egito. Como resultado, Eusébio de Nicomédia não apenas acolhe Ário, mas também começa a patrocinar sua causa nos meios

[10] Noeto, um nativo de Esmirna, foi provavelmente o primeiro a ensinar, em fins do século II, a doutrina patripassiana, mais tarde reformulada por Sabélio. De acordo com Noeto, Cristo seria apenas um dos modos de manifestação do Pai, razão pela qual os patripassianos também se tornaram conhecidos como modalistas. Nesse sentido, o próprio Pai, assumindo a forma do Filho, teria encarnado e padecido na cruz, o que contrariava a presunção de que Pai e Filho fossem pessoas (*prosopoi*) distintas. V. CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 1165.

[11] Orígenes, um influente autor cristão do século III, ensinava que, embora o Filho fosse eterno, assim como o Pai, era também distinto e inferior a este, o que constituía, no fim das contas, uma interpretação subordinacionista acerca da natureza de Jesus. Embora Orígenes fosse um pensador conhecido e respeitado em todo o Oriente, seus ensinamentos não gozavam de unanimidade. Desde sua eleição episcopal, Pedro, o bispo de Alexandria decapitado por volta de 311, dedicou-se a combater, em diversas obras, o pensamento origenista, atitude emulada por seu sucessor, Alexandre, o mesmo que deu início à divergência com Ário. V. RUBENSTEIN, R. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Fisus, 2001, p. 79-80.

[12] Luciano era, muito provavelmente, um presbítero da congregação de Antioquia que foi martirizado, em Nicomédia, em janeiro de 312. Supõe-se que tenha sido um subordinacionista radical. Dentre os que frequentaram suas lições, os assim denominados colucianistas, contavam-se Ário e Eusébio de Nicomédia, cf. SIMONETTI, M. Luciano de Antioquia. In: BERARDINO, A. *op. cit*, p. 860.

[13] LYMAN, J. R. Arius and Arians. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. (ed.). *The Oxford handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 237-257.

[14] RUBENSTEIN, R. *Op. cit.*, p. 80.

[15] THEODORET. The Ecclesiastical History. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson, 2004, I, 5.

eclesiásticos do Oriente, conferindo assim uma amplitude muito maior a uma disputa que, no início, se encontrava confinada ao Egito[16]. Ciente da gravidade do problema, Constantino decide reunir, em Niceia, na província da Bitínia, um concílio de aproximadamente 250 bispos[17], a maioria originária das províncias orientais, com o propósito de avaliar as teses arianistas acerca da divindade de Cristo. Contando com a presença de Constantino, que inclusive teria orientado o debate, o concílio declarou a identidade entre o Pai e o Filho por meio do vocábulo *homoousios* (em latim, *consubstantialis*), isto é, "idêntico em essência ou substância", o que não deixava de ser surpreendente, tendo em vista que *homoousios*, além de não ser empregado em nenhuma passagem das Escrituras, havia sido condenado, em 268, no concílio de Antioquia, pelo fato de não exprimir com clareza a distinção entre o Pai e o Filho[18].

Malgrado a intenção de Constantino em promover a conciliação entre os bispos acerca de um assunto tão caro ao episcopado, como era a natureza de Cristo, encerrando assim uma polêmica de longa data, o concílio de Niceia acarretou, na realidade, o acirramento das posições doutrinárias já existentes, bem como o surgimento de outras, de maneira que as décadas seguintes foram marcadas pelo conflito que opôs os defensores do credo de Niceia aos seus adversários, os quais, por comodidade, costumamos agrupar sob o rótulo de arianos[19]. Nesse sentido, talvez não seja um exagero afirmar que o arianismo, em virtude da sua capilaridade, do grau de engajamento das facções em litígio e do envolvimento direto da autoridade imperial, representou a mais aguda polêmica religiosa do século IV, interferindo na dinâmica das comunidades cristãs disseminadas por toda a extensão do Império.

---

[16] DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 261.

[17] Não sabemos ao certo quantos bispos compareceram a Niceia. A cifra de mais de 250 bispos nos foi transmitida por EUSEBIO DE CESAREA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994, III, 8. Teodoreto, em *HE*, I, VI, por sua vez, registra 318 participantes, número seguido por outros autores. Cumpre observar que Silvestre, o bispo de Roma, então idoso, não compareceu ao concílio, sendo representado por dois presbíteros, Vito e Vincêncio.

[18] DRAKE, H. *Op. cit.*, p. 256.

[19] Conforme esclarece LYMAN, J. R., *Op. cit.*, 2008, p. 247, o termo "arianos", empregado de modo pejorativo para designar aqueles que negavam a divindade de Cristo, foi cunhado por Atanásio de Alexandria, em suas *Orações contra os arianos*, redigidas entre 339-340, quando o autor se encontrava exilado em Roma. "Ariano", tal como formulado por Atanásio, passa então a ser aplicado, sem distinção, a qualquer um que fizesse oposição ao bispo ou que colocasse em dúvida o símbolo de Niceia, induzindo-nos a supor uma identidade universal entre os ditos "arianos", o que não se verifica na realidade, uma vez que o arianismo, devido à sua abrangência e duração, foi muito mais complexo e multifacetado do que poderíamos julgar à primeira vista.

Um exemplo de como o confronto entre nicenos e arianos foi capaz de impactar o cotidiano das congregações nos é fornecido por Antioquia, a metrópole da Síria-*Coele*, na qual, antes mesmo do concílio de Niceia, o bispo local, Eustácio, já havia cerrado fileiras contra as teses de Ário. Por volta de 328[20], devido à contraofensiva liderada por alguns arianos de primeira hora, em particular Eusébio de Cesareia, Eusébio de Nicomédia e Teógnis de Niceia, Eustácio é deposto e enviado, em exílio, para Trajanópolis, na Trácia, o que dá ensejo ao Cisma de Antioquia, uma vez que Paulino, um dos presbíteros da *entourage* de Eustácio, passa a liderar um círculo de seguidores que, por não concordarem com a deposição do bispo, se declaram independentes. Nas décadas seguintes, diversos bispos concorrentes buscam afirmar sua autoridade, incluindo Melécio, um prelado de inclinação ariana que, logo após assumir, em 360, o trono episcopal da cidade, se revela simpatizante do credo de Niceia, para surpresa de muitos, inclusive de Constâncio II, que havia referendado sua ordenação.

Desse momento em diante, Melécio começa a rivalizar com Paulino, o líder dos eustacianos, que, em 362, é sagrado bispo por Lúcifer de Cagliaris. O resultado foi a divisão da igreja de Antioquia em duas correntes nicenas, representadas por Melécio e Paulino, e uma ariana, situação que se prolongou por mais de trinta anos. Se é certo que, desde fevereiro de 380, em virtude da promulgação, por Teodósio, do Édito de Tessalônica[21] – também conhecido como *Cunctos populus* – a controvérsia ariana encontrava-se superada do ponto de vista político-jurídico, na prática, o conflito ainda se desdobrava pelas províncias, como comprova o caso antioqueno, pois, na segunda metade da década de 380, João Crisóstomo, recém-ordenado presbítero por Flaviano, se empenha na defesa de Melécio como um genuíno adepto do credo de Niceia, construindo assim a memória do bispo como herdeiro direto de Eustácio, em detrimento de Paulino, cuja existência é simplesmente ignorada pelo pregador. O que parece ocorrer, então, é aquilo que Harisson[22] descreve como *pirataria simbólica*, ou seja, uma ação por meio da qual, num contexto em que grupos divergentes aspiram à mesma identidade, um deles se

[20] Não há consenso, na historiografia, sobre quando Eustácio teria sido deposto, se em 326, como supõe CHADWICK, H. The fall of Eustathius of Antioch. *The Journal of Theological Studies*, v. 49, n. 193/194, p. 27-35, 1948, em 327, 328 ou mesmo mais tarde. Na opinião de BURGESS, R. W. The date of the deposition of Eustathius of Antioch. *Journal of Theological Studies*, NS, v. 51, pt. 1, p. 150-160, 2000, a data mais provável seria 328, logo após o Ano Novo sírio, ou seja, entre outubro e dezembro.

[21] PHARR, C.; DAVIDSON, T. S.; PHARR, M. B. (ed.). *The Theodosian Code and novels and the Sirmondian Constitutions*. Union: The Lawbook Exchange, 2001, XVI, 1-2.

[22] HARRISON, S. Identity as a scarce resource. *Social Anthropology*, n. 7, 3, p. 239-251, 1999.

apropria dos símbolos (valores, artefatos, ideias, imagens) dos adversários, empregando-os para afirmar sua condição superior. É justamente essa disputa entre Melécio e Paulino pelo legado de Eustácio que desejamos iluminar neste artigo. No que diz respeito à base documental, examinaremos duas homilias, *Sobre São Melécio* e *Sobre São Eustácio*, ambas pronunciadas logo no início da carreira sacerdotal de João Crisóstomo. Antes, porém, é necessário aclarar os contornos do Cisma de Antioquia, iniciado com a deposição de Eustácio.

Eustácio de Antioquia, um pioneiro na luta contra o arianismo

Em dezembro de 324, Filogônio, o bispo de Antioquia, veio a falecer, abrindo-se então um debate acerca de qual seria a melhor opção para substituí-lo, pois, ao que parece, não haveria, na cidade, um nome à altura de comandar uma das mais antigas e prestigiadas sés apostólicas do cristianismo, cenário da atividade missionária de Pedro, Paulo e Barnabé e onde, pela primeira vez, os discípulos de Jesus teriam recebido o nome de "cristãos", conforme a narrativa contida em *Atos*, 11, 26. O escolhido foi Eustácio, um nativo de Side, na Panfília, que à época respondia pela sé de Bereia (atual Alepo), cidade localizada a cerca de 100 km de Antioquia, no sentido Norte. Eustácio teria assumido o episcopado antioqueno logo no início de 325[23], por decisão de um concílio de 59 bispos sírio-palestinos reunidos sob a presidência de Ósio de Córdoba, que se encontrava em missão pelas províncias orientais por determinação de Constantino[24]. O concílio, no entanto, não se ocupou apenas da eleição de Eustácio, mas também das teses de Ário, que já vinham, nos últimos anos, causando agitação nos meios eclesiásticos, razão pela qual produziu-se uma fórmula de fé que condenava os principais argumentos arianistas, em particular o da criação do Filho a partir do nada e o da dessemelhança entre o Pai e o Filho. Para os padres conciliares, Cristo provinha de Deus e não do nada, embora o intelecto humano não possuísse recursos para compreender, com exatidão, os detalhes desse processo. Além disso, por ser coeterno, o Filho compartilharia da autêntica substância do Pai, de modo que um não poderia ser considerado superior ao outro. Esse

[23] A cronologia dos bispos de Antioquia, na década de 320, é um tanto ou quanto confusa, pois enquanto algumas fontes mencionam Paulino de Tiro como o sucessor de Filogônio, outras o consideram sucessor de Eustácio. Hoje, a maioria dos autores aceita que Paulino de Tiro tenha sido eleito após a deposição de Eustácio, ponto de vista que adotamos neste trabalho. V. CARTWRIGHT, S. Eustathius of Antioch in modern research. *Vox Patrum*, n. 33, t. 59, p. 465-486, 2013.

[24] Antes de visitar Antioquia, Óssio havia estado em Alexandria com o propósito de mediar, embora sem sucesso, o conflito entre Alexandre e Ário. A respeito da carreira de Óssio de Córdoba e de sua atuação na controvérsia ariana, consultar ARTEMI, E. Hossius of Cordoba as catalyzing agent for the convening of the First Ecumenical Council. *De Medio Aevo*, 9, 1, p. 123-138, 2016.

credo que, em linhas gerais, antecipava aquilo que, alguns meses mais tarde, seria estabelecido em Niceia, foi assinado por todos os presentes ao concílio, à exceção de Teódoto de Laodiceia, Narciso de Neronias e Eusébio de Cesareia, aliados de Ário, que foram então excomungados[25]. Ao tudo indica, Eustácio teria exercido notável influência na condenação do arianismo, uma vez que, desde o início, sempre se mostrou um ferrenho opositor do movimento, não sendo por acaso que, segundo alguns autores, lhe teria sido reservada a honra de presidir o Concílio de Niceia[26], informação, no entanto, que carece de comprovação. Seja como for, é inegável que Eustácio, apoiado pelas decisões do concílio que o havia eleito alguns meses antes, tenha desempenhado um papel decisivo em Niceia ao liderar a comitiva dos bispos sírios-palestinos, pois sabemos que, dos cinquenta e nove participantes do Concílio de Antioquia, quarenta e nove compareceram ao Concílio de Niceia[27].

Como nos informam Sócrates[28] e Sozomeno[29], a atuação francamente anti-ariana de Eustácio lhe rendeu a animosidade dos defensores de Ário, o que conduziu, em 327 ou 328, à sua deposição, num concílio reunido em Antioquia[30]. Na ocasião, o bispo teria sido alvo da acusação de sabelianismo[31]. Não resta dúvida que Eustácio, ao se empenhar,

[25] POLLARD, E. The creeds of A.D. 325. Antiochia, Caesarea, Nicaea. *Scottish Journal of Theology*, v. 13, i. 3, p. 278-300, 1960.
[26] ARTEMI, E. *Op. cit.*, p. 133, n. 5.
[27] POLLARD, E. *Op. cit.*, p. 278.
[28] SOCRATES SCHOLASTICUS. The Ecclesiastical History. Revised, with notes, by A. C. Zenos. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson, 2004, I, XXIV.
[29] SOZOMEN. The Ecclesiastical History. Revised by Chester D. Hartfranft. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and post-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson, 2004, II, XX.
[30] Teodoreto de Ciro, em *HE*, I, XX, reporta que Eustácio teria sido vítima de um complô urdido por Eusébio de Cesareia e outros bispos orientais por meio do qual uma mulher de reputação duvidosa acusou o bispo de Antioquia de ser o pai do filho que trazia nos braços, o que era motivo de escândalo. Explicação semelhante nos é transmitida por PHILOSTORGIUS. *Church History*. Translated with an Introduction and Notes by Philip R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, 2,7. É necessário ponderar, no entanto, que as narrativas de Teodoreto e Filostórgio parecem seguir um *topos* literário empregado em ocasiões nas quais se tratava de arruinar a reputação de um adversário religioso, o que diminui sua credibilidade. Nesse caso, julgamos que a explicação mais simples – e, portanto, mais crível – para a deposição de Eustácio resida no conflito que opôs Eustácio a Eusébio de Cesareia e demais partidários do arianismo.
[31] O sabelianismo, cujo nome deriva de Sabélio, um pensador radicado em Roma que, por volta de 220, foi condenado por Calisto, aludia à doutrina patropassiana segundo a qual um único Deus teria se manifestado no Antigo Testamento como Pai, na Encarnação como Filho e, em Pentecostes, como Espírito Santo. Além disso, os sabelianos, ao contrário de Orígenes, para quem haveria três hipóstases distintas na Trindade, sustentavam que o Pai, o Filho e o Espírito Santo formariam uma única pessoa (*prosopon* ou *hypostasis*). No século IV, o rótulo de sabeliano foi amiúde empregado para atacar qualquer adversário religioso que professasse a unidade divina, independentemente das suas reais convicções religiosas, cf. SIMONETTI, A. Sabélio – sabelianos. In: BERARDINO, A. (org.). *Op. cit.*, 1238-1239. Nesse sentido, muito embora Sócrates, em *HE*, I, XXIV, duvide que Eustácio tenha sido deposto sob pretexto de ser um adepto do

após o Concílio de Niceia, numa cruzada contra os subordinacionistas, tenha atraído para si a animosidade de personagens influentes como Eusébio de Nicomédia e Eusébio de Cesareia[32], havendo inclusive a suposição de que este último tenha presidido o concílio que o depôs[33]. Após sua remoção, Eustácio foi enviado, em exílio, para a Trácia, tendo morrido por volta de 337 sem jamais retornar à sua sé. Para o seu lugar, teria sido eleito Paulino de Tiro, um adepto do arianismo. Nos anos que se seguiram, o trono episcopal de Antioquia foi ocupado sempre por bispos de inclinação ariana, em conformidade com a política religiosa adotada, por Constantino, em seus últimos anos de governo, e continuada por seu filho, Constâncio II, que governou como único imperador de 350 até sua morte, em 361. Todavia, o sucesso do arianismo, em Antioquia, não foi absoluto, pois, mesmo com o afastamento de Eustácio, seus seguidores continuaram ativos na cidade. Sob o comando de Paulino, os eustacianos constituíram, por décadas, o bastião da resistência nicena na cidade, ao mesmo tempo que o debate em torno da divindade de Cristo se tornava mais complexo, com uma notável inflexão a partir da década de 350, quando emerge a corrente anomeana ou heterousiana, que enfatizava a completa distinção entre o Pai e o Filho, posição que causava repulsa não apenas ao nicenos, mas também aos arianos moderados, para quem Cristo, se não possuía a idêntica substância do Pai, era ao menos semelhante (*homoios*) a Ele.

O fundador da corrente anomeana foi Aécio, um sírio que, por volta de 355, tornou-se diácono pelas mãos de Leôncio, o bispo ariano de Antioquia à época. O ingresso de Aécio no diaconato suscitou um profundo desconforto tanto entre os nicenos quanto entre os arianos moderados da cidade. Estes últimos, liderados por Diodoro, mais tarde ordenado bispo de Tarso, e por Flaviano, futuro bispo de Antioquia, se opuseram veementemente à ordenação de Aécio, obrigando Leôncio a voltar atrás em sua decisão[34]. Nesse ínterim, Aécio é forçado a deixar a cidade, para a qual retorna um pouco depois, quando Eudóxio de Germanícia assume em lugar de Leôncio, morto em 357. Doravante, Eudóxio se torna o protetor não apenas de Aécio, mas do secretário e discípulo deste último, Eunômio, um nativo da Capadócia que é então ordenado diácono e, mais tarde,

sabelianismo, não é, em absoluto, improvável que, no embate com os arianos capitaneados por Eusébio de Cesareia, estes últimos tenham recorrido à acusação de sabelianismo para destituí-lo de sua sé.

[32] CARTWRIGHT, S. *Op. cit.*, p. 466.

[33] BURGESS, R. W. *Op. cit.*, p. 158.

[34] SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Istitutum Patristicum "Augustinianun", 1975, p. 361.

bispo de Cízico[35]. A atuação de Eudóxio, que se fez transferir de Germanícia para Antioquia à revelia de Constâncio II, bem como sua aliança com Aécio e Eunômio, cujos ensinamentos causavam indignação em muitos setores do episcopado[36], o colocaram em rota de colisão com a corte. De fato, o imperador, por intervenção de Basílio de Ancira, escreve à igreja de Antioquia condenando Eudóxio por ter assumido o bispado sem o seu consentimento e por promover os ensinamentos de Aécio e Eunômio, pelo que todos os três deveriam ser exilados. Desse imbróglio, Eudóxio foi hábil o bastante para se desvencilhar, recuperando, em pouco tempo, a confiança de Constâncio II, que autoriza, em 360, sua transferência para Constantinopla[37]. Para o lugar de Eudóxio, é eleito Melécio, um nativo de Melitene, na Armênia, que, por volta de 358, havia sido ordenado bispo de Sebaste, capital da Armênia Prima.

Melécio, de trânsfuga do arianismo a campeão do credo niceno

A eleição de Melécio como sucessor de Eustácio de Sebaste[38], um bispo envolvido com diversas denúncias de heresia, não foi bem aceita por uma parcela da população local, que terminou por expulsá-lo. Sem condições de se manter no cargo, Melécio parecia aos bispos arianos capitaneados por Acácio de Cesareia uma opção conveniente para a sé de Antioquia[39], motivo pelo qual, em 360, assume o episcopado da cidade por decisão de Constâncio II, embora sua nomeação estivesse em flagrante desacordo com o décimo quinto cânone do Concílio de Niceia, que vetava a transferência de bispos, presbíteros e diáconos de uma sé a outra[40]. No entanto, um pouco depois, em 361, ao

[35] AYRES, L. *Nicaea and the legacy*: an approach to fourth-century Trinitarian theology. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 146.
[36] Embora Aécio seja considerado o fundador do anomeísmo, o seu teórico mais influente foi Eunômio, para quem o Filho era uma criatura do Pai, do mesmo modo que o Espírito Santo era um produto do desejo divino gerado pelo Filho e inferior a este. Desse modo, haveria entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo não apenas uma total dessemelhança, mas também uma evidente hierarquia, cf. SLUSSER, M. Traditional views of late Ariansim. In: BARNES, M. R.; WILLIAMS, D. H. (ed.). *Arianism after Arius*: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts. Edinburgh: T&T Clark, 1993, p. 3-30. Informações complementares sobre o assunto podem ser encontradas em PAPA, H. A. *"Em nome do Pai e do Filho"*: cristianismos na Antiguidade Tardia e as disputas entre Gregório de Nissa e os eunomianos. Curitiba: Appris, 2024.
[37] AYRES, L. *Op. cit*., p. 153.
[38] Sobre as acusações apresentadas contra Eustácio de Sebaste no Concílio de Gangra, consultar SILVA, G. V. A masculinização das devotas no século IV d.C.: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006, p. 40-58.
[39] SOLER, E. *Le sacré et la salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C.*: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité. Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006, p. 161.
[40] Muito embora Sócrates (*HE*, II, XLIV) afirme que, antes de se instalar em Antioquia, Melécio ocupou a sé de Bereia, há consenso entre os historiadores que essa informação não tem fundamento, sendo, muito

revelar, num pronunciamento, sua inclinação pelo credo niceno, Melécio cai em desgraça, sendo destituído e enviado, em exílio, à Armênia, sua terra natal. Em seu lugar, assume Euzoio, um antigo diácono de Alexandria que havia sido companheiro de Ário[41]. Segundo Teodoreto[42], os arianos, ao apoiarem o nome de Melécio, teriam sido vítimas de um rotundo engano, pois imaginavam que o bispo recém-eleito compartilhasse da sua doutrina e não que fosse, em segredo, simpatizante do credo de Niceia. Nesse sentido, Melécio teria sido, ao fim e ao cabo, um impostor ao dissimular suas verdadeiras convicções doutrinárias com o propósito de obter a indicação para uma nova cátedra. Filostórgio[43], no entanto, oferece uma explicação mais plausível acerca das nuances do pensamento teológico de Melécio, pois este, de início, teria sido um defensor da ideia segundo a qual o Filho seria apenas semelhante (*homoios*) ao Pai e não idêntico em substância. Contudo, após sua entronização como bispo de Antioquia, teria manifestado preferência pelo *homoousios*, o que determinou sua deposição.

Na realidade, ao transitar de um credo a outro, Melécio parece se alinhar a um movimento de retomada das teses de Niceia pelos bispos do Oriente que começa a se delinear na década de 360, como reação aos excessos de Aécio e Eunômio, e cujo ponto de chegada foi o Concílio de Constantinopla, em 381, no qual se proclamou a igualdade de substância entre as três hipóstases divinas, que, embora preservando suas características, agiriam em harmonia[44]. Seja como for, a partir da sua deposição, Melécio passa a se apresentar como um defensor da doutrina da consubstancialidade, em franca concorrência com Paulino, o líder dos eustacianos que, em 362, como mencionamos, havia sido ordenado bispo de Antioquia por Lúcifer de Cagliaris[45]. Sua consagração foi logo reconhecida por Atanásio e pelos demais prelados do Ocidente, incluindo o bispo de Roma[46]. À época, Paulino fazia uma dura oposição a Melécio, acusando-o de hipocrisia, pois, embora dissesse professar o credo de Niceia, concebia o Filho apenas como

provavelmente, um equívoco do autor. Cf. SPOERL, K. M. The schism at Antioch since Cavallera. In: BARNES, M. R.; WILLIAMS, D. H. (ed.). *Arianism after* Arius: essays on the developmente of the fourth century Trinitarian conficts. Edinburgh: T&T Clark, 1993, p. 3-30.

[41] Soc. *HE*, II, XLIV.

[42] Theod. *HE*, II, XXVII.

[43] Phil. *HE*, 5.1.

[44] AYRES, L. *Op. cit.*, p. 236.

[45] Soc. *HE*, III, VI.

[46] BARRY, J. *Bishops in flight*: exile and displacement in Late Antiquity. Oakland: University of California Press, 2019, p. 157.

semelhante – e não idêntico – ao Pai em substância[47]. Pela mesma razão, recusava-se a qualquer compromisso com Diodoro e Flaviano, que haviam se aliado a Melécio e continuaram a dirigir a congregação durante a ausência do bispo[48].

Em 362, mesmo ano da ordenação de Paulino, Melécio retorna a Antioquia, em virtude do decreto de Juliano que anulava o exílio imposto por Constâncio II aos clérigos dissidentes, quando então o Cisma de Antioquia se torna mais agudo. De fato, a decisão do imperador autorizava apenas o regresso dos bispos exilados, e não a deposição daqueles que haviam sido eleitos para substituí-los, de modo que Euzoio não é privado da sua sé, o que lhe permite continuar atuando como bispo ao lado de Paulino e Melécio. Aproveitando-se do súbito desaparecimento de Juliano, em junho de 363, e da ascensão de Joviano, um imperador cristão, Melécio reúne, entre outubro e novembro deste mesmo ano, em Antioquia, um concílio de bispos orientais com o propósito de formular um símbolo de fé a ser apresentado ao soberano recém-aclamado[49]. O resultado das discussões encontra-se registrado numa epístola enviada a Joviano e conservada por Sócrates[50]. Nela, os bispos conciliares manifestam sua adesão incondicional ao *homoousios*, tal como estabelecido pelo Concílio de Niceia, ao mesmo tempo que declaram sua rejeição às teses anomeanas, que ameaçavam destruir a frágil unidade eclesiástica. Melécio começava assim a despontar como um dos principais defensores da consubstancialidade entre o Pai e o Filho, o que o aproximava de Atanásio, outro expoente na luta pela consolidação do credo niceno, sem que verifiquemos, no entanto, um acordo efetivo entre ambos, a despeito dos esforços conciliatórios de Basílio de Cesareia[51].

A tentativa de Melécio em se apresentar perante Joviano como um líder eclesiástico comprometido com o credo niceno foi bem-sucedida, pois, ao que tudo leva a crer, o imperador teria aceitado seus argumentos, confirmando-o como o bispo

[47] O desacordo entre Melécio e Paulino girava em torno também das hipóstases ou pessoas divinas. Fiel ao símbolo de Niceia, Paulino, assim como Marcelo de Ancira, sustentava a existência de uma única hipóstase. Já Melécio, em conformidade com a maioria dos bispos orientais, pensava que a Trindade fosse constituída por três hipóstases, Pai, Filho e Espírito Santo, que agiriam de modo independente, mas sem contradição entre si. A divergência, todavia, foi solucionada em 362, num concílio reunido em Alexandria, quando determinou-se que tanto a concepção de uma quanto de três hipóstases divinas seria considerada correta, cf. CHADWICK, H. *The Church in ancient society*: from Galilee to Gregory the Great. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 415 *et seq*.
[48] SOLER, E. *Op. cit.*, p. 146.
[49] ZACHUBER, J. The Antiochene Synod of AD 363 and the beginnings of Neo-Nicenism. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, v. 4, p. 83-101, 2000.
[50] Soc. *HE*, III, XXV.
[51] ZACHUBER, J. *Op. cit.*, p. 92.

"legítimo" de Antioquia e autorizando-o a ocupar a Grande Igreja, construída por Constantino e Constâncio II[52]. Contudo, a posição de Melécio cedo é abalada pelo súbito desaparecimento do imperador e pela ascensão de Valentiniano e de seu irmão, Valente. Este último, de inclinação filoariana, logo deu início, no Oriente, à perseguição aos defensores do credo de Niceia. Tendo escolhido Antioquia como residência imperial, Valente não apenas determinou, em 365, o exílio de Melécio, mas também, de acordo com Sócrates[53], executou muitos defensores do *homoousios* e privou os demais de suas igrejas. Vale a pena mencionar que, em Antioquia, apenas Melécio foi atingido pela política religiosa de Valente, uma vez que Paulino, talvez por representar a ala minoritária dos nicenos, não foi incomodado[54]. Diante da remoção de Melécio, Diodoro e Flaviano assumem, uma vez mais, a liderança dos melecianos, que se reúnem então em espaços alternativos, como às margens do Orontes, no sopé do Monte Sílpios e no Campo de Marte, fora do perímetro urbano[55].

Não obstante a pena de exílio que lhe havia sido imposta, Melécio consegue retornar a Antioquia, aproveitando-se da ausência de Valente, envolvido com a usurpação de Procópio, em Constantinopla, e com o combate aos godos, no *limes*. Sua estadia, na cidade, se prolonga até 371, quando então é forçado a se retirar novamente devido ao regresso do imperador[56]. Em seguida, o imbróglio em torno da sé de Antioquia se torna ainda mais confuso devido à atuação de Vital, que havia sido ordenado presbítero por Melécio como recompensa por sua atuação na retomada das igrejas quando da permissão concedida por Juliano para que os bispos exilados por Constâncio II regressassem às suas sés. De início associado aos melecianos, Vital, em 375, é consagrado bispo de Antioquia por Apolinário de Laodiceia, opondo-se assim à orientação de Dâmaso para que se submetesse à autoridade de Paulino, o bispo "legítimo" da cidade de acordo com as

[52] DOWNEY, G. *A history of Antioch in Syria*. Princeton: Princeton University Press, 1961, p. 410.
[53] Soc. *HE*, IV, XVIII.
[54] Na opinião de Sozomeno, *HE*, VI, VII, Valente teria poupado Paulino por admirar a santidade de sua vida, explicação que julgamos pouco convincente, tendo em vista a abrangência das medidas tomadas pelo imperador com o propósito de garantir o predomínio, no Oriente, dos bispos favoráveis às teses arianas. Na realidade, julgamos mais plausível supor que Paulino e sua congregação não representassem uma ameaça à atuação de Euzoio, o bispo ariano, que inclusive teria autorizado o adversário a ocupar a *Palaia*, a igreja mais antiga de Antioquia, cf. CHADWICK, H. *Op. cit.*, p. 418. Além disso, a permanência de Paulino na cidade cumpria o propósito de enfraquecer Melécio, que teria então dificuldade de se apresentar como líder dos nicenos, conforme salienta KELLY, J. N. *The Golden Mouth*: the story of John Chrysostom. Ithaca: Cornell University Press, 1995, p. 12.
[55] TEODORETO DE CIRO. *Historia de los monjes de Siria*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2008, 2, 15.
[56] SOLER, E. *Op. cit.*, p. 145.

autoridades eclesiásticas do Ocidente[57]. Doravante, Antioquia contará com 4 bispos: Euzoio (e, a partir de 376, Doroteu, seu sucessor), que controlava a Grande Igreja; Paulino, sediado na *Palaia*; Melécio, cujos apoiadores reuniam-se ao ar livre; e Vital, talvez ocupando uma residência privada, o que não seria incomum, mesmo no século IV[58]. A situação era, pois, bastante desvantajosa para Melécio, o único a permanecer no exílio. No entanto, o bispo é subitamente favorecido pela morte de Valente, em agosto de 378, na Batalha de Adrianópolis. No fim desse mesmo ano, Graciano emite um decreto de tolerância autorizando o retorno dos bispos exilados por seu tio. Beneficiado pela decisão imperial, Melécio regressa a Antioquia, quando então oferece a Paulino um acordo segundo o qual o sobrevivente entre os dois deveria ser, no futuro, reconhecido como único bispo da cidade, o que, todavia, não é aceito pelo segundo[59]. Diante do impasse, ficou acordado que cada um permaneceria à frente do seu rebanho. Vital, por sua vez, não tardou a ser neutralizado, ao passo que Doroteu prosseguiu como bispo da congregação ariana.

Com o propósito de afirmar sua autoridade como líder ortodoxo, Melécio reúne, em 379, um concílio de 153 bispos, no qual o credo de Niceia é ratificado. Na ocasião, o bispo de Antioquia desponta como o principal promotor, no Oriente, da causa nicena, protagonismo favorecido pelo desaparecimento de Atanásio e de Basílio de Cesareia, em 373 e 379, respectivamente[60]. Por essa mesma época, Teodósio, um nativo da Galícia cujo pai havia sido um dos generais de Valentiniano I, é nomeado Augusto por Graciano, recebendo a incumbência de substituir Valente na gestão das províncias orientais[61]. De família nicena, Teodósio, logo ao assumir, começa a pressionar Graciano para substituir o decreto de tolerância por outro, no qual não apenas o credo de Niceia seria proclamado *catholicus*, isto é, universal, mas também todas as demais interpretações acerca da divindade de Cristo seriam condenadas como heréticas. No final, prevaleceu a posição de Teodósio, como comprova o Édito de Tessalônica[62]. O passo seguinte seria realizar um grande concílio no qual a ortodoxia recém-estabelecida por decisão imperial fosse ratificada pelos próprios bispos, o que deu ensejo à convocação, em maio de 381, do

[57] SIMONETTI, M. *La crisi...*, p. 424.
[58] CHADWICK, H. *The Church...*, p. 418.
[59] Theod. *HE*, III, V.
[60] DOWNEY, G. *Op. cit.*, p. 415.
[61] WILLIAMS, S.; FRIELL, G. *Theodosius, the empire at bay*. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 26.
[62] KELLY, J. N. *Op. cit.*, p. 36.

Concílio de Constantinopla, cuja presidência foi confiada a Melécio, em reconhecimento por seu empenho em favor da causa nicena. A escolha de Teodósio poderia, à primeira vista, exprimir certo consenso em torno do nome de Melécio, mas a realidade era um pouco mais complexa, pois tanto a igreja de Alexandria quanto a de Roma, ambas contrárias à indicação do bispo, não enviaram representantes ao concílio[63]. Como se tal não bastasse, o inesperado desaparecimento de Melécio, morto no decorrer dos trabalhos conciliares, tornava ainda mais instável a situação. Gregório de Nazianzo, vislumbrando a possibilidade de apaziguar de uma vez por todas a congregação antioquena, sugere que os prelados reunidos em Constantinopla confirmem Paulino como sucessor de Melécio, o que, no entanto, não é aceito pela maioria, que prefere ordenar Flaviano. Em retaliação, o bispo de Roma, Dâmaso, além de não reconhecer a nomeação de Flaviano, excomunga os responsáveis por sua eleição, reacendendo assim o Cisma de Antioquia (Kelly, 1995, p. 38).

Dois santos, um legado.

Ao ser ordenado presbítero, em 386, João Crisóstomo inicia sua atividade pastoral numa congregação marcada pelas consequências da disputa entre arianos e nicenos. Em termos políticos, a situação encontrava-se sob controle, na medida em que Flaviano gozava do apoio da casa imperial. Além disso, desde meados de 381, os melecianos haviam voltado a ocupar a Grande Igreja devido à atuação do *magister militum* Sapor, encarregado por Teodósio de executar o decreto de 30 de julho[64], que prescrevia a devolução aos católicos das igrejas em posse dos assim denominados "heréticos". Não obstante todos os avanços obtidos, a posição de Flaviano, em Antioquia, não era de todo confortável, pois os cristãos continuavam repartidos em duas facções majoritárias, uma vez que Paulino, apoiado pelos bispos de Alexandria e Roma, se recusava a qualquer solução de compromisso com os adversários. Mesmo após o Concílio de Constantinopla, que havia beneficiado Flaviano, este continuava a ter sua eleição episcopal contestada, na medida em que havia feito parte do clero de Melécio, um bispo tido como ariano por Paulino e seus seguidores, o que representava um incômodo estigma. Em termos práticos, Flaviano buscou não se opor abertamente aos paulinistas, evitando assim, o confronto físico com os rivais, o que poderia dar ensejo à intervenção imperial, com resultados

[63] CHADWICK, H. *The Church...*, p. 427.
[64] *CTh*. XVI, 1, 3.

imprevisíveis[65]. Em termos simbólicos, no entanto, verificamos, mediante a pregação de João Crisóstomo, um esforço no sentido de legitimar Flaviano como um expoente da causa nicena, o que implicou pelo menos duas providências. Em primeiro lugar, a conversão de Eustácio num mártir, vale dizer, num herói para os melecianos, e, em segundo lugar, a criação de uma continuidade direta entre Eustácio e Melécio, o que equivalia a fazer do segundo o herdeiro do primeiro, de maneira que Paulino seria despojado da sua condição de beneficiário do legado de Eustácio. A indicação de que, em meados da década de 380, Flaviano não gozava ainda de consenso reside no fato de João Crisóstomo, logo após sua ordenação como presbítero, em 386, ter se dedicado a recuperar a memória de Eustácio e de Melécio como campeões da ortodoxia nicena. Com esse propósito, pronuncia duas prédicas, muito provavelmente contemporâneas, a *Homilia sobre São Eustácio* e a *Homilia sobre São Melécio*, nas quais constrói a imagem de ambos os bispos como mártires que alcançaram a santidade devido à luta travada contra os adversários do credo niceno.

A *Homilia sobre São Eustácio* foi pronunciada, muito provavelmente, em meados de novembro, pois em outra prédica, João Crisóstomo menciona que, após ter feito o elogio de Eustácio, tratou, em seguida, de Romano[66], cuja festa, segundo o martirológio sírio, era celebrada em 18 de novembro. Na homilia, João exalta a memória de Eustácio como um mártir, embora reconheça que o bispo deposto não foi executado, mas morreu de morte natural. Como justificativa para proceder dessa maneira, evoca o argumento segundo o qual o que faz um mártir não é a morte em si, mas a disposição em suportar atrocidades e mesmo morrer por Cristo, como havia demonstrado Eustácio ao afrontar os "inimigos da fé", vale dizer, os arianos[67], cuja atuação, no Império, é tratada como uma segunda campanha contra a Igreja desencadeada após a Grande Perseguição, mas agora pelos adversários internos à instituição e não pelos pagãos.

> Naquele tempo, este homem santo [i. é, Eustácio] tinha o comando da Igreja em nossa comunidade, e embora a enfermidade tenha surgido como uma praga cruel proveniente das regiões egípcias, em seguida ela se difundiu com rapidez pelas províncias a fim de atacar nossa cidade.

[65] SOLER, E. *Op. cit.*, p. 158.
[66] Romano foi um mártir que havia feito parte do clero de Cesareia. De passagem por Antioquia, teria sido detido e executado pelas autoridades imperiais, no contexto da Grande Perseguição de Diocleciano e Galério. Na cidade, o festival em homenagem a Romano era celebrado logo após o de Eustácio, cf. SOLER, E. *Op. cit.*, p. 194.
[67] ST JOHN CHRYSOSTOM. On Saint Eustathius. In: _____. *The cult of the saints.* Select homilies and letters introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2006, p. 49-62 (5).

> Ele [i.é, Eustácio], encontrando-se alerta e sóbrio e antecipando tudo aquilo que iria acontecer, venceu a guerra que se aproximava. De fato, antes de a moléstia atacar nossa cidade, aqui, em sua base, ele preparou remédios como um médico experiente e conduziu esta santa nave com um alto grau de segurança, supervisionando tudo, treinando os marinheiros e navegantes, todos que nela viajavam, preparando-os para se conservarem sóbrios e alerta, uma vez que piratas estavam atacando e tentando levar para longe o tesouro da fé[68].

Nessa passagem, João Crisóstomo recorre a metáforas médicas e náuticas, frequentes em suas homilias, para descrever a atuação de Eustácio em prol de Antioquia. Nesse sentido, o bispo é tido, num primeiro momento, como um *iatrós*, um médico capaz de deter a enfermidade proveniente do Egito, ou seja, a "heresia" ariana, que rapidamente se propagava, ameaçando a integridade da pólis, o que requeria o justo tratamento a fim de restituir a saúde do corpo eclesiástico. Diante do perigo iminente, Eustácio se ergue como um herói salvador, um líder providencial que organiza a defesa da Igreja contra a invasão de piratas cujo propósito era arruinar aquilo que a cidade tinha de mais precioso, ou seja, sua adesão incondicional à crença de que Cristo era Deus. Na sequência, Eustácio é comparado a Estevão, o protomártir cristão, como lemos em *Atos dos apóstolos*[69], pois, assim como os judeus haviam sido impotentes para se sobrepor à sabedoria de Estevão, motivo pelo qual não tiveram alternativa senão lapidá-lo, os arianos, incapazes de se apoderar da fortaleza erguida, em Antioquia, pelo bispo, decidiram afastá-lo da cidade[70], o que, no entanto, restou sem efeito, pois mesmo distante, Eustácio manteve-se unido ao seu rebanho, como sustenta o pregador na seguinte passagem:

> Eustácio suportou a morte por causa de Cristo, não em sua própria terra, mas num país estrangeiro. Isso aconteceu por ação de seus inimigos. Mas enquanto eles o expulsavam de seu território com a intenção de desonrá-lo, ele, ao contrário, devido ao seu deslocamento para o exílio, se tornou mais brilhante e famoso, como o curso dos acontecimentos demonstrou. Sua fama se tornou tão grande que, enquanto seu corpo era enterrado na Trácia, sua memória florescia entre nós dia após dia e, enquanto sua sepultura se encontra numa região bárbara, após tanto tempo, o desejo por ele entre nós, que estamos dele separados por uma grande distância, floresce a cada dia. Antes, se alguém quiser dizer a verdade, mesmo a sua sepultura se encontra entre nós, não apenas na Trácia. Pois o memorial dos santos não são urnas ou esquifes, colunas ou inscrições, mas bons trabalhos, zelo pela fé e consciência limpa perante Deus[71].

[68] *In S. Eustathium*, 7.
[69] At 7, 55-60.
[70] *In S. Eustathium*, 7.
[71] *In S. Eustathium*, 3.

João Crisóstomo faz questão de enfatizar aqui o caráter indissolúvel dos laços existentes entre Eustácio e sua congregação, não obstante a experiência do exílio, uma penalidade empregada com frequência, a partir do século IV, para punir bispos e demais clérigos que se opusessem às diretrizes do poder imperial, na medida em que, a partir de Constantino, a adoção da pena de morte contra membros da hierarquia eclesiástica passou a ser um recurso excepcional[72]. De acordo com Frighetto[73], uma das finalidades do exílio, na Antiguidade, era produzir a sensação de abandono e esquecimento em torno do condenado, de modo a romper, mediante o emprego da mobilidade forçada, os vínculos que o uniam ao seu grupo de apoio. É justamente contra a sensação de distanciamento imposta pelo exílio que João Crisóstomo se opõe ao declarar que Eustácio, mesmo longe de sua congregação, conservava-se a ela unido pela memória que, ao se retroalimentar dia após dia, vencia o tempo e o espaço e trazia o mártir para perto dos devotos. Por conseguinte, não era necessário que os antioquenos dispusessem da sepultura do bispo para honrá-lo. Muito embora, no século IV, o culto aos mártires e santos adquira um aparato visual e arquitetônico cada vez mais elaborado, na opinião do pregador, o verdadeiro monumento que se poderia dedicar a esses seres humanos que se distinguiram pela adesão à verdadeira fé, isto é, o credo niceno, eram os exemplos por eles deixados e que serviam de inspiração aos fiéis. De modo particular, Eustácio, um dos pioneiros na defesa da consubstancialidade entre Pai e Filho, se perpetuaria na figura de Melécio, pois, enquanto o primeiro teria recebido a incumbência de semear, o segundo foi responsável pela colheita, criando-se entre ambos uma cumplicidade, nos mesmos termos daquela que vemos entre Moisés e Aarão[74]. No pensamento de João Crisóstomo, a filiação entre Eustácio e Melécio representa o principal argumento formulado com o propósito de conferir a este último a legitimidade necessária para se apresentar como o autêntico bispo de Antioquia, em detrimento de Paulino, cuja existência, como dissemos, é ignorada pelo pregador. As semelhanças entre ambos seriam notáveis, de maneira que Melécio deveria ser, a justo título, considerado o herdeiro e continuador do trabalho pastoral de Eustácio, como vemos na *Homilia sobre São Melécio*, pronunciada em 12 de fevereiro de 386 ou

[72] BARRY, J. *Op. cit.*, p. 1.
[73] FRIGHETTO, R. *Exílio e exclusão política no Mundo Antigo*. Jundiaí: Paco, 2019, p. 12.
[74] *In S. Eustathium*, 10.

387, numa cerimônia cujo cenário foi o *martyrion* de Bábilas, um bispo de Antioquia supliciado, em 251, sob Décio.

Tendo falecido em 381, enquanto presidia os trabalhos do Concílio de Constantinopla, Melécio foi sepultado, em caráter provisório, na Igreja dos Santos Apóstolos, erguida por Constantino. Mais tarde, o corpo foi trasladado para Antioquia. De acordo com Sócrates[75], ao longo do trajeto as relíquias do bispo "foram recebidas dentro das muralhas de cada cidade, em oposição ao costume romano, e foram honradas com cantos e salmos em tais lugares". Ao chegar a Antioquia, o corpo foi depositado num sarcófago duplo confeccionado em pedra que fazia parte do *martyrion* cruciforme que o próprio Melécio, entre 379 e 380, havia feito erguer em homenagem a Bábilas. O monumento, trazido à luz pelos arqueólogos (Fig. 1), situava-se em Kaoussie, no Campo de Marte, num local saturado de simbolismo pelos melecianos, que aí costumavam se reunir sob o governo de Valente[76]. Ao que tudo leva a crer, foi nesse local que, cinco anos após a morte do bispo, João Crisóstomo pronunciou a *Homilia sobre São Melécio*, na qual ressaltam as semelhanças que unem o protagonista a Eustácio, a começar pela sua atuação como um *iatrós*, um médico que, ao pretender livrar a cidade da heresia, termina por ser expulso:

> Quando ele chegou, como Moisés no Egito, e libertou a cidade do erro da heresia e, mediante a amputação dos membros que estavam num estado incurável, devolveu a saúde plena à maior parte da Igreja, os inimigos da verdade não poderiam suportar a correção, e por esse motivo acionaram o imperador e o expulsaram da cidade, na esperança de subverter a verdade e atentar contra a ordem dos acontecimentos[77].

Assim como Eustácio, Melécio age como um médico que, para o bem do paciente, deve intervir no corpo doente a fim de extirpar o mal que se propaga, o que lhe rende a animosidade dos adversários, que recorrem a Constâncio II a fim de neutralizá-lo. Como de praxe, a medida empregada pelo imperador para conter o bispo dissidente foi o exílio. No entanto, assim como ocorreu com Eustácio, a pena imposta a Melécio não foi capaz de afastá-lo de sua congregação, como é possível concluir do excerto abaixo:

---

[75] Soc. *HE*, VII, X

[76] MAYER, W.; ALLEN, P. *The churches of Syrian Antioch (300-638 CE)*. Peeters: Leuven, 2012, p. 32 *et seq*.

[77] ST JOHN CHRYSOSTOM. On Saint Meletius. In: _____. *The cult of the saints.* Select homilies and letters introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2006, p. 39-48, 4.

> Ao partir para a Armênia, ele levou consigo a cidade inteira, pois, embora seu corpo estivesse preso à sua terra natal, seu intelecto e sua mente, elevados pela graça do Espírito como por meio de asas e revoando em torno de vocês todo o tempo, carregaram todos os habitantes em seu coração, que era de fato sua própria experiência. Embora vocês estivessem situados aqui e circunscritos à cidade, pelo amor do Espírito vocês foram transportados para a Armênia dia após dia e viam sua santa face e ouviam sua agradável e abençoada voz[78].

Na avaliação de João Crisóstomo, Antioquia, em sua totalidade, reverenciava Melécio, que nunca havia deixado de estar próximo aos habitantes da cidade, a despeito da separação física imposta pelo exílio. A mensagem que o pregador deseja transmitir é, pois, a de que, em nenhum momento, a autoridade do bispo havia sido abalada devido às artimanhas dos seus adversários, criando-se assim a representação segundo a qual Melécio gozava de plena aceitação entre os cristãos de Antioquia, o que, não era, em absoluto, verdadeiro devido à existência de Paulino. Importa assinalar, neste caso, que Melécio, embora tenha sofrido o exílio em duas ocasiões, a primeira em 361, por determinação de Constâncio, e a segunda em 365, já sob o governo de Valente, nunca perdeu por completo o contato com os membros da sua congregação, uma vez que Flaviano e Diodoro, durante todo o tempo em que o bispo esteve ausente, cuidaram de liderar, em seu nome, os melecianos. Além disso, Melécio nunca se afastou de Antioquia por completo, pois, malgrado o exílio a ele imposto em 365, conseguiu residir na cidade entre 367 e 371, aproveitando-se da ausência de Valente, como mencionamos[79].

A despeito de todas as injúrias e aflições que teve de suportar como defensor do credo niceno, Melécio, ao fim e ao cabo, triunfou sobre os seus inimigos, convertendo-se num modelo de retidão ortodoxa. Por esse motivo é que, sob inspiração divina, Teodósio o teria escolhido para presidir o Concílio de Constantinopla, de maneira que:

> Gálatas e bitínios, cilícios e capadócios, e todos aqueles que habitam a Trácia possam aprender com suas bênçãos. Bispos de todo o mundo, testemunhando sua santidade como uma imagem arquetípica e recebendo dele um claro exemplo do serviço associado ao cargo que ocupam, têm assim um claro modelo a partir do qual podem administrar e governar suas igrejas. [...] Os bispos que administram as igrejas de todo o mundo se encontravam presentes [em Constantinopla], na presença deste santo homem. E quando o viram, e tomaram conhecimento de cada detalhe de sua modéstia, sua sabedoria e seu entusiasmo pela fé, que todas as virtudes próprias de um sacerdote eram perfeitas nele, foi quando Deus o chamou para si[80].

[78] *In S. Meletio*, 5.
[79] KELLY, J. N. *Op. cit.*, p. 17.
[80] *In S. Meletio*, 7.

Segundo João Crisóstomo, ao convidar Melécio para presidir os trabalhos do Concílio de Constantinopla, Teodósio permite que o bispo receba a reverência dos prelados de todo o Império, projetando-se como um santo que, mediante seu exemplo e seus ensinamentos, é capaz de iluminar a própria Igreja no caminho da fé verdadeira, o que amplifica o seu papel, pois sabemos que a aceitação unânime de Melécio era, a bem da verdade, uma miragem, uma vez que tanto o bispo de Alexandria quanto o de Roma e demais sés do Ocidente haviam permanecido leais a Paulino, não reconhecendo a autoridade de Melécio e muito menos a de seu sucessor, Flaviano, o que, na segunda metade da década de 380, ainda era motivo de embaraço para os melecianos. Ciente da situação, o pregador se esforça para promover a ideia segundo a qual o bispo era venerado e respeitado por todos, não apenas pelos prelados reunidos no Concílio de Constantinopla, mas também pelas pessoas comuns, razão pela qual logo assume, em Antioquia, a condição de santo, cujo nome era amiúde empregado pelos pais ao batizar os filhos, na esperança de atrair sobre eles as bênçãos divinas. Além disso, os ícones associados a Melécio se multiplicavam pela cidade, pois os devotos faziam reproduzir sua imagem sobre anéis, selos, taças e nas paredes dos dormitórios[81]. Alçado à condição de santo, Melécio pode, enfim, repousar ao lado de Bábilas, no *martyrion* de Kaoussie, produzindo-se uma identidade entre ambos os bispos, que, mesmo na morte, continuariam a proteger Antioquia contra os inimigos da verdadeira fé[82] (Silva; Silva, 2016, p. 213-214).

Considerações finais

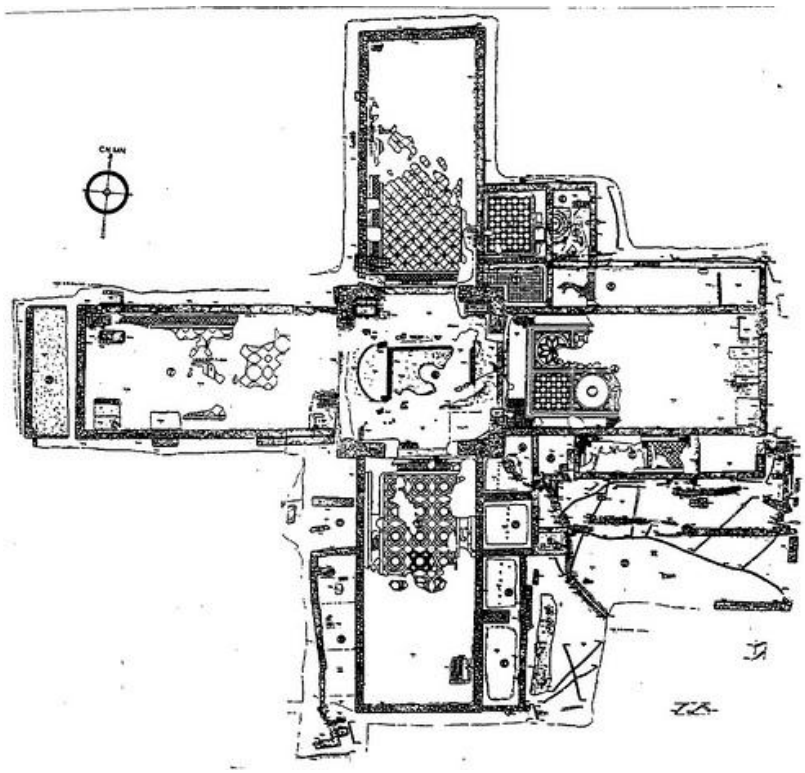
A controvérsia entre arianos e nicenos acerca da divindade de Cristo foi um conflito ao mesmo tempo extenso em termos geográficos e temporais e intenso no engajamento que produziu entre as partes em litígio, apresentando inúmeras *démarches* e esfumaturas que nem sempre são consideradas quando se privilegia uma narrativa calcada na polarização entre dois grupos, o que tende a reduzir a complexidade do acontecimento. Do ponto de vista do leitor menos informado e do público cristão, não raro o Concílio de Niceia é elevado à condição de monumento, de marco definitivo no debate acerca da divindade de Cristo, quando, na realidade, ele é o evento que, antes de solucionar o

[81] *In S. Meletio*, 2-3.
[82] SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M. As relíquias dos mártires como esteio dos bispos: Melécio e o culto de Bábilas em Antioquia (séc. IV). In: OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. (org.). *Práticas funerárias no Mediterrâneo romano*. Jundiaí: Paco, 2016, p. 193-223.

problema, o aprofunda, dando margem não apenas a uma pletora de interpretações sobre o assunto, mas também a uma mobilização incessante dos bispos com o propósito de salvaguardar sua posição e de adotar medidas restritivas contra os adversários. Na ocasião, buscam, a todo custo, o apoio da casa imperial. No caso de Antioquia, o conflito que opôs arianos e nicenos revela-se bastante resiliente, pois, mesmo após o Concílio de Constantinopla, Flaviano ainda era alvo de ataques por sua associação com Melécio, um bispo que havia sido eleito para a sé da cidade por prelados arianos, o que atraiu sobre ele e todo o seu clero a má vontade de Alexandria e Roma. Nesse sentido, não nos causa estranheza que, ao ser ordenado presbítero e dar início à sua carreira como pregador, uma das primeiras providências tomadas por João Crisóstomo tenha sido a de ratificar o compromisso de Melécio com a ortodoxia nicena, o que o leva a estabelecer uma filiação direta entre Melécio e Eustácio, o pioneiro, em Antioquia, no combate às teses de Ário. Nesse movimento, João realiza aquilo que Harrison[83] descreve como um ato de pirataria simbólica, na medida em que se apropria de um importante recurso à disposição de Paulino, isto é, a imagem de Eustácio como campeão da ortodoxia nicena, empregando-a para conferir legitimidade a Melécio e, por extensão, a Flaviano, um bispo confrontado pela obstinação dos paulinistas em não reconhecer sua autoridade. De fato, ao morrer, em 388, Paulino, no leito de morte, consagra Evágrio como seu sucessor, o que prolonga o Cisma de Antioquia por mais alguns anos. A situação somente é superada, em definitivo, em 394, devido à morte de Evágrio, cujo clero é absorvido pela congregação de Flaviano. Na ocasião, Paulino e Evágrio passam a ser reverenciados como santos da igreja de Antioquia, enquanto que o episcopado de Flaviano é reconhecido por Teófilo de Alexandria. Em Roma, o nome de Melécio é incluído no martirológio local[84]. Entre o início do Cisma de Antioquia e sua resolução quase setenta anos haviam se passado, no decorrer dos quais os cristãos da cidade experimentaram momentos de aguda tensão e instabilidade, não apenas devido à oposição entre arianos e nicenos, mas inclusive entre estes últimos que, repartidos entre paulinistas e melecianos, ainda digladiavam, na década de 380, pelo privilégio de serem declarados herdeiros de Eustácio.

[83] HARRISON, S. *Op. cit.*, p. 241.
[84] CHADWICK, H. *The Church...*, p. 430-431.

FIGURA 1 – *Martyrion* de Bábilas, em Kaoussie



Fonte: Campbell[85]

[85] CAMPBELL, S. *The mosaics of Antioch*. Toronto: Pontifical Institute of Medieaval Studies, 1988.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Peregrino ou fugitivo: Leandro de Sevilha e a querela entre católicos e arianos no reino hispano-visigodo de Toledo (século VI)[1].

Pilgrim or Fugitive: Leander of Seville and the Quarrel between Catholics and Arians in the Hispano-Visigothic Kingdom of Toledo (6th Century).

Renan Frighetto[2]

Resumo: O Reino Hispano-Visigodo do século VI foi marcado por várias transformações que caracterizavam aquele momento da Antiguidade Tardia. A começar pela própria configuração daquele *regnum gothorum*, fruto das ações políticas e militares de um rei enérgico e vitorioso como foi Leovigildo (569 – 586). Apesar desta postura régia, ocorreram vários levantes aristocráticos contra o poder de Leovigildo, sendo o mais complexo o que foi liderado por seu filho e consorte régio Hermenegildo (573 – 585). Na tentativa de superar o poder militar de seu pai, o principe rebelde buscou apoios externos, em particular junto ao Império Romano do Oriente que ocupava, desde 552, a franja litorânea do sul – sudeste peninsular. Para tanto, Hermenegildo envio o bispo Leandro de Sevilha (579 – 600) como seu emissário à Constantinopla no intuito de selar uma aliança efetiva com as forças romano-orientais. À princípio, Leandro partiu à capital imperial na condição de *peregrinus* em missão como legado, mas durante sua estada foi-lhe imposta a penalidade de exílio que nunca foi efetivada. Neste estudo, pretendemos analisar a autêntica posição de Leandro de Sevilha junto a corte constantinopolitana, pois de peregrino passou à condição de fugitivo político.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia, Reino Hispano-Visigodo de Toledo, Leandro de Sevilha, peregrino, fugitivo político.

Abstract: The Hispano-Visigothic Kingdom of the 6th century was marked by several transformations that characterized that period of Late Antiquity. Starting with the very configuration of that regnum gothorum, a result of the political and military actions of an energetic and victorious king like Leovigild (569–586). Despite this royal posture, several aristocratic uprisings occurred against Leovigild's power, the most complex being that led by his son and royal consort Hermenegild (573–585). In an attempt to overcome his father's military power, the rebellious prince sought external support, particularly from the Eastern Roman Empire, which had occupied the southern-southeastern coastal fringe of the Iberian Peninsula since 552. To this

[1] Todas as referências aos séculos que utilizamos no artigo dizem respeito a d. C. (depois de Cristo) ou EC (era comum).

[2] Doutor em História Antiga pela Universidad de Salamanca. Professor Titular de História Antiga de Universidade Federal do Paraná. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador ID – Produtividade e Pesquisa – do CNPq.

end, Hermenegild sent Bishop Leander of Seville (579–600) as his emissary to Constantinople in order to forge an effective alliance with the Eastern Roman forces. Initially, Leandro went to the imperial capital as a *peregrinus* on a mission as a legate, but during his stay he was sentenced to exile, a penalty that was never carried out. In this study, we intend to analyze the true position of Leandro of Seville in relation to the Constantinopolitan court, since he went from being a peregrinus to a political fugitive.

Keywords: Late Antiquity, Hispano-Visigothic Kingdom of Toledo, Leander of Seville, pilgrim, political fugitive.

Mobilidades voluntárias, mobilidades forçadas, a peregrinação e a fuga.

A Antiguidade Tardia (séculos II – VIII) no mundo do Mediterrâneo[3] foi marcada por intensas mobilidades de grupos e de indivíduos. Esta afirmação descontrói sobremaneira a ideia, comum até pouco tempo atrás, de que estaríamos diante de um momento definido como estático e sem dinamismo provocado por uma "decadência generalizada" que, de fato, inexistiu, conforme nos indica Jean-Michel Carrié ao dizer que

> A expressão "Antiguidade Tardia", que surgiu em data relativamente recente, cumpriu dois propósitos: reabilitar um período anteriormente desvalorizado e desenterrar as características originais da época para mostrar seus aspectos positivos. O tema do declínio, sustentado por meio de leituras genéricas de relatos antigos e, ele próprio, em jogo nos conflitos ideológicos modernos, há muito tempo tornou o Império Romano Tardio o arquétipo de todos os "fins do mundo". Dessa forma, ainda hoje, a mídia, políticos ignorantes e o homem comum falam sobre "a queda do Império Romano", propagando falsas semelhanças com questões atuais, como o abandono dos princípios sólidos que tornaram as nações ocidentais grandiosas, a imigração levando à diminuição da identidade nacional, a perda de posições econômicas dominantes, o flagelo da corrupção, o abandono de ideais e assim por diante[4].

As preocupações ligadas à questão do "declínio" ou a "queda do Império Romano" parecem já superadas, embora sempre seja importante recordarmos que estas eram efetivamente o centro de todo o debate historiográfico à volta da Antiguidade Tardia nos trinta anos que separam as discussões levantadas por Peter Brown nos anos 1970 e as críticas às abordagens socioculturais, para alguns exageradas, que olvidavam os temas

[3] Vale aqui apontarmos que a proposta lançada por Peter Brown há mais de 50 anos ganhou novas perspectivas na última década com a expansão espacial da Antiguidade Tardia para além do Mediterrâneo. Para tanto, vide DI COSMO, Nicola e MAAS, Michael (org.). *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática. Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250 – 750.* Campinas: Editora da Unicamp, 2023, 694 p.

[4] CARRIÉ, J.-M. The historical path of "Late Antiquity": from transformation to rupture. In: TESTA, Rita Lizzi (Org.). *Late Antiquity in contemporary debate*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 174. Todas as referências citadas no corpo do texto em línguas modernas ou antigas foram traduzidas ao português pelo autor deste estudo.

político-institucionais que são igualmente importantes e merecem um olhar mais atento por parte do historiador[5]. Por isso, graças a expansão geográfica dos estudos sobre o mundo tardo-antigo para além das fronteiras mediterrânicas, acreditamos que um dos temas que ainda deve ser confrontado, no que respeita a Antiguidade Tardia, seja o da sua subdivisão cronológica que, em nossa opinião, ainda é apresentado de forma generalizante e pouco explicativa. De fato, estabelecermos de forma retilínea e coesa uma estrutura histórica entre os séculos II e VIII nos parece muito distante daquela realidade, ainda mais se recordarmos que estamos nos referindo a um período que passou por uma crise sistêmica que deu origem aos diversos *regna* romano-bárbaros nos territórios ocidentais mantendo, nas áreas do levante do Mediterrâneo, os *imperia* romano do oriente e o sassânida.

Motivos que nos levam a propor uma subdivisão cronológica pautada nas experiências e nos contextos mediterrânicos, partindo da proposta de Michael Maas relacionada às "comunidades do mundo" e nas quais estariam tanto o conjunto das entidades políticas imperiais e àquelas que as sucederam na *Pars Occidentalis* do mundo romano[6]. Assim, propomos uma divisão espaço-temporal da Antiguidade Tardia no Mediterrâneo em dois momentos, o primeiro que definimos como o "tempo dos impérios" (séculos II – V) onde a convivência, baseada no confronto e na colaboração, dos poderes imperiais ocidental e oriental, ao lado da potente monarquia parta – sassânida, estava pautada no que Jan Willem Drijvers definiu como "as relações entre dois superpoderes caracterizada pela interação antagônica e períodos de amistoso contato"[7] que mantinha-os tanto do ponto de vista administrativo como no institucional ativos e essenciais. Já o segundo momento seria o do "tempo dos reinos" (séculos V – VIII)[8], voltado à Antiguidade Tardia nos territórios romanos ocidentais, onde múltiplos reinos romano-

[5] Sobre este debate, GIARDINA, A. "Esplosione di tardoantico". *Studi Storici*, 41/1, 1999, p. 172 – 173; CAMERON, Av. The 'long' Late Antiquity: a late twentieth-century model. In: WISEMAN, T. P. (Ed.). *Classics in progress. Essays on ancient Greece and Rome.* Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 191.
[6] MASS, M. Backdrop to exile: imperial perspectives on the world's communities in the age of Justinian. In: VALLEJO GIRVÉS, M., BUENO DELGADO, J. A. y MORENO ELLART, C. S. *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía.* Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 2015, p. 162 – 163.
[7] DRIJVERS, J. W. Rome and the Sasanid Empire: confrontation and coexistence. In: ROUSSEAU, Ph. (Ed.). *A companion to Late Antiquity.* Malden-Oxford: Blackwell, 2009, p. 441.
[8] FRIGHETTO, R. Por uma história política e institucional da Antiguidade Tardia: do tempo dos impérios ao tempo dos reinos no ocidente latino. In: TABORDA, Andreia Rosin Caprino e FRIGHETTO, Renan (Orgs.). *Antiguidade Tardia em movimento. Novas abordagens e definições*. Goiânia: Tempestiva, 2025, p. 79 – 96.

bárbaros, herdeiros da tradição política e institucional romana, instalaram-se mantendo os mesmos elementos sociopolíticos e culturais do antigo Império romano[9].

Destes elementos, observamos na documentação que tanto no "tempo dos impérios" como no "tempo dos reinos" existiu um intenso trânsito de indivíduos, desde funcionários, combatentes, mercadores, aristocratas e religiosos que circulavam pelas e nas províncias tanto das monarquias romano-bárbaras ocidentais, como do Império Romano do Oriente[10]. E ao saírem de suas *patrias* de origem, das *ciuitates* onde as suas *gentes* tinham fixado suas raízes e que definiam a sua *origo* ou a sua "comunidade ancestral"[11], todos tornavam-se peregrinos, ou como nos informa Isidoro de Sevilha, eram aqueles que de forma individualizada "se encontram longe de suas pátrias, equivalem a estrangeiros"[12]. Ou seja, mesmo após o édito de Caracala de 212 que estendeu a cidadania romana a todos os homens e mulheres livres, excluindo os *dediticios* e o conjunto de todas e todos aqueles que encontravam-se juridicamente como dependentes[13], a ideia do *peregrinus* como estrangeiro fora de sua *patria* original, como apontou Ralph Mathisen, manteve-se vívida e efetiva[14] sendo, dessa forma, um traço comum e estruturante da Antiguidade Tardia. Assim, estes personagens que por quaisquer razões encontravam-se em movimento e fora de suas respectivas *patrias*, eram considerados "cidadãos do mundo" buscando, em alguns casos como nos informa Valério do Bierzo, as "santas maravilhas nas diferentes partes do mundo, províncias, cidades, montes e desertos"[15].

Logo, estas movimentações de pessoas e de grupos pelo espaço do mundo do Mediterrâneo tardo-antigo podiam ter origens diversas que podemos tipificar de duas

---

[9] VANDERSPOEL, J. From empire to kingdoms in the Late Antique west. In: ROUSSEAU, Ph. (Ed.). *A companion to Late Antiquity.* Malden – Oxford: Blackwell publishing, 2009, p. 426.
[10] LEYERLE, Bl.. Mobility and the traces of Empire. In: ROUSSEAU, Ph. (Ed.). *A companion to Late Antiquity.* Malden – Oxford: Blackwell publishing, 2009, p. 110 – 123; MOATTI, Claudia (2006). Translation, Migration and communication in the Roman Empire: three aspects of movement in History. *Classical Antiquity*, 25/1, p. 117 – 119; REBUFFAT, R. Mobilité des personnes dans l'Afrique romaine. In: MOATTI, Cl. (Dir.). *La mobilité des personnes en Méditerrané de l'Antiquité à l'époque moderne: procédures de contrôle et documents d'identification.* Roma: École Française de Rome, 2004, p. 170 – 171.
[11] LE ROUX, P. Identités civiques, identités provinciales dans l'Empire Romain. In: CABALLOS RUFINO, Antonio y LEFEBVRE, Sabine (Orgs.). *Roma generadora de identidades. La experiencia hispana.* Madrid: Casa de Velázquez – Universidad de Sevilla, 2011, p. 8.
[12] Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, X, 215:...*Peregrinus, longe a patria positus, sicut alienigena.*Utilizamos a versão de OROZ RETA, J. y MARCOS CASQUERO, M.-A. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilingüe I (Libros I – X) y II (Libros XI – XX).* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 2v.
[13] BANCALARI MOLINA, A. *Orbe romano e Imperio Global. La romanización desde Augusto a Caracalla*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007, p. 121 – 122.
[14] MATHISEN, R. (2006). *Peregrini*, *barbari* and *cives romani*: concepts of citizenship and the legal identity of barbarians in the Late Roman Empire. *The American Historical Review*, 111/4, p. 1020.
[15] Valério do Bierzo, *Epistola Beatissime Egerie laude*, 4, 4 – 5. Utilizamos a versão de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra.* León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2006.

formas. A primeira seria aquela que denominamos como mobilidades voluntárias, quando havia uma vontade pessoal ou coletiva que levava o indivíduo ou o grupo de um local ao outro[16], enquanto a segunda pode ser caracterizada como mobilidades forçadas, quando o indivíduo ou o grupo era compulsoriamente obrigado a sair de seu lugar de convivência social e política[17]. Logo, a mobilidade voluntária era aquela que levava o indivíduo a missões de caráter administrativo, de negociação, de fundo comercial ou mesmo a vontade de conhecer os lugares sagrados[18]. Já a mobilidade forçada, em particular a de perfil político, seria provocada a partir da imposição de uma penalidade motivada por atos de infidelidade e de traição aos quais se impunha um exílio e um confinamento àqueles considerados pelas autoridades como infiéis e traidores políticos[19].

De outra parte há, também, um movimento que se situaria entre a mobilidade voluntária e a mobilidade forçada e que devemos avaliar de acordo com o contexto no qual ele realizava-se. Nos referimos a fuga[20] que pode ser entendida como voluntária quando, por exemplo, alguém abandonava o mundo secular para ingressar na vida monástica por vontade própria[21]; ou forçada, quando um personagem via-se obrigado a fugir para evitar a imposição de um castigo por ter tomado uma decisão política equivocada e que a partir dela acirrou o furor da autoridade imperial ou régia contra

[16] MOATTI, Cl. Introduction. In: MOATTI, Cl. (Dir.). *La mobilité des personnes en Méditerrané de l'Antiquité à l'époque moderne: procédures de contrôle et documents d'identification.* Roma: École Française de Rome, 2004, p. 3.

[17] Neste sentido, é muito interessante a afirmação de NERI, V. (2020). Profughi e prigionieri romani nell'età delle invasioni barbariche. *Rivista di Scienze Giuridiche*, 4, p. 212, "Il movimento di grandi masse barbariche produce naturalmente ingenti fenomeni di fuga, dalle campagne alle città...".

[18] VALLEJO, GIRVÉS, M. El exilio bizantino: Hispania y el Mediterráneo occidental (siglos V – VII). In: PÉREZ MARTÍN, I. y BÁDENAS DE LA PEÑA, P. *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Nueva Roma 24, 2004, p. 117; PURCELL, Nicholas. The Ancient Mediterranean. In: HORDEN, Peregrine and KINOSHITA, Sharon (Orgs.). *A companion to the Mediterranean History.* Malden – Oxford: Blackwell, 2014, p. 73.

[19] FRIGHETTO, R. The exile and confinement in the Hispanic-Visigoth kingdom of Toledo (7th century): the case of the bishop Sisberto of Toledo. In: VALLEJO GIRVÉS, M. e BUENO DELGADO, J. A. (Eds.). *Confinamiento y exilio en la Antigüedad Tardía.* Madrid: Editorial Dykinson, 2018, p. 206 – 211; MARTIN, Céline. Erwig and capital penalties: the way of exile. In: DELL'ELICINE, Eleonora and MARTIN, Céline (Eds.). *Framing power in Visigothic society. Discourses, devices and artifacts.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020, pp. 136 – 141.

[20] *Isid., Etym., X, 215:...Profugus proprie dicitur qui procul a sedibus suis vagatur, quasi porro fugatus...*, indivíduo que anda errante distante do seu lar, ou aquele que fugiu para longe de sua *patria*.

[21] Este seria o caso que aparece narrado na *V.F., 8:...intelligentiaeque peritia indeptus nomine Teudisclus, opitulante domino atque saepedicti beatissimi suffragante praesidio, in abditissima solitudine in locum qui nuncupatur Castro Leonis egregium aedificauit monasterium...* Utilizamos a versão de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *La Vida de San Fructuoso de Braga.* Braga: Câmara Municipal, 1974.

aquela iniciativa[22]. Assim, a acusação de traição e de infidelidade contra algum membro do ambiente aristocrático por parte do poder imperial ou régio poderia provocar a fuga daquele aristocrata que, em alguns casos, abandonaria a sua família, os seus bens e os títulos até então possuídos[23]. O receio de ser capturado, humilhado, torturado, condenado ao exílio e o consequente confinamento em condições bastante duras, sem olvidarmos a possibilidade da própria morte, acabava levando os integrantes da aristocracia à evasão para áreas onde a hegemonia das autoridades imperial e régia inexistia, regiões periféricas ou até mesmo distantes que eram, em muitos casos, núcleos de resistência e de refúgio de onde partiam ações e ataques contra os territórios que antes eram por aqueles defendidos[24].

Leandro de Sevilha: entre a peregrinação, o exílio e a fuga.

Estas iniciativas de natureza sociopolítica foram muito comuns no reino hispano-visigodo de Toledo entre os séculos VI e VII revelando uma disposição ao confronto por parte dos grupos aristocráticos contra o poder régio. Choque que acabava gerando ações de infidelidade e de traição tendentes à tirania[25], apontadas pelo cronista franco Fredegário como uma característica inerente a aristocracia hispano-visigoda, uma "doença" política, o *morbo gothorum* ou a sanha dos godos de traírem os seus reis[26].

---

[22] As ações de ruptura dos laços de fidelidade e tentativas de usurpação que acabavam provocando a fuga de aristocratas do reino hispano-visigodo eram condenadas com castigos durríssimos, como nos indica a *L.V., II, 1, 6 (Chindasvintus rex):...et si nulla mortis ultione plectatur, et pietatis intuitu a principe illi fuerit vita concessa, aut effossionem perferat oculorum, secundum quod in lege hac hucusque fuerat constitutum, aut decalvatus tamen centum flagella suscipiat, et sub arctiori vel perpetuo erit religandus exsilio poenae, et insuper nullo unquam tempore ad palatini officii reversurus est dignitatem, sed servus principis factus, et sub perpetua servitutis cathena in principis potestate redactus aeterna tenebitur exsilii religatione obnoxius quatenus...* Utilizamos a versão de ZEUMER, K*.: Monumenta Germanica Historica, Legum Sectio I, Leges Nationum Germanicarum I.* Hannover – Leipzig: MGH, 1902.

[23] FRIGHETTO, Renan. El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la *Hispania* visigoda: los ejemplos de Juan de Biclaro e Isidoro de Sevilla (siglos VI – VII). In: VALLEJO GIRVÉS, M., BUENO DELGADO, J. A. y MORENO ELLART, C. S. (Eds.). *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y tardía.* Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 2015, p. 119.

[24] MARTIN, C. (1998). "In confinio externis gentibus". La percepción de la frontera en el reino visigodo. *Studia Historica. Historia Antigua*, 16, pp. 273 – 276; LANZ BETELU, Jokin (2018). Prófugos y exiliados en la región circumpirenaica occidental en los siglos VI – VII d.C. *Antesteria*, 7, p. 264.

[25] FRIGHETTO, R. (2025). Infidelidad, traición y movilidades forzadas: algunos casos de exilio y de destierro en el reino hispanogodo de Toledo (siglos VI – VII). *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 59, 1, p. 47 – 68.

[26] Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, IV, 5, 2: *Morbi generali vocabulo omnes passiones corporis continentur...*; Fredegário, *Chronica*, 82*:...Cumque omnem regnum Spaniae suae dicione firmassit, cognetus morbum Gotorum quem de regebus degradandum habebant...* Utilizamos a versão de WALLACE HADRILL, J. M. *The Fourth book of the Chronicle of Fredegar with its continuations.* Oxford: Oxford University Press, 1981. Ver também FRIGHETTO, R. (2016). Quanto a traição torna-se uma enfermidade: a infidelidade e a prática do *morbo gothorum* no reino hispano-visigodo de Toledo (século VII). *Revista Signum*, 17/1, p. 116 – 135.

Porém, nem todas as iniciativas aristocráticas para deporem os reis deram resultado, embora seja certo que algumas conseguiram alcançar seus objetivos e, como consequência, iniciaram um grande expurgo que atingiu em pleno as *gentes* hispano-visigodas, caso de Chindasvinto (642 – 652) que após a sua bem-sucedida iniciativa tirânica eliminou 200 *primates* e 500 *mediocres* que lhe faziam resistência[27]. Mas muitos conseguiram fugir para regiões que ficavam fora do controle da autoridade régia, escapando da violência perpetrada pelo *gothorum rex* e desde aquelas áreas atacavam as terras do *regnum gothorum*. Prova disto são duas leis exaradas durante o reinado de Chindasvinto, uma civil e outra conciliar[28], que condenavam as ações de aristocratas *refugae*[29], fugitivos que atacavam o reino desde áreas fora do controle hegemônico hispano-visigodo e que, no caso de serem capturados, podiam sofrer duros castigos como o vazamento ocular, a decalvação, o exílio e o confinamento, entendidos como atos de misericórdia régia que comutariam a até então permitida pena de morte aos traidores e infiéis do *regnum*[30].

Além destas fugas motivadas por confrontações entre grupos aristocráticos rivais que ascendiam ao poder régio ou cujas ações eram descobertas, terminando por levar os seus promotores à condição de traidores e de infiéis, temos aquelas fugas realizadas como consequência de uma missão encomendada a determinado personagem para que este

[27] Fredegário, *Chronica*, 82:...*Fertur de primatis Gotorum hoc uicio repremendo ducentis fuisse interfectis; de mediogrebus quingentis interfecere iussit. Quoadusque hoc morbum Gotorum Chyntasindus cognouissit perdometum non cessauit quos in suspicionem habebat gladio trucidare...* É importante recordarmos que *primates* eram os mais destacados integrantes da aristocracia hispano-visigoda, estando associado à noção de *primus* que de acordo com Isidoro de Sevilha, *Etymologias*, X, 207, seria "*quasi praeminens*"; já *mediocres* refere-se a personagens de menor extração social, uma nobreza de serviço e de segunda linha, que de acordo com Isidoro de Sevilha, *Etymologias*, X, 172, "*quod modicum illi sufficiat*".

[28] *L.V., II, 1, 6 (Flavius Chindasvintus rex)*: *Quantis hactenus Gothorum patria concussa sit cladibus, quantisque iugiter quatiatur stimulis profugorum, ac nefanda superbia deditorum ex eo pene cunctis cognitum est, quod et patriae diminutionum ostendunt, et hac occasione potius quam expugnandorum hostium externorum arma sumere saepe compellimur...; Conc. VII de Tol., a. 646, c. 1*:...*qualiter aut gentem alienam fugam adpeterent aut in malis quae coeperant perdurarent seu quamquumque laesionem genti Gothorum vel patriae aut principi post fugam inferrent, aut qui in eadem pravitatem perseveraturos dinoscitur suasisse, iste ita indubitanter omni honoris sui gradu privetur (...), quia novimus omnes pene Spaniae sacerdotes omnesque seniores vel iudices ac ceteros homines officii palatini iurasse, atque ita nunc legibus decretum fuisse, ut nullus refuga vel perfidus qui contra gentem Gothorum vel patriam seu regem agere aut in alterius gentis societate se transducere repperitur, integritati rerum suarum ullatenus reformetur, nisi forsitan princeps humanitatis aliquid in personis talibus inpertiri voluerit...* Utilizamos a versão de MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRIGUEZ, F. *La Colección Canónica Hispana V. Concilios hispanos: segunda parte.* Madrid: CSIC, 1992.

[29] MARTIN, Céline. *La Géographie du pouvoir dans l'Espagne Visigothique*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 298, como "criminels politiques, dits *profugi* ou *refugae*".

[30] FRIGHETTO, R. (2025). Infidelidad, traición y movilidades forzadas..., p. 53 – 57; FRIGHETTO, R. (2021). "Toda ação gera uma reação": o poder régio diante das rebeliões aristocráticas no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI – VII). *Intus Legere – Historia,* 15/2, p. 297 – 300.

coopta-se apoios externos para uma causa contrária a autoridade régia estabelecida[31]. Este foi o caso da missão encomendada à Leandro de Sevilha, bispo metropolitano da *Baetica*[32], enviado como legado à Constantinopla[33] por Hermenegildo para buscar o apoio dos imperadores Tibério II e Maurício[34] a sua rebelião contra o seu pai e rei Leovigildo no ano de 579[35]. De fato, Leandro aparece denominado por seu amigo Gregório[36], que tornou-se Papa em 590, na dedicatória a ele feita nos seus *Moralia in Job* como o "legado dos godos pela causa da fé"[37], indicio de que o bispo de Sevilha tinha a tarefa de angariar apoio das forças romano-orientais à causa do principe católico rebelde. Ao que tudo

[31] A figura do legado, representante designado para realizar alguma negociação, é apresentado de forma impecável por ZÉTOLA, Br. *Política externa e relações diplomáticas na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012, p. 73 – 77.

[32] Isidoro de Sevilha, *De Viris Illustribus*, 28: *Leander (...) ex monaco Hispaliensis ecclesiae prouinciae Baeticae constitutus episcopus...* Utilizamos a versão de CODOÑER MERINO, C. *El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*. Salamanca: CSIC, 1964; João de Biclaro, *Chronica*, 77: *Leander, Ispalensis ecclesie episcopus clarus habetur.* Utilizamos a versão de CARDELLE DE HARTMANN, C. *João de Santarém (Biclarense). Crónica*. Lisboa: Edições Colibri, 2002.

[33] HILLGARTH, J. N. *The Visigoths in History an Legend.* Toronto: Pontifical Institue of Mediaeval Studies, 2009, p. 31; GARCIA MORENO, L. A. Las iglesias de Constantinopla e hispánicas en la Antigüedad Tardía (siglos V – VII). In: MOTOS GIRAO, E. y FILACTÓS, M. M. *Constantinopla. 550 años de su caída. Constantinopla bizantina.* Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y chipriotas – Universidad de Granada, 2006, p. 167.

[34] Associado ao poder imperial por Justino II (565 – 578), Tibério Constantino I (578 – 582) assumiu a condição de césar em 574 e no ano de 578 foi elevado como Augusto no momento da morte de seu patrono antecessor. Por sua vez, Tibério associou em 582 ao trono a Flávio Mauricio Tibério (582 – 602), *magister militum per orientem*, e neste mesmo ano ascendeu ao poder imperial. Portanto, Leandro de Sevilha encontrava-se em Constantinopla no período em ambos os imperadores governaram no oriente romano. Sobre estes, vide MARTINDALE, J. R. *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume III A.D. 527 – 641. Volume IIIB.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 1323 – 1326 e p; 855 – 860, respectivamente; NICHOLSON, O. (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity. Volume 2: J – Z.* Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1501 – 1502 e p. 988 – 990, respectivamente.

[35] Segundo GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado.* Madrid: Real Académia de la Historia, 2008, p. 118, "...Los primeros contactos con el gobernador y jefe militar bizantino de la provincia hispana debieron conducir a alguna promesa de apoyo militar, y en todo caso abrirían la puerta al envío de una embajada formal de Hermenegildo a Constantinopla. Sería entonces cuando el propio obispo sevillano, haciendo de tripas corazón, viajaría a la ciudad imperial para tratar de sellar allí una alianza, que dispusiera no sólo el apoyo militar bizantino al rebelde sino también el diplomático...";
CASTELLANOS, S. Local power and construction of the past in the Visigothic Kingdom of *Hispania*. In: UBRIC RABANEDA, P. (Ed.). *Writing History in Late Antique Iberia: Historiography in Theory and practice from the fourth to the seventh century*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022, p. 184, "…However, it is essential to remember his position in the sphere of central power. Leander had earlier participated in Hermenegild's rebellion against his father Leovigild, a conflict that lasted from around 579 to 585…".

[36] DÍAZ MARTÍNEZ, P., VALLEJO GIRVÉS, M. y MARTÍN – IGLESIAS, J. C. *La Hispania tardoantigüa y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*. Madrid: CSIC, 2020, p. 427; FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos.* Madrid: Ediciones Encuentro, 2002, p. 16; p. 68 – 69; GARCIA MORENO, L. A. Las iglesias de Constantinopla e hispánicas en la Antigüedad Tardía, p. 168.

[37] Gregório Magno, *Moralia in Job*, I, *Epistola, 1, 1 – 4: Dudum te, frater beatissime, in Constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent et te illuc iniuncta pro causis fidei Wisigotharum legatio perduxisset...*Utilizamos a versão de ADRIEN, M. *S. Gregorii Magni. Moralia in Iob Libri I – X.* Turnholt: Brepols, 1979.

indica, Leandro foi bem recepcionado na corte imperial sendo muito provável que Gregório, na condição de apocrisiario do Papa Pelágio II[38] em Constantinopla entre os anos de 579 e 586, o tenha inserido em círculos sociopolíticos e culturais destacados. Destes, sobressai o contato e a amizade com o patriarca da *urbs regia*, João IV o jejuador (582 – 595), que levou este último a dedicar a Leandro um tratado sobre o sacramento do batismo que, de acordo com Isidoro de Sevilha, "nada estabelece de próprio, mas apenas reproduz as opiniões dos antigos Padres sobre a tríplice imersão"[39]. Apesar desta crítica isidoriana que apresenta, neste caso, a João IV de Constantinopla como um simples recuperador de ideias de terceiros, parece-nos inegável que a aproximação de Leandro ao patriarca constantinopolitano demonstrava o seu peso político, embora a efetiva concessão de apoio a causa de Hermenegildo tenha sido praticamente nula em virtude das pressões dos persas, dos lombardos, dos avaros e dos eslavos sofridas pelo Império Romano do Oriente naquele momento[40]. Aqui temos um detalhe que chama a atenção daqueles que analisam a atuação de Leandro de Sevilha, pois tanto João de Biclaro como Isidoro de Sevilha acusaram a ação de Hermenegildo como sendo tirânica e, portanto, ilegítima[41]. Ora, ao ser o emissário daquele que a historiografia hispano-visigoda

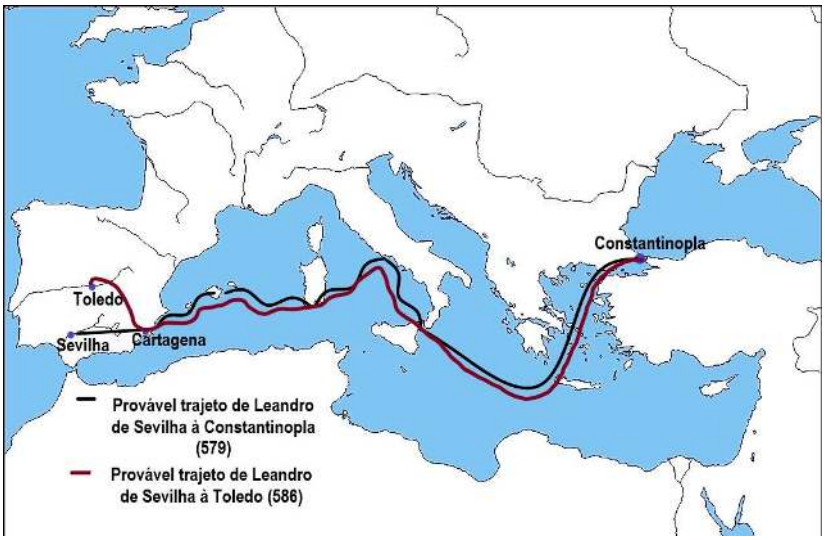
[38] Como indica GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado,* p. 118, "...Allí conoció al futuro Papa (590-604) Gregorio Magno, cuya etapa en la capital bizantina como apocrisiario de Pelagio II coincidió casi en el tiempo con la de Leandro. La profunda relación de amistad que entonces se trabó entre ambos duraría durante todas sus vidas…"; a definição da apocrisiario é apresentada por GILLET, A. *Envoys and political communication in the Late Antique west, 411 – 533*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 266, "…From the mid-sixth century also, the term *apocrisiarius* is firstattested for representatives sent by the bishops of Rome, often for prolonged periods, to the imperial court in Constantinople. The title of this office comes from Constantinopolitan chancellery usage. *Apocrisiarius* (or *responsalis*) was a generic term for messengers, including agents dispatched by senior magistrates to the imperial court, and by the patriarchs to each other as well as to the court, to convey and bring back communiques. Justinian legislated to restrict the number of episcopal ´ apocrisiarii at court; this perhaps had the effect of more distinctively restricting the term to 'registered' agents, especially in the West. By the second half of the sixth century, it was conventional for papal apocrisiarii to reside in Constantinople for substantial periods, to maintain on-going communications with both the emperors and the patriarchs of the city, instructed by regular correspondence from Rome...".

[39] Isidoro de Sevilha, *De Viris Illustribus*, 26: *Iohannes sanctae memoriae Constantinopolitanus episcopus, natione Cappadox (...). Hic graeco eloquio edidit de sacramento baptismatis rescriptum ad beatae recordationis dominum meum et praedecessorem Leandrum antititem, in quo nihil proprium ponit, sed tantummodo antiquorum Patrum replicat de trina mersione sententias...*

[40] João de Biclaro, *Chronica*, 48: *Thiberius Mauricium scubitorum comitem magistrum milicie orientis instituit et repugnandum Persis direxit*; 49: *Romani contra Longobardos in Italiam lacrimabile bellum gerunt;* 52: *Anno III Thiberii imperatoris, qui est Leouegildi regis XI annus, Abares a finibus Thratie pelluntur et partes Grecie atque Pannonie occupant*; 56: *Anno IV Tiberii, qui est Leouegildi XII annus, Mauricius magister militum orientis contra Persas bellum mouet et repulsa Persarum multitudine in orientem hiemauit*; 59: *Sclauinorum gens Illiricum et Thracias uastat*. Ver também FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla...*, p. 76 – 77.

[41] João de Biclaro, *Chronica*, 54*:... Nam eodem anno filius eius Ermenegildus factione Gosuinthe regine tirannidem assumens in Ispali ciuitate rebellione...*; 64: *Leouegildus rex exercitum ad expugnandum*

apontava como usurpador Leandro, de forma direta, apoiava um traidor e infiel e tais elementos deveriam ser levados em conta no momento de analisarmos aquele tabuleiro político-militar que colocava em lados opostos um rei legítimo e um príncipe que levantou-se contra o seu pai e *rex*.



Mapa de autoria própria.

Com efeito, as dificuldades militares de Hermenegildo sem o apoio de forças externas revelam-nos um ponto de fragilidade na própria rebelião iniciada pelo príncipe, apoiado por grupos aristocráticos hispano-romanos estabelecidos nas áreas da *Baetica* que, segundo Francisco Salvador Ventura, seriam opositores da autoridade régia hispano-visigoda e que "desde faz algo mais de uma centúria haviam disposto com grande autonomia dos destinos da região"[42]. Ademais, a questão do antagonismo entre o rei que defendia o arianismo e o príncipe convertido há pouco ao catolicismo deve ser levada em

tirannum filium colligit; 65*:...Leouegildus rex ciuitatem Ispalensem congregatio exercitu obsidet et rebellem filium graui obsidione concludit...*; Isidoro de Sevilha, *Historia Gothorum*, 49*:...Hermenegildum deinde filium imperiis suis tyrannizantem obsessum exsuperauit...* Utilizamos a versão de RODRIGUEZ ALONSO, C. *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla - Estudio, Edicion Critica y Traduccion*. Leon: Colegiata de San Isidoro, 1975.

[42] SALVADOR VENTURA, F. Leandro de Sevilla y Constantinopla. In: MOTOS GIRAO, E. y FILACTÓS, M. M. *Constantinopla. 550 años de su caída. Constantinopla bizantina.* Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y chipriotas – Universidad de Granada, 2006, p. 92. Informação similar é oferecida por DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. En tierra de nadie: Visigodos frente a bizantinos. Reflexiones sobre la frontera. In: PÉREZ MARTÍN, I. y BÁDENAS DE LA PEÑA, P. *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Nueva Roma 24, 2004, p. 59, "...durante mucho tiempo el valle del Guadalquivir y las montañas sub-béticas, incluso la Sierra Morena, no fueron una zona segura para los visigodos, no sólo erán regiones independientes, sino que era fácil encender los ánimos en contra de ellos. Esto fue evidente en el momento de la rebelión de Hermenegildo...".

conta para entendermos os desdobramentos da rebelião[43] e, também, das decisões tomadas por Leandro de Sevilha para iniciar a sua *peregrinatio* à Constantinopla no ano de 579[44]. Como apontamos anteriormente, à Leandro foi dada uma missão que, em certa medida, foi cumprida, embora observemos na documentação um certo titubeio do bispo de Sevilha. Para tanto, devemos olhar com certa atenção à epístola enviada por Leandro à sua irmã e monja Florentina[45], provavelmente redigida pouco antes de sua partida ao Oriente. Nela, Leandro parece estabelecer uma equivalência entre a sua peregrinação e aquela que fora feita por sua mãe[46], obrigada a fugir de sua *patria* originária – *Cartago Nova* ou *Cartago Spartaria,* a atual Cartagena – e que foi apresentada da seguinte forma:

> Quantas vezes, falando com nossa mãe, e desejando saber se gostaria de voltar a sua *patria*, ela, que compreendia qua havia saído dali por vontade de Deus para a sua salvação, exclamava, pondo a Deus como testemunha, que não queria vê-la nem havia de ver nunca aquela terra! E com abundantes lágrimas acrescentava: minha peregrinação me fez conhecer a Deus; peregrina morrerei e hei de ser sepultada onde recebi o conhecimento de Deus"[47].

Outro sentimento interessante e presente na epístola de Leandro é o da angústia por deixar e abandonar tanto a ela, Florentina, como a seus irmãos Fulgêncio, futuro bispo de Ecija, e Isidoro para quem Leandro pede à irmã que "não te esqueças do irmão menor Isidoro, que nos encomendaram nossos pais aos três irmãos sobreviventes sob a proteção divina quando, contentes e sem preocupação por sua infância, passaram ao Senhor"[48].

---

[43] BOERS, K. The shadow of Leovigild. Royal power and episcopal deliberation in Early Medieval Iberia. In: DIEM, A., DE JONG, M. and VAN RENSWOUDE, I. (Eds.). *Connecting people. Saints, relics and communities in the Early Medieval world.* Budapest: Trivent, 2025, p. 317 – 320.

[44] Segundo GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*, p. 112, "...considero que el testimonio de las fuentes contemporáneas es contundente e irrefutable: la conversión tuvo lugar en una fecha muy temprana, todavía en el año 579…".

[45] Sobre este escrito, vide DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., MARTÍNEZ MAZA, Cl. y SANZ HUESMA, F. J. *Hispania tardoantigüa y visigoda*. Madrid: Editorial Istmo, 2007, p. 573.

[46] De acordo com DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Leandro de Sevilla y el cenobitismo femenino: una virginidad subordinada. *Summa. Revista de Cultures Medievals*, 20, p. 31, "...El texto alude a una Turtura, que a veces se ha interpretado como su madre (*matrem*), y preferentemente como la superiora (*magistram*) de la comunidad (*De inst. virg. 31.10*)...".

[47] Leandro de Sevilha, *Regula*, 31*:...me comunem matrem saepe adlocutum, nosse cupiens si uellet reuerti ad patriam, illa autem, quae se nouerat Dei uoluntate causa inde salutis exiisse, sub diuina obtestatione dicebat: Nec uelle se uidere nec umquam uisuram patriam illam esse. Et cum magnis dicebat fletibus: 'Peregrinatio me Deum fecit cognoscere. Peregrina moriar, et ibi sepulturam habeam, ubi Dei cognitionem accepi'...* Utilizamos a vesão de CAMPOS RUIZ, J. y ROCA MELIA, I. *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias".* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

[48] Leandro de Sevilha, *Regula*, 31*:...nec inuioris fratris Isidori obliuiscaris, quem quia sub Dei tuitione et tribus germanis superstitibus parentes reliquerunt communes, laeti et de eius nihil formidantes infantia ad Dominum commearunt...*

Leandro parecia antever as dificuldades de sua missão e de seu regresso, algo que ficou mais complexo quando Leovigildo, logo após a celebração de um concílio ariano em Toledo no ano de 580[49], condenou a pena de exílio a vários bispos católicos[50], entre eles o próprio Leandro[51] que encontrava-se distante do peso da justiça régia que atingiu, segundo Isidoro de Sevilha "a todos os que viu que eram muito nobres e poderosos, ou bem lhes cortou a cabeça, ou bem os enviou ao exílio proscrito"[52]. Ou seja, Leandro era um *peregrino* em Constantinopla quando recebeu a condenação ao exílio que jamais foi levada a cabo, mas que pode ter feito com que o bispo de Sevilha permanecesse na *urbs regia* até a morte de Leovigildo. Por isso Isidoro de Sevilha, no conjunto de breves biografias dos *Varões Ilustres*, ao apresentar seu irmão mais velho refere-se ao "exílio na sua peregrinação"[53], reforçando a narrativa de que Leandro sofreu a pena de exílio durante a sua permanência em Constantinopla.

Os acontecimentos que marcaram a rebelião de Hermenegildo acabaram reforçando a opção tomada por Leandro de Sevilha. Sem o apoio de forças externas, fossem romanos-orientais, fossem suevos ou francos, a derrota militar do príncipe rebelde foi o caminho natural para a sua ação de infidelidade e de traição contra seu rei e pai. Capturado pelas forças leais ao *gothorum rex* em Cordoba no ano de 584[54], Hermenegildo foi condenado ao exílio confinado, sendo enviado primeiramente à Valencia e depois a

[49] João de Biclaro, *Chronica*, 57: *Leouegildus rex in urbem Toletanam sinodum episcoporum secte Arriane congregat et antiquam heresem nouello errore emendat...*
[50] Isidoro de Sevilha, *Historia Gothorum*, 50: *Denique Arrianae perfidiae furore repletus in catholicos persecutione commota plurimos episcoporum exilio relegauit, ecclesiarum reditus et priuilegia tulit...*
[51] Máximo de Zaragoza, *Chronica*, a. 581:... *Episcopi catholici in exsilium mittuntur. Leander Hispalensis et Licinianus Carthaginensis, metropolitani, petunt Constantinopolim, Massona Emeritensis Complutum, Euphemius Toletanum et Joannes abbas Biclarensis Barcinonam, Monitum Complutensis Caesaraugustam...* Utilizamos a versão de MIGNE, J.-P. Maximi Caesaraugustani, Chronica. *Patrologia Latina LXXX*. Paris: Imprimerie Catholique, 1850.
[52] Isidoro de Sevilha, *Historia Gothorum*, 51: *Extitit autem et quibusdam suorum perniciosus, nam quoscumque nobilissimos ac potentissimos uidit aut capite truncauit aut proscriptos in exilium egit…*
[53] Isidoro de Sevilha, *De Viris Illustribus*, 28:...*Hic namque in exilii sui peregrinatione...*
[54] Gregório de Tours, *Historia Francorum*, V, 38: *:...Cumque Leuvichildus ex adverso veniret, relictus a solacio, cum viderit nihil se praevalere posse, eclesiam, qui erat propinquam, expetiit, dicens: 'Non veniat super me pater meus; nefas est enim, aut patrem a filio aut filium a patre interfici'. Haec audiens Leuvichildus, misit ad eum fratrem eius; qui, data sacramenta ne humiliaretur, ait: 'Tu ipse accede et prosternere pedibus patris nostri, et omnia indulget tibi'. At ille poposcit vocare patrem suum; quo ingrediente, prostravit se ad pedes illius. Ille vero adpraehensum osculavit eum et blandis sermonibus delinitum duxit ad castra, oblitusque sacramenti, innuit suis et adpraehensum spoliavit eum ab indumentis suis induitque illum veste vile; regressusque ad urbem Tolidum, ab latispueris eius, misit eum in exilio cum uno tantum puerolo...* Utilizamos a versão de OLDONI, M. *Gregorio di Tours. La Storia dei Franchi*. Roma: Arnaldo Mondadori Editore, 1981; João de Biclaro, *Chronica*, 68: *Leouegildus rex, Hermenegildum ad rem publicam conmigrante, Ispalim pugnando ingreditur, ciuitates et castella quas filius occupauerat cepit, et non multo post memoratum filium in Cordubensi urbe comprehendit et regno priuatum in exilium Valentiam mittit.*

Tarragona onde foi eliminado no ano de 585[55]. Como ele, outros aristocratas que participaram e o apoiaram em sua atitude de rebeldia provavelmente tiveram o mesmo fim, sendo este um motivo à mais para que Leandro permanecesse como *fugatus*/fugitivo em Constantinopla até o ano da morte de Leovigildo, ocorrida também em 585[56]. De fato, o regresso de Leandro de Sevilha à *Hispania* deu-se, provavelmente, no ano de 586 quando o sucessor e filho de Leovigildo, Recaredo, começava o movimento que levaria os godos à conversão ao catolicismo no III Concílio de Toledo de 589 no qual uma das figuras centrais foi o próprio Leandro[57]. Acerca do seu retorno ao *regnum gothorum* contamos com uma notícia apresentada pelo bispo Liciniano de Cartagena[58] numa epístola enviada ao então Papa Gregório Magno. Nela, Liciniano comenta que "faz uns poucos anos Leandro, bispo de Sevilha, ao regressar da cidade régia, nos visitou em sua passagem por aqui e nos disse que tinha umas homilias compostas por vossa beatitude sobre o livro do bem-aventurado Job. Mas como se foi com rapidez, não chegou a nos mostrar"[59]. Além de confirmar a chegada à *Hispania* da primeira versão das *Moralia in Job* de Gregório Magno[60] que, como vimos anteriormente[61], foi dedicada a Leandro de Sevilha durante a sua estada em Constantinopla, a notícia dada por Liciniano apresenta o

[55] João de Biclaro, *Chronica*, 73: *Hermenegildus in urbe Tarraconensi a Sisberto interficitur.*
[56] João de Biclaro, *Chronica*, 79: *Hoc anno Leouegildus rex diem clausit extremum et filius eius Reccaredus cum tranquillitate regni eius sumit sceptra.*
[57] João de Biclaro, *Chronica*, 91: *Anno VIII Mauricii Imperatoris, qui est Reccaredi regis IV annus, sancta sinodus episcoporum tocius Ispanie, Gallie et Gallecie in urbe Toledana precepto principis Recaredi congregatur episcoporum numero LXXII. In quo sinodo intereat memoratus christianissimus Reccaredus, ordinem conuersionis sue et omnium sacerdotum uel gentis Gothice confessionem thomo scriptam manu sua episcopis porrigens et omnia que ad professionem fidei orthodoxe pertinent innotescens. Cuius tomi ordinem decreuit sancta episcoporum sinodus canonicis applicare monimentis. Summa tamen sinodalis negocii penes sanctum Leandrum Ispalensis ecclesie episcopum et beatissimum Eutropium monasterii Sirbitani abbatem fuit...*; Isidoro de Sevilha, *De Viris Illustribus*, 28*:...ut etiam fide eius atque industria populi gentis Gothorum ab arriana insania ad fidem catholicam reuerterentur...*
[58] Isidoro de Sevilha, *De Viris Illustribus*, 29: *Licinianus Carthaginis Spartariae episcopus, in Scripturis doctus, cuius quidem nonnullas epistolas legimus...*
[59] Liciniano de Cartagena, *Epistula ad Gregorium Papae*, I, 41a*:...Ante paucos annos episcopus Leander Spalensis remeans de urbe regia vidit nos praeteriens, qui dixit nobis habere se homelias a vestra beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia festinans pertransiit, minime eas petentibus nobis ostendit...* Utilizamos a versão de HARTMANN, L. et EWALD, P. *Gregorii I Papae. Registrum Epistolarum. Tomus I. Libri I – VII.* Berlim: Monumenta Germaniae Historica – Weidmannos, 1891.
[60] Será Taio de Zaragoza, enviado no reinado de Chindasvinto a Roma, que fará uma cópia completa da obra gregoriana, indicada como incompleta até então. De acordo com a *Chronica Mozarabica a. 754*, 23*:...Hic Taionem Cesaragustanum episcopum ordinis litterature satis inbutum et amicum scripturarum Rome ad sua petitionem pro residuis libris Moralium naualiter porrigit destinatum (...). Qui mox se papa (...), cum nimia ueneratione ei adiutoria tribuit ad conscribendum et Spaniis per eum transmitit ad relegendum, quia hoc ex beati Iob libris expositum retemtabant solum, quod per beatum Leandrum Spalensem episcopum fuerat aduectum et holim honorifice deportatum...* Utilizamos a versão de LOPEZ PEREIRA, J. *Cronica Mozarabe de 754. Edición critica y traducción*. Zaragoza: Anubar Ediciones, 1980.
[61] Vide nota 36.

lugar por onde o bispo de Sevilha chegou a Península Ibérica, *Carthago Spartaria*, capital da província romano-oriental da *Spania*, tendo dali deslocado-se provavelmente a Toledo para apresentar-se ao novo rei[62] que, segundo a informação de João de Biclaro, já havia se convertido ao catolicismo[63]. Logo, ao que tudo indica, Leandro de Sevilha regressou de sua condição de *peregrinus* de Constantinopla, ao mesmo tempo em que teve comutada a sua pena de exílio, pois de acordo com Isidoro de Sevilha, Recaredo "foi pacífico, delicado, de notável bondade e refletiu em seu rosto tão grande benevolência e teve em sua alma tão grande benignidade"[64], sugerindo que o novo *gothorum rex* reviu as condenações que foram impostas pelo seu antecessor, em particular contra os bispos católicos.

Conclusão.

Assim, observamos que o exemplo de Leandro de Sevilha encaixa-se muito bem no perfil de um indivíduo do ambiente aristocrático, neste caso associado ao episcopado, envolvido pela dinâmica das mobilidades. Com efeito, podemos dizer que o bispo de Sevilha oferece-nos um exemplo ímpar, na medida em que deslocou-se como *peregrinus* de forma voluntária, embora em missão política, até Constantinopla e ao centro do mundo imperial romano-oriental na busca de reunir apoio à causa do principe católico, e rebelde, Hermenegildo. Mas durante a sua estada na *urbe regia* oriental ocorreu uma alteração do seu *status* no que tange a ideia de mobilidade: de peregrino marcado pela mobilidade voluntária que levou-o a Constantinopla, ao ser condenado pelo rei Leovigildo ao exílio e ao confinamento, Leandro passou à condição de fugitivo permanecendo fora de seu espaço sociopolítico sevilhano de maneira compulsória, uma mobilidade forçada que justificava-se pelos desdobramentos dos acontecimentos que culminaram com a derrota militar de Hermenegildo que acabou levando o príncipe rebelde ao exílio, ao confinamento e a morte. Situação revertida com a ascensão e a conversão de Recaredo ao catolicismo, o que propiciou o retorno de Leandro a *Hispania* e a sua fundamental participação na negociação, na organização e na sua atuação no Concílio III de Toledo de 589 no qual a grande parcela da aristocracia goda que ainda professava o arianismo converteu-se ao cristianismo de Niceia e de Calcedônia. Uma reunião conciliar que

[62] GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*, p. 173, nota 468.
[63] João de Biclaro, *Chronica*, 84: *Recaredus primo regni sui anno mense X catholicus deo iuuvante...*; Isidoro de Sevilha, *Historia Gothorum*, 52:*...In ipsis enim regni sui exordiis catholicam fidem adeptus...*
[64] Isidoro de Sevilha, *Historia Gothorum*, 55:*...Fuit autem placidus, mitis, egregiae bonitatis tantamque in uultu gratiam habuit et tantam in animo benignitatem gessit...*

marcou a história do *regnum gothorum* de Toledo onde o rei e o conjunto da aristocracia hispano-visigoda passaram por um momento de colaboração menos por convergências dogmáticas e mais por questões de ordem política e ideológica. E por isso a confrontação e o choque entre o poder régio e os grupos aristocráticos continuou existindo, tanto ao longo do reinado de Recaredo, como durante todo o século VII.

Nesse sentido, a *peregrinatio* e a fuga surgem como elementos vivos no equilíbrio entre a colaboração e o conflito que caracterizaram as relações de poder no reino hispano-visigodo de Toledo. Mobilidades voluntárias e mobilidades forçadas integradas ao jogo sociopolítico, econômico e cultural que reforçam que a Antiguidade Tardia, e em particular aquele recorte espaço-temporal que definimos como o tempo dos reinos, aparece para a historiografia como um período dinâmico onde a interação entre as margens do Mediterrâneo era constante distando, e muito, daquela ultrapassada visão de um mundo em decadência, imóvel e sem vida. Pelo contrário, sem qualquer tipo de exagero, que aquele mundo mediterrânico entre os séculos V e VIII surgia pleno de ação e de movimento sendo, por isso, merecedor de ser historiado.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

“A Glória dos Tempos de Outrora”: Uma reflexão sobre a poesia heroica em inglês antigo como panegírico dinástico nos séculos IX – X.

“The Glory of Days of Yore”: A Reflection on Old English Heroic Poetry as Dynastic Panegyric in the 9th – 10th Centuries.

Elton Medeiros[1]

Resumo: O artigo analisa os poemas *Beowulf* e *Judite* (Manuscrito Cotton Vitellius A. XV) como instrumentos de exaltação da Casa de Wessex durante o processo de unificação da Inglaterra. A hipótese central propõe que estas obras não são meros “entretenimentos”, mas, também, panegíricos dinásticos que adaptam tradições de fundo germânico e cristão para legitimar o poder régio frente às invasões vikings e à reestruturação social do período alfrediano. O estudo cruza fontes poéticas com registros da *Crônica Anglo-Saxônica* (especialmente a “Crônica de Athelflæd”) e documentos legislativos.

Palavras-chave: Poesia em Inglês Antigo, Beowulf, Panegírico Dinástico.

Abstract: This article analyses the poems *Beowulf* and *Judith* (MS Cotton Vitellius A. XV) as instruments for the exaltation of the House of Wessex during the process of the unification of England. The central hypothesis proposes that these works are not mere “entertainment”, but also dynastic panegyrics that adapt Germanic and Christian traditions to legitimate royal power in the face of Viking invasions and the social restructuring of the Alfredian period. The study crosses poetic sources with records from the *Anglo-Saxon Chronicle* (especially the “Annals of Æthelflæd”) and legislative documents.

Keywords: Old English Heroic Poetry, Beowulf, Dynastic Panegyric.

Introdução.

Alfred o Grande, rei de Wessex (c.871-899) é uma figura de suma importância para a história inglesa e é vital para a compreensão de todo o processo que resulta no nascimento do reino da Inglaterra. Além disso, suas iniciativas culturais e administrativas irão nos proporcionar um volume documental que corresponde à boa parte do material

[1] Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto de História Medieval da Universidade Federal do Paraná. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

que temos hoje disponível para o estudo do que chamamos de *período alfrediano* (séculos IX ao XI).

O *período alfrediano*, é bom reforçar, se caracteriza por três aspectos fundamentais: a) a retomada dos territórios ocupados pelos invasores escandinavos e seus descendentes e a consolidação do poder de Wessex sobre todo o território da Inglaterra, b) a reorganização social anglo-saxônica, especificamente da aristocracia que foi fragmentada durante os anos de ataques vikings e c) a reorganização espiritual cristã do mundo eclesiástico e laico, que também havia passado por um período de crise.

Em termos gerais, seus marcos históricos principais são a ascensão do rei Alfred ao trono de Wessex (c. 871) e sua reorganização sociopolítica da Inglaterra. Começa assim a primeira fase[2] do *período alfrediano*: marcado pela conquista e subjugação dos territórios que estavam nas mãos dos escandinavos (a *Danelaw*), tendo prosseguimento com seu filho Edward o Velho, e seu neto Athelstan. Culminando com a unificação da Inglaterra e a consolidação do poder político de Wessex sobre todo o reino a partir de 937. A partir de então inicia a segunda fase[3] do *período alfrediano*. Com uma política interna fortalecida e centralizada, um exército permanente consolidado e preparado, culminando com o governo do rei Edgar. Entretanto, seu fim é marcado por conflitos que, entre outras razões, surgem devido a rivalidades durante a reforma beneditina na Inglaterra. O que prejudicará o governo do rei Æthelred II (c. 978 – 1016). Levando a um novo enfraquecimento político, fragilidade frente à nova onda invasora escandinava e a coroação do príncipe dinamarquês Cnut no trono inglês em 1017, resultando no fim do *período alfrediano*.

No início da década de 870, mais da metade da Inglaterra se encontrava sob a ocupação de conquistadores nórdicos. Reinos haviam sido invadidos, casas reais extintas e sua aristocracia remanescente fragmentada. Um ponto que necessitava de urgência era reunir o que havia restado dos demais reinos e reestruturar esta sociedade como um único reino anglo-saxônico e cristão. Dentro do pensamento alfrediano, a proposta seria uma nova postura espiritual. A ideia de que assim como os bretões foram punidos por Deus com a chegada dos anglo-saxões (por terem se afastado da verdadeira fé), agora eles estariam sendo punidos com a chegada dos nórdicos. Para promover essa reforma

[2] Que se estenderá do final do século IX até meados do século X.
[3] Se estendendo de meados do século X até o início do século XI.

espiritual, ocorre a elaboração de um ideal de modelo social cristão de inspiração veterotestamentária e um mito de origens que legitimaria o poder do governante e o destino do reino através de três elementos[4]: a) o conceito de um *populus Israhel*, utilizado de modo a fazer com que os anglo-saxões fossem os herdeiros espirituais dos hebreus do Velho Testamento e a Inglaterra o Novo Israel (conceito oriundo de pensadores da Antiguidade tardia e que é introduzido na Inglaterra através de obras como as de Gildas, Beda e Alcuíno de York)[5]; b) a linhagem sagrada da Casa de Wessex, a elaboração de uma genealogia sagrada da casa real através de uma suposta herança noaquita na qual seus reis seriam descendentes dos antigos heróis do mundo germânico, dos patriarcas bíblicos e de um suposto e apócrifo quarto filho de Noé, criando assim uma linhagem singular e uma ligação diferenciada com Deus[6]; e c) a busca pela Sabedoria como o único e verdadeiro caminho para a Salvação. E dos três pontos citados, o último seria o que dava sustentação e legitimidade aos dois primeiros. Esta busca pela sabedoria era o único caminho para se chegar ao Senhor e à ordem do mundo, como se pode ver na passagem do capítulo XVI da versão em inglês antigo da *Consolatio Philosophiae:*

> *“Estude a Sabedoria então, e, quando você a tiver compreendido, não a despreze, pois eu lhe digo que por meio dela você poderá atingir sem falhas o poder, sim, mesmo que não o esteja desejando. Você não precisa se preocupar pelo poder nem se esforçar atrás dele, pois se você é apenas sábio e bom ele o seguirá, mesmo que você não o busque”* [7].

A Sabedoria seria não só a qualidade suprema para o governante, como também seria seu dever buscá-la. Sendo assim, seus súditos (em especial aqueles ligados diretamente à administração do reino) também deviam seguir o mesmo exemplo. Alfred não buscava a Sabedoria apenas para si, mas também para seus súditos, mesmo que isso fosse uma imposição para eles. Deus o havia incumbido com poder físico e espiritual para que ele zelasse por seu povo e era isso que ele deveria cumprir:

> *“Eu estou chocado com esta arrogância de vocês, uma vez que através da autoridade de Deus e da minha própria vocês desfrutaram do posto e da posição de homens sábios, ainda assim vocês negligenciaram o*

[4] MEDEIROS, Elton O. S. “Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: a construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica”, *Mirabilia,* n. 13, 2011a, pp. 134-172.
[5] SCHEIL, Andrew P. *The Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England*, University of Michigan Press, 2007, pp. 101-191.
[6] ANLEZARK, Daniel. “Sceaf, Japheth and the origins of the Anglo-Saxons”, *Anglo-Saxon England*, vol. 31, 2002, pp. 13 – 46.
[7] SEDGEFIELD, 1900, p. 35 (doravante, caso não seja explicitado, todas as traduções do inglês moderno e do inglês antigo são de nossa autoria).

> *estudo e o uso da sabedoria. Por esta razão, eu ordeno que vocês abandonem imediatamente o poder terreno dos cargos que possuem, ou então se dediquem mais atenciosamente em busca da sabedoria”*[8].

Renascimento Cultural e Propaganda Alfrediana.

A exemplo de Carlos Magno, Alfred de Wessex teria reunido em sua corte homens sábios e estudiosos remanescentes dos reinos vizinhos e do continente. Não se sabe ao certo quando isso se deu, mas supõe-se que não antes do início da década de 880[9] – devido aos conflitos e a situação política da década de 870 – e após a vitória sobre os vikings na batalha de Ethandun (c. 878).

Dentre as obras escolhidas para sua reforma encontram-se, por exemplo, a *Regula Pastoralis* de Gregório Magno e a *Consolatio Philosophiae* de Boécio. Cujas traduções para o vernáculo, assim como dos demais *textos alfredianos*,[10] são atribuídas ao próprio rei Alfred. Pode-se dizer que estas duas obras, juntamente com os *Salmos*, seriam escolhas naturais para qualquer clérigo e homem letrado do século IX [11].

Coetâneo a essa mesma produção intelectual vinculada supracitada, temos também a produção poética em inglês antigo. Tal cultura literária escrita na Inglaterra Anglo-Saxônica precede o *período alfrediano* e nasce com a chegada do cristianismo e a introdução de uma cultura letrada.

Contudo, quando os primeiros missionários chegaram à Inglaterra, os anglo-saxões possuíam uma tradição oral, com composições em versos aliterativos usadas em suas narrativas a respeito de um passado de fundo germânico.[12] Tradição essa que foi assimilada e transformada pelo novo contexto sociocultural que se anunciava com a cristianização. Assim, podemos dizer que as origens da poesia anglo-saxônica não se limitam à “introdução das letras”, por meio da tradição cristã, mas que ela remontaria aos tempos pré-cristãos do espaço anglo-saxônico e mesmo aos tempos pré-migratórios à Bretanha.

---

[8] *Vida do Rei Alfred*, cap. 106; ver KEYNES, Simon & LAPIDGE, Michael (trad. e org.) *Alfred the Great: Asser’s life of King Alfred and other contemporary sources,* Londres: Penguin, 1983, p. 110.
[9] ABELS, Richard P. *Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England*, Harlow: Longman, 1998, p. 222.
[10] Por *textos alfredianos* nos referimos às traduções/versões em inglês antigo de um grupo documental que incluiria, além da *Regula Pastoralis* de Gregório Magno (*Hierdeboc,* em inglês antigo) e a *Consolatio Philosophiae* de Boécio (o *Froferboc*), os cinquenta primeiros salmos, os *Solilóquios de Santo Agostinho* e o conjunto de leis dos tempos do rei Alfred (o *Domboc*).
[11] ABELS, Richard P. *Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England*, Harlow: Longman, 1998, p. 236.
[12] STENTON, Sir Frank M. *Anglo-Saxon England,* Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 192-193.

Apesar de sua antiguidade, as evidências históricas que sobreviveram até nossos dias, e por meio das quais, em sua maior parte, se tornou possível conhecer tal produção poética, datam do mesmo *período alfrediano* que as versões das obras de Boécio e Gregório Magno ao idioma do inglês antigo. Em suma, será em finais do século IX e X que boa parte dessas obras poéticas são compiladas em manuscritos como nós as conhecemos, parte das inciativas intelectuais e culturais dos tempos do rei Alfred de Wessex e seus sucessores, Edward o Velho e Athelstan, no que podemos chamar de “renascimento alfrediano”.

Entre as obras que compõe o corpo poético em inglês antigo, nos chama a atenção o manuscrito *Cotton Vitellius AXV*, o *Manuscrito de Beowulf,* e em específico os poemas *Beowulf* e *Judite*. O poema *Judite* se trata de uma versão em inglês antigo da história bíblica de Judite e Holofernes e seu exército no qual, diferente da narrativa veterotestamentária original, a personagem de Judite é construída com maior destaque e heroísmo; como líder vitoriosa de seu povo contra a ameaça estrangeira e pagã frente aos hebreus. Em *Beowulf*, por sua vez, além da narrativa centrada nos feitos sobre-humanos do herói Beowulf, encontramos também elementos que – diferentemente do senso comum e da típica abordagem historiográfica, que vincula o poema exclusivamente a uma construção herdeira das lendas do período migratório e do universo mitológico nórdico – estariam ligados às concepções sociopolíticas da corte do reino de Wessex (e consequentemente Mércia, do *período alfrediano*) e as relações de aliança com grupos e indivíduos de origem, supostamente, escandinava.

Uma primeira reflexão sobre tal produção poética é a de que ela não seria fruto de um mero interesse artístico ou com o objetivo de simples entretenimento poético à aristocracia anglo-saxônica. Sua existência material poderia ser encarada como detentora de uma conexão às iniciativas desse “renascimento alfrediano”, que irá produzir tanto poemas como *Beowulf* e *Judite* quanto os *textos alfredianos* e a *Crônica Anglo-Saxônica* – a qual não seria concebida como simples registro histórico do período, mas como uma forma de propaganda política dos ideais alfredianos[13] – e na qual encontraremos possíveis paralelos com as fontes poéticas supracitadas. Como, por exemplo, o conjunto de entradas que se referem diretamente à filha do rei Alfred, Athelflæd de Mercia (conhecido como

[13] KONSHUH, Courtnay. *Warfare and Authority in the Anglo-Saxon Chronicle, c. 891 – 924*, Winchester: Universidade de Winchester (tese de doutorado), 2014.

“Anais de Athelflæd”), e sua atuação no campo administrativo-militar frente ao confronto contra invasores vikings.

Desta forma, seria possível enxergar tal produção poética como algo muito mais complexo, inserindo-a dentro de um cenário sociopolítico e cultural de reestruturação e consolidação do reino após as levas invasoras vikings e que buscavam legitimidade por parte da Casa de Wessex. Se utilizando de uma produção literária como mais um dos veículos de propagação de seus ideais e a busca, também, por uma identidade local do novo reino que surgia, unindo anglo-saxões e daneses, nos séculos IX e X.

Discursos na Inglaterra Alfrediana.

Ao levarmos em consideração todo o contexto sociopolítico e cultural do espaço inglês dos séculos XI e X que delineamos até agora, a proposta deste artigo é que tanto *Beowulf* quanto *Judite* teriam sido compostos não apenas como simples entretenimento poético ou rememoração de um passado idealizado e identitário (seja ele vinculado ao passado norte-europeu ou bíblico), mas que suas narrativas foram construídas e adaptadas com o objetivo de exaltação à casa régia de Wessex, a qual articulava as forças internas do território de domínio anglo-saxônico (a partir da região sul da Bretanha), e narrativas que seriam detentoras de elementos que seriam identificados pelo público da época como parte daquilo que autores como John Niles em sua obra *Homo Narrans* chamaria de “discurso ritualizado”[14] e Paul Kershaw em sua obra *Peaceful Kings* chama de “teatro da corte”[15].

Em uma análise inicial dessa produção poética vinculada ao *Manuscrito de Beowulf*, é possível pensá-la como um tipo de “espelho de príncipes”, o que não a distância da hipótese de seu perfil como panegírico dinástico; muito pelo contrário. Em pesquisa anterior, de nossa autoria, trabalhamos com a proposta de analisar a construção de um ideal e de uma prática de poder confeccionada e balizada pelo discurso das fontes teológicas e filosóficas vinculadas à corte de Wessex e sua responsabilidade dentro de seu processo histórico que resultará na constituição e administração de um reino da Inglaterra unificado em meados do século X.[16] Prática de poder “cristã” que não está

[14] NILES, John D. *Homo Narrans – The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Filadélfia: University of Pennsylvannia Press, 1999.
[15] KERSHAW, Paul. *Peaceful Kings – Peace, Power, and the Early Medieval Political Imagination*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
[16] MEDEIROS, Elton O. S. “Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: a construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica”, *Mirabilia,* n. 13, 2011a, pp. 134-172.

desvinculada, mas se diferenciava da realeza “cristianizada” anterior ao século IX. É a partir de Alfred e com o fim dos ataques vikings que a ideia de uma hegemonia mais ampla e duradoura se desenvolve baseada na ideia de um único povo na Inglaterra, uma única fé e um único rei[17]. Assim, a chave para a análise da elaboração do ideal régio alfrediano estava na compreensão desta realeza do passado anglo-saxônico e suas reminiscências, a influência carolíngia e principalmente o cenário da Inglaterra após as invasões escandinavas que (depois das conquistas dos vikings sobre os demais reinos anglo-saxônicos) eliminou as demais casas régias pré-existentes o que possibilitou o surgimento em Wessex de um novo ideal de poder régio e uma nova hegemonia entre os anglo-saxões.

Desta maneira, fruto de tais iniciativas, o desenvolvimento de uma produção poética que refletia e auxiliaria a propagar os ideais de uma casa régia que buscava sua legitimação frente não apenas à população anglo-saxônica, mas também descendente dos invasores de origem escandinava que cada vez mais faziam parte do cenário político do período. Prezando por uma maior centralização do poder régio e uma reestruturação sociopolítica da aristocracia muito mais atrelada e submetida à figura do soberano. Ideal que poderia ser identificado através da documentação desta produção poética de perfil heroico como uma manifestação literária do pensamento político alfrediano e exaltação à linhagem da casa de Wessex através de *Beowulf*, e da figura de Athelflæd, filha de Alfred o Grande, através do poema *Judite*.

No que diz respeito aos textos do *Manuscrito de Beowulf*, é ainda comum uma abordagem mais tradicional sobre tais produções poéticas, visando atrelar suas narrativas a uma suposta herança nórdica e uma versão original livre de influências cristãs (no caso de *Beowulf*) ou como simples interpolação cristã e adaptação da narrativa bíblica (no caso de *Judite*), algo típico dos estudos do século XIX e ainda muito presente em algumas correntes de pesquisas[18]. Sendo assim, ao pensarmos em novas abordagens dos estudos atuais sobre o período e sua documentação, pensarmos em uma desconstrução e a reflexão sobre as reminiscências de tal paradigma Oitocentista.

Ao desconstruirmos tal paradigma, que relegava essas obras ao campo da curiosidade antiquária ou da preservação folclórica, abre-se espaço para compreendê-las

[17] Ideia inspirada em elementos na *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda, que trata os povos anglos e saxões como sendo um único povo perante Deus.
[18] MEDEIROS, Elton O. S. “O que *Beowulf* tem a ver com Cristo? Reflexões sobre abordagem e problemática metodológica”, *Revista Signum*, n. 1, vol. 20, 2020, pp. 135 – 162.

como peças fundamentais de uma engrenagem ideológica deliberada. Sob essa nova lente, *Beowulf* e *Judite* deixam de ser lidos como ecos distantes de um suposto “paganismo residual” ou meras paráfrases bíblicas, revelando-se como discursos de vanguarda que serviram à consolidação da hegemonia de Wessex. Ao amalgamar o heroísmo germânico à moralidade cristã, a dinastia alfrediana dos séculos IX e X não apenas ofereceu modelos de conduta à sua aristocracia, mas também forjou uma narrativa de continuidade e destino providencial. Em última análise, a poesia heroica do manuscrito *Cotton Vitellius A. XV* poderia ter atuado como o suporte literário para a invenção de uma *Angelcynn* (a nação inglesa), transformando o passado mítico e o sagrado em ferramentas de legitimação para o projeto político de uma monarquia que pretendia ser, acima de tudo, unificada e soberana.

Legitimação e Produção Literária.

Ao abordarmos os poemas *Beowulf* e *Judite*, podemos estabelecer alguns questionamentos importantes como: a) O que tais fontes significam? b) O quanto um poema pode importar? c) Qual o tipo de função que uma narrativa deste tipo desempenha? d) Quais são as questões culturais para as quais narrativas desse tipo representam uma resposta? E talvez a mais importante: e) Por que alguém – ou um grupo de pessoas – decide se dar ao trabalho e dispender tempo e comprometer material com a escrita do que claramente parecem ser, a princípio, poemas inúteis como *Beowulf e Judite*? [19] Desta maneira, poderíamos dizer que ambos os poemas seriam “discursos ritualizados”.

Beowulf, como nós o conhecemos, poderia ser visto como parte de um longo processo de construção identitária que teria atingido seu clímax durante a formação do reino inglês no século X, suprindo e refletindo grandes necessidades coletivas de uma sociedade complexa que vinha passando por mudanças e culminando em um momento de grandes transformações. Como exemplo mais claro disso, temos o próprio manuscrito de *Beowulf*. Em sua forma escrita, o texto data em torno do ano mil, sendo esse texto uma cópia de uma versão prévia que certamente não é anterior ao início do século X.[20] Nesse período, os anglo-saxões já haviam sido cristianizados há quase quatrocentos anos, sendo, inclusive, uma cultura cristã desenvolvida o bastante para produzir nomes como Beda o

[19] NILES, John D. *Homo Narrans – The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Filadélfia: University of Pennsylvannia Press, 1999, p. 120 – 121.
[20] MEDEIROS, Elton. *Beowulf e outros poemas anglo-saxônicos (séculos VIII – X).* São Paulo: Editora 34, pp. 295 - 308

Venerável, Alcuíno de York, Ælfric de Eynsham, e responsável por missões no Continente, a criação de centros religiosos e, atrelado a isso, uma cultura literária escrita e vernácula também já existia por praticamente quase o mesmo período de tempo.

A partir da definição de John Niles, é importante esclarecer que por “discurso” devemos entender uma associação de significados ao lidar com determinado tema que permite abordagens sobre ele enquanto se estabelece um conjunto de relações entre um corpo de informações e um conjunto de normas comportamentais e práticas institucionais. E por “ritualizado”, aplicado a mitos, poemas heroicos e obras semelhantes, estaríamos falando em um estilo elevado de linguagem voltado principalmente para apresentações em público dentro de um ambiente e/ou ocasião especial que se associa à estética, ética e ideologia do rito e ao status e poder daqueles que tomam parte do ato. Assim, o “discurso ritualizado” pode ser entendido como um tipo de gênero de narrativa oral mais cerimonial, com um linguajar característico que claramente difere do coloquial. Nesse sentido, a forma de expressão oral do mito e da poesia heroica – da mesma forma que ocorre com orações religiosas e em fórmulas de práticas mágicas populares do mesmo período – é linguisticamente singular, de ritmo específico, com formulações ou dicção “arcaica”, com uso de paralelismo retórico, antíteses, pleonasmos, redundâncias, digressões e uma impostação de voz especial. Tais narrativas orais desempenhariam uma forma de interação social que combinaria o prazer da reunião de pessoas do público ouvinte com a articulação de crenças, valores e memórias coletivas que seriam de suma importância para o grupo. O intuito seria de evocar elementos de um passado que fosse detentor de estruturas mentais e sentimentos que estivessem articulados com o presente do grupo social, visando reforçar uma continuidade com esse passado e a legitimação da identidade do grupo.[21]

A ideia de construção de um passado legitimador que mescla o passado germânico, romano e bíblico pode ser encontrado em uma das obras mais importantes da Inglaterra anglo-saxônica: *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda o Venerável, no século VII – VIII, e mais tarde, de forma ideológica e politicamente articulada, nos

[21] NILES, John D. *Homo Narrans – The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Filadélfia: University of Pennsylvannia Press, 1999, p. 120 – 122.

textos frutos das reformas sociopolíticas do rei Alfred de Wessex e seus descendentes, nos séculos IX e X.[22]

No caso da produção poética, o início do poema *Beowulf*, logo em sua introdução, traz um bom exemplo de uma linhagem mítica surgindo através das palavras do poeta anônimo. Em seus versos de abertura encontramos:

> “Escutem! Ouvimos falar da glória dos guerreiros daneses dos dias de outrora, dos reis de sua tribo, de como aqueles príncipes realizaram feitos de coragem! Por diversas vezes **Scyld Scefing**[23] tomou os salões de hidromel que pertenciam a tropas inimigas de muitas tribos, aterrorizou guerreiros, ainda que a princípio se encontrasse sozinho. Para isso ele obteve auxílio e cresceu sob os céus, prosperou com grande honra até que cada uma das nações ao longo da costa — além do Caminho da Baleia— tivesse se submetido e pagasse tributo. Aquele foi um bom rei! Para ele veio depois um filho, jovem na corte, que Deus enviou para confortar o povo. Um grande sofrimento lhes abatia por terem permanecido sem um líder por tanto tempo. O Senhor da Vida, o Regente da Glória, concedeu-lhe grande renome: **Beowulf**,[24] o filho de Scyld, foi famoso, e seu nome se espalhou ao longe por todas as Terras do Norte.” (vv. 1 – 19; grifo nosso).[25]

Além do poema *Beowulf*, na Inglaterra dos tempos anglo-saxônicos temos outros dois documentos importantes nos quais a personagem de Scyld aparece de forma muito clara: a *Crônica Anglo-Saxônica*[26] e a *Crônica de Æthelweard*. Como é sabido pela historiografia, ambas relatam acontecimentos da história da Inglaterra anglo-saxônica. Porém, vale lembrar, a *Crônica de Æthelweard* seria uma versão inspirada na versão mais antiga da *Crônica Anglo-Saxônica.*[27]

Em ambas temos como ponto em comum o ano de 855, referente à linhagem do rei Æthelwulf, pai de Alfred o Grande. Além da presença dos nomes que também surgem em *Beowulf* (como Scyld e Scef) iremos encontrar uma construção genealógica da casa

[22] MEDEIROS, Elton O. S. “Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: a construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica”, *Mirabilia,* n. 13, 2011, p. 150 – 155.
[23] *Scyld Scefing*: “Scyld filho de Scef”.
[24] Este Beowulf não é o mesmo que será o herói homônimo da obra poética.
[25] Tradução nossa a partir do original em inglês antigo; cf. DOBBIE, Elliot Van Kirk. *Beowulf and Judith.* Anglo-Saxon Poetic Record 4, Nova York: Columbia University Press, 1953; cf. KLAEBER, Frederick. *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Boston: D. C. Heath, 1950.
[26] A *Crônica Anglo-Saxônica* relata ano a ano a história da Inglaterra, desde o nascimento de Cristo até meados do século XII. Sua organização como nós a conhecemos teria sido fruto das iniciativas ocorridas na corte do rei Alfred o Grande, no final do século IX. Atualmente são conhecidas sete versões da *Crônica*, com pequenas discrepâncias entre si, sendo a versão mais antiga o Manuscrito A ou também conhecido como Manuscrito de Winchester (Cambridge, *Corpus Christi College* MS 173, ff. Iv – 32r). Cf. SWANTON, Michael. *The Anglo- Saxon Chronicle*. Londres: Dent, 1996.
[27] Para maiores detalhes, cf. CAMPBELL, Alistair (ed. trad.). *Chronicon Æthelweardi*, Londres: Thomas Nelson & Son, 1962, p. ix – xliv.

real de Wessex, remontando aos ancestrais mais famosos (como Ingild, Ine e Cerdic), a personagens lendárias e míticas (como Woden e Geat) e sua união às personagens do passado bíblico. Reunindo a ancestralidade de Æthelwulf ao passado mítico e histórico dos anglo-saxões e à História Sagrada do Cristianismo:

> E dois anos após ter retornado da França, ele morreu, e seu corpo foi sepultado em Winchester, e ele havia reinado por 18 anos e meio. E Æthelwulf era o filho de Egbert, o filho de Ealhmund, o filho de Eafa, o filho de Eoppa, o filho de Ingild. Ingild era irmão de Ine, rei dos Saxões do Oeste, que manteve o reino por 37 anos e que mais tarde foi para junto de São Pedro e findou sua vida lá. E eles eram filhos de Cenred. Cenred era o filho de Ceowold, o filho de Cutha, o filho de Cuthwine, o filho de Ceawlin, o filho de Cynric, o filho de Creoda, o filho de Cerdic. Cerdic era o filho de Elesa, o filho de Esla, o filho de Gewis, o filho de Wig, o filho de Freawine, o filho de Freothogar, o filho de Brand, o filho de Bældæg, o filho de Woden, o filho de Frealaf, o filho de Finn, o filho de Godwulf, o filho de Geat, o filho de Tætwa, o filho de **Beaw**, o filho de **Sceldwa**, o filho de Heremod, o filho de Itermon, o filho de Hathra, o filho de Hwala, o filho de Bedwig, o filho de **Sceaf**, i.e. o filho de Noé. Ele nasceu na arca de Noé. Lamech, Methuselah, Enoch, Jared, Mahalaleel, Cainan, Enos, Seth, Adão o primeiro homem e nosso pai, i.e. Cristo. (Amém.) – *Crônica Anglo-Saxônica* [28]

> Assim, rei Æthelwulf morreu após um ano, e seu corpo descansa na cidade de Winchester. O rei citado era filho do rei Ecgbyrht, e seu avô era Ealhmund, (...) seu tetravô Cerdic, que foi o primeiro a possuir as partes ocidentais da Bretanha após ter derrotado os exércitos dos bretões, e seu pai era Elesa, o avô Esla, o bisavô Gewis, o tataravôWig, o tetravô Freawine, seu sexto pai Frithogar, o sétimo Brond, o oitavo Balder, o nonoWoden, o décimo Frithowald, o décimo primeiro Frealaf, o décimo segundo Frithowulf, o décimo terceiro Fin, o décimo quarto Godwulf, o décimo quinto Geat, o décimo sexto Tetwa, **o décimo sétimo Beo(w), o décimo oitavo Scyld, o décimo nono Scef. E este Scef chegou com um barco pequeno na ilha do oceano que é chamada Scane(y), com armas em torno de si, ele ainda um jovem garoto, e desconhecido para o povo daquela terra. Mas ele foi recebido por eles, e acolhido por eles, e o aclamaram rei; e desta família se origina a descendência do rei Æthelwulf**. – *Crônica de Æthelweard* [29]

O caso se torna ainda mais intrigante ao analisarmos outra fonte, contemporânea à *Crônica Anglo-Saxônica*: a *Vida do Rei Alfred*, de Asser; monge de origem galesa que

[28] WHITELOCK, Dorothy. *The Anglo-Saxon Chronicle,* London, 1961, p. 44 (grifo nosso).
[29] CAMPBELL, Alistair. *Chronicon Æthelweardi*, Londres: Thomas Nelson & Son,1962, p. 32-33 (grifo nosso); além dos nomes, a narrativa do rei que vem de além-mar ainda criança é praticamente idêntica a encontrada no poema *Beowulf*, versos 43 – 46.

teria vivido na corte de Wessex durante o governo de Alfred. Segundo a genealogia descrita pelo autor:

> Sua linhagem é organizada desta forma: Rei Alfred era filho do Rei Æthelwulf, o filho de Egbert, Æthelwulf era o filho de Egbert, (...), o filho de Cynric, o filho de Creoda, o filho de Cerdic, o filho de Elesa, o filho de Gewis (devido ao qual os galeses chamaram toda aquela raça de *gewisse*), o filho de Brand, o filho de Bældæg, o filho de Woden, o filho de Frithuwald, o filho de Frealaf, o filho de Frithuwulf, o filho de Finn, o filho de Godwulf, o filho de Geat (a quem os pagãos adoraram por muito tempo como um deus), (...) o filho de Tætwa, o filho de **Beaw**, o filho de **Sceldwa**, o filho de Heremod, o filho de Itermon, o filho de Hathra, o filho de Hwala, o filho de Bedwig, o filho de **Seth**, o filho de Noé, o filho de Lamech, o filho de Methuselah, o filho de Enoch (filho de Jared), o filho de Mahalaleel, o filho de Cainan, o filho de Enos, o filho de Seth, o filho de Adão – *Vida do Rei Alfred*.[30]

Sendo assim, reunindo as fontes elencada e as genealogias existentes nelas, poderíamos estabelecer o seguinte quadro comparativo referente aos nomes presentes em tais genealogias:[31]

Crônica Anglo-Saxônica	***Crônica de Æthelweard***	***Vida do Rei Alfred***	***Beowulf***
Noé		Noé	
Sceaf	**Scef**	**Seth**	**Scef**
Bedwig		Bedwig	
Hwala		Hwala	
Hrathra		Hrathra	
Itermon		Itermon	
Heremod		Heremod	
Sceldwa	**Scyld**	**Sceldwa**	**Scyld**
(...)	(...)	(...)	(...)
Beaw	**Beo**	**Beaw**	**Beowulf**
Tætwa	Tetuua	Tætwa	Healfdene
Geat	Geat	Geat	Hrothgar
Godwulf	Goduulf	Godwulf	etc.
Fin	Fin	Fin	
Friduwulf	Frithouulf	Friduwulf	
Frealaf	Frealaf	Frealaf	
Friduwald	Frithouuald	Friduwald	
Woden	Vuothen	Woden	

[30] KEYNES, Simon & LAPIDGE, Michael (trad. e org.) *Alfred the Great: Asser's life of King Alfred and other contemporary sources,* Londres: Penguin, 1983, p. 67 (grifo nosso).
[31] MEDEIROS, Elton O. S. “A linhagem perdida de Scef: genealogias mítico-históricas na Inglaterra e Escandinávia & a tradução do prólogo da *Edda* de Snorri Sturluson”, *Revista Signum,* n. 3, vol. 16, 2015, pp. 46 – 77.

etc.	etc.	etc.	

Tomando esta relação genealógica como ponto de partida, seria possível analisar *Beowulf* como uma evidência dessa mescla entre anglo-saxões e escandinavos – e seus descendentes daneses – que se tornaram os alicerces para o novo reino inglês que surgia na primeira metade do século X. Como podemos encontrar na documentação de um dos éditos do rei Athelstan de cerca de 924 – 933, vinculado ao monastério de New Minster, na cidade de Winchester, onde encontramos o rei apresentado como: *Æðelstani Angelsaxonum Denorumque gloriosissimi regi* (“Athelstan, o mais glorioso rei dos Anglo-Saxões e Daneses”)[32]; ou na *Crônica Anglo-Saxônica*, referente ao ano de 942, no poema *A Captura das Cinco Cidadelas*[33] no qual fica muito evidente que ocorre uma diferenciação entre quem seriam os inimigos vikings invasores identificados como *Norðmannum* (“homens do norte”) e *hæþenra* (“pagãos”), e os aliados *Dæne/Dena* (“daneses”) de origem escandinava a serem resgatados.

O que teríamos seria um reino composto por uma aristocracia “anglo-danesa” que compreenderia a história da linhagem dos Scyldingas em *Beowulf* e reconheceria a mesma na genealogia de seu rei, sendo algo significativo o bastante para servir como um mito de origens tanto em um poema quanto na genealogia da Casa de Wessex. Assim, o texto que se encontra no *manuscrito de Beowulf* serviria aos propósitos dessa nova sociedade como uma fonte de um passado comum a todos os seus habitantes e de exaltação à linhagem dos reis de Wessex, além dos demais elementos a serem analisados dentro da narrativa da obra.

O poema *Judite*, por sua vez, é baseado no livro do Velho Testamento da Vulgata, mas em nenhum momento a obra em inglês antigo tenta ser uma reprodução poética em vernáculo do texto bíblico. Ele se utiliza dos principais elementos da narrativa original e os reconstrói dentro do contexto e dos elementos da produção poética do período. No poema podemos encontrar idealizações culturais e religiosas da sociedade

[32] Sawyer, Charters, n° 1417 (924 – 933); cf. *Eletronic Sawyer: Online Catalogue of Anglo-Saxon Charters*, disponível em: < http://esawyer.org.uk >; FOOT, Sarah. *Æthelstan – the first king of England*, Londres: Yale University Press, 2012, p. 116 – 117.

[33] O poema se refere ao ano de 942, durante o governo do rei Edmund (irmão do rei Athelstan), quando ele conquista as regiões de Leicester, Lincoln, Nottingham, Stamford e Derby, ao norte do reino de Mercia, que estavam sob controle de invasores vikings; cf. SWANTON, Michael (trad. e org.) *The Anglo-Saxon Chronicle*, Londres: Dent, 1997, p. 110.

anglo-saxônica. Por exemplo, no texto em inglês antigo, após o ataque dos hebreus sobre os assírios, é dito que:

> “Como recompensa, o destemido guerreiro trouxe de volta para ela da expedição a espada e o sangrento elmo de Holofernes, assim como sua grande cota de malha adornada de ouro vermelho; e tudo que o implacável senhor dos guerreiros possuía de riquezas ou bens pessoais, de anéis e de belos tesouros, eles deram para aquela iluminada e astuta dama” (*Judite*, vv. 334-341).

Enquanto a Bíblia diz apenas que: “Deram a Judite a tenda de Holofernes, toda a sua prataria, os leitos, as vasilhas e todos os seus móveis” (Judite 15, 11).

Infelizmente o início e o final do poema em inglês antigo estão perdidos e apesar das conjecturas a este respeito dificilmente iremos descobrir – baseados na pouca evidência que temos na atualidade – qual seria a verdadeira extensão do texto. Mesmo assim, tomando como referencial a fonte como a conhecemos e a maneira como foi reelaborada a história de Judite em inglês antigo, é clara a influência da hermenêutica cristã e da interpretação patrística do livro de Judite e os modelos da hagiografia latina. [34]

Uma das características principais do poema *Judite* é o fato de que sua personagem principal seja uma mulher. Diferentemente de muitas obras voltadas a narrativas heroicas da poesia anglo-saxônica, não é uma figura masculina que serve de ponto central para a história. E é exatamente isso que faz do poema e de sua personagem algo único entre as obras literárias do período. Personagens femininas estão presentes em outros poemas em inglês antigo. Temos, por exemplo, as rainhas Wealhtheow, Hildebuhr e Modthrytho em *Beowulf* [35], mas o caso de Judite seria diferente.

Em uma corrente mais tradicional de estudos a respeito da poesia heroica anglo-saxônica tais personagens femininas costumeiramente seriam vistas como parte de um papel secundário da narrativa. No caso de *Beowulf* elas seriam interpretadas como imagens aristocráticas idealizadas e símbolos de nobreza e moralidade, tradição e de uma cultura de corte (no caso da personagem de Wealhtheow, esposa do rei Hrothgar); instrumentos de relacionamento político com outros reinos e tribos – através de matrimônio entre grupos rivais – e elegia (como a personagem de Hildebuhr), e exemplos

[34] ROSSER, Susan. “Judith” in: LAPIDGE, Michael. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford: Blackwell, 2004, p. 263-264.
[35] Encontraremos também, por exemplo, Helena, mãe do imperador Constantino o Grande, no poema religioso apologético *Elena*; o poema hagiográfico *Juliana* ou ainda a personagem anônima do poema elegíaco *O Lamento da Esposa*.

de comportamento feminino apropriado e aceito por tais sociedades (ou o oposto: comportamento social inaceitável para uma mulher, representado pela personagem da temida e impetuosa rainha Modthrytho em *Beowulf*, vv. 1925-1962).

Podemos dizer que essa concepção de uma personagem feminina anglo-saxônica passiva e submissa possa derivar em grande medida da ideia de que o único modelo de moral aceitável para eles (anglo-saxões ou para a mulher da Cristandade medieval de forma geral) era a figura da Virgem Maria. Assim, o papel principal da mulher anglo-saxônica, por esta convenção, seria se submeter a uma postura de passividade e se dedicar ao talento de ser capaz de “tecer a paz”[36] (principalmente como esposa em uma corte estrangeira), um ideal que seria preenchido perfeitamente pelo arquétipo social e religioso da Virgem.

Na interpretação teológica da patrística a principal virtude da Virgem Maria é sua anuência incondicional dos planos de Deus, o que a torna o exato oposto, por exemplo, da figura de Eva. A personagem de Eva no livro do Gênesis é aquela que se rebela contra a vontade divina, Maria é aquela que se submete ao Senhor; Eva é loquaz, Maria é o modelo do silêncio, entre outros exemplos. Através dessa interpretação viria o ideal da “passividade feminina”[37]. Entretanto, as manifestações da Virgem Maria ao longo da Alta Idade Média não são exatamente, ou melhor, não são sempre representadas por meio de um ser gentil e pacífico, como viria a ser assumido como uma regra geral. Não são raros os casos em que ela surge como uma “corajosa mulher”, encorajando seus seguidores à vitória em combate. Por exemplo, quando sua imagem apareceu nas muralhas de Constantinopla e encorajou os soldados, os auxiliando a salvar a cidade durante o cerco de 626 pelos ávaros. Após a vitória, coros entoavam o hino *Akathistos* em homenagem à Mãe de Deus, com uma nova abertura composta pelo Patriarca de Constantinopla, dando-lhe crédito pelo feito: “Eu, vossa cidade, atribuo a vós, Mãe de Deus, poderosíssima comandante, o preço da vitória, e dou-vos graças por nossa libertação de uma terrível calamidade”.[38]

---

[36] *freoðuwebbe*: do inglês antigo, “tecelã da paz” (*Beowulf*, vv. 1942); este é um epíteto muito comum dentro da poesia anglo-saxônica e que reflete a função destas mulheres dentro da narrativa. Elas costumavam representar um acordo de paz entre dois grupos, tribos ou reinos, em que a filha de um líder é entregue como noiva ao filho do outro líder, selando o acordo. Entretanto, dentro da literatura, tais acordos costumam sempre terminar de forma trágica.

[37] LEYSER, Henrietta. *Medieval Women: A Social History of Women in England 450 – 1500*. St Helen: Phoenix Press, 2002, p. 62.

[38] ANGOLD, Michael. *Bizâncio: A Ponte da Antiguidade para a Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 48.

Na Inglaterra Anglo-Saxônica o culto à Virgem Maria se desenvolveu cedo, possivelmente por meio da influência de Teodoro de Tarso, arcebispo de Canterbury, em *c.* 667, e sua “Escola de Canterbury”.[39] Na literatura em inglês antigo ela é retratada em muitos textos em momentos e papéis de extrema importância, mas – o que é interessante – não exatamente como um modelo de passividade e submissão. Por exemplo, no poema *Cristo I*, a respeito de sua gravidez e do nascimento de Jesus, o texto em inglês antigo diz: “você, com suas virtudes sagradas, é Senhora das hostes celestes e dos desígnios terrenos daqueles sob os céus e dos que habitam o Inferno” (*Cristo I*, vv. 284-286).

No caso do poema *Judite*, fica evidente que a noção tradicional do papel de uma personagem feminina dentro dos paradigmas de “passividade virginal” e “tecelã da paz” não se aplicam. Ao invés disso, o que temos é uma imagem muito mais próxima à manifestação da Virgem Maria da Alta Idade Média como uma líder de seu povo sob a vontade de Deus. Diferentemente de outros textos, em *Judite* nós temos a figura de uma mulher como protagonista enquanto os representantes masculinos permanecem nos bastidores como meros personagens coadjuvantes. A única exceção é a personagem de Holofernes, uma vez que ele serve como o antagonista da trama, representando tudo que seria avesso a Judite e ao que ela representa. Além disso, exceto por Judite e Holofernes, nenhuma das outras personagens que aparecem no poema são nomeadas ou identificadas com clareza. Na verdade, não são nem mesmo representados como indivíduos. Eles são identificados apenas como grupos: os hebreus e os assírios.

É quase impossível não recordar – intencionalmente ou não – ao se deparar com essa representação de Judite contra o exército assírio dos ataques vikings à Inglaterra e a defesa do reino de Mercia, liderada pela personagem histórica de Æthelflæd, a “Senhora dos Mercios”.

Assim como ocorre na poesia anglo-saxônica, as fontes dos tempos das incursões vikings – especificamente, a *Crônica Anglo-Saxônica* – geralmente estão centradas em personagens masculinas, como o rei Alfred e rei Edward. Porém, há uma série de passagens do início do século X, presentes em três das versões da *Crônica Anglo-Saxônica*, conhecidas como “Crônica de Æthelflæd”.[40] Como o nome sugere, tais

[39] BISCHOFF, Bernhard & LAPIDGE, Michael. *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

[40] Versões B, C e D. Existem sete versões conhecidas da *Crônica Anglo-Saxônica*, chamadas respectivamente de versões A, B, C, D, E, F e G. Até o reinado de Alfred os relatos são esparsos e muitas vezes confusos, informando apenas os nomes de imperadores romanos, santos, papas e mais tarde os

passagens têm por foco a figura de Æthelflæd – filha de Alfred de Wessex e esposa de Æthelred, lorde soberano de Mércia à época do reinado de Alfred – e sobre seu período à frente do governo de Mércia. É possível dizer sem maiores dúvidas que este seria o mais longo e atencioso relato existente em toda a *Crônica Anglo-Saxônica* referente a uma mulher.[41]

As passagens na *Crônica* reconhecidas como “Crônica de Æthelflæd” se encontram entre os anos de 902 até 924, sendo os anos de 909 a 919 os mais importantes. Ainda que muitas vezes sejam passagens lacônicas, sem maior desenvolvimento narrativo, elas estão tematicamente conectadas. Começando com a morte de Ealhswith – viúva do rei Alfred e mãe de Æthelflæd – em 902, e terminando com a ascensão de Athelstan – seu sobrinho, filho do rei Edward – como rei escolhido pelos mércios em 924.

No âmbito do contexto histórico da época – indo além dos arquétipos literários da poesia em inglês antigo – a guerra, com todas as suas implicações sociais era vista como algo vinculado essencialmente ao universo do masculino. Ainda que existam alguns poucos relatos de presença feminina envolvidas com guerras, mulheres eram consideradas como integrantes secundárias de grandes exércitos.[42] Mesmo assim, enquanto o linguajar e os ideais de uma cultura guerreira presentes nos textos sejam considerados masculinos, existem exceções. O que demonstra que o que temos é um sistema de valores e não exatamente uma representação da realidade. Tais construções textuais tinham o objetivo de servir para reforçar anseios de uma sociedade que buscava viver através de tais códigos de conduta. Entretanto, tais códigos não eram tão rígidos a ponto de servir como prisões ao comportamento social. Caso contrário, seria praticamente impossível a existência de uma personagem como Judite ou de Æthelflæd nessas mesmas

primeiros reis saxões a se fixarem na Inglaterra. Durante o governo de Alfred há uma melhor organização dos registros; isto ocorrendo em torno do ano de 890, marcando justamente um momento de grande ascensão da casa de Wessex. Isto pode ser verificado ao lermos a *Crônica*, pois os relatos do governo de Alfred e posteriores passam a ser mais precisos dos que aqueles que os antecedem. Para uma discussão mais ampla sobre as diferentes versões da *Crônica Anglo-Saxônica* ver SWANTON, Michael. *The Anglo-Saxon Chronicle*. Londres: Dent, 1996, p. xi – xxxv.

[41] STAFFORD, Pauline. “The Annals of Æthelflæd: Annals, History and Politics in Early Tenth-Century England” in: BARROW, Julia & WAREHAM, Andrew. *Myth, Rylership, Church and Charters: Essays in Honour of Nicholas Brooks*. Aldershot: Ashgate, 2008, p. 101 – 116.

[42] Na *Crônica Anglo-Saxônica,* referente ao ano de 893, nota-se a descrição da presença de mulheres e crianças com os vikings em Benfleet. A importância de realizar tal registro sobre sua captura por anglo-saxões e seu translado para Londres (talvez para serem vendidas como escravas) sugere que ainda que tal informação sobre elas pudesse ser uma exceção na fonte, sua presença com um exército não era; cf. LAVELLE, Ryan. *Alfred’s Wars: Sources and Interpretations of Anglo-Saxon Warfare in the Viking Age*. Woodbridge: Boydell Press, 2010, p. 13.

fontes. Sendo assim, uma pergunta pertinente – realizada originalmente pelo historiador Ryan Lavelle – é como a filha do rei Alfred o Grande era vista por seus contemporâneos?[43]

É interessante notarmos que o termo em inglês antigo *hlæfdige* (“dama” ou “senhora” em português), o feminino de *hlaford* (“senhor”), foi utilizado para se referir a Æthelflæd na documentação da época, sugerindo que enquanto os mércios não podiam consagrá-la abertamente com o título de “rainha” (*cwen*, em inglês antigo), devido as relações de poder desvantajosas com o reino de Wessex, seu status era claramente reconhecido como tal. Em inglês antigo, o termo *hlaford* detém claramente conotações políticas, pois se refere àquele que possui poder de terras e homens.[44] A partir do uso em tempos posteriores do título em evidências textuais, por exemplo, a rainha Emma[45], podemos presumir que o termo adquire conotações régias e, como filha do rei Alfred e descendente de uma ramificação da casa real de Mércia, Æthelflæd podia utilizar de tal termo sem nenhum problema.

Nas evidências textuais, ainda que não exista nenhuma evidência concreta de que Æthelflæd tenha alguma vez se feito presente no campo de batalha, ela está claramente vinculada com as campanhas militares nas regiões de ocupação escandinava na Inglaterra e, principalmente, as atividades do exército de Mércia: a construção de fortalezas e cidadelas (os *buhrs*), seu ataque de retaliação contra os galeses, sua tomada de regiões fortificadas sob o controle de vikings, entre outras ações, como podemos ver na *Crônica Anglo-Saxônica*:

> 912. Aqui, na sagrada véspera da Exaltação da Santa Cruz, Æthelflæd, Senhora dos Mercios,[46] veio a Scergeat e construiu uma fortaleza lá, e nesse mesmo ano outra em Bridgnorth.
> 913. Aqui, com a ajuda de Deus, Æthelflæd, Senhora dos Mercios, foi com todos os mercios para Tamworth, e então construiu uma fortaleza lá no início do verão, e depois em Stafford antes do *Lammas* (festival da colheita).

[43] LAVELLE, Ryan. *Alfred’s Wars: Sources and Interpretations of Anglo-Saxon Warfare in the Viking Age*. Woodbridge: Boydell Press, 2010, p. 13 – 14.
[44] *Hlaford* (“lorde”) é derivado do termo *hlaf* (“pão”; que dá origem à palavra “loaf” em inglês moderno). *Hlaford,* de forma bem genérica, significaria aquele que daria pão, sustento, a outro. Portanto, um “lorde” é alguém que tem poder para alimentar outros pois estes o servem (camponeses, guerreiros). Logo, o termo não é uma simples forma de tratamento aristocrático, mas possui sérias implicações sociopolíticas na dinâmica do que era a sociedade anglo-saxônica dos séculos X e XI.
[45] KEYNES, Simon (trad.) *Encomium Emmae Reginae*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
[46] *Æthelflæd, myrcna hlæfdige,* i.e., “Æthelflæd, senhora/‘rainha’ dos mércios”.

> 914. E aqui, no ano seguinte, foi feita a fortaleza de Eddisbury no início do verão; e mais tarde no mesmo ano, durante os tempos da colheita, aquela outra em Warwick (...).
> 916. Aqui, antes dos meados do verão, em 16 de junho, o abade Ecgberht, inocente de culpa, foi morto com seus companheiros. No mesmo dia era o festival de São Ciro o mártir. E três dias depois Æthelflæd enviou um exército para Gales e derrubou Brecon Mere, e lá capturou a esposa do rei (...).[47]

Em ambos os casos, tanto no poema do *Cotton Vitellius A. XV*, *Judite*, quanto na *Crônica Anglo-Saxônica*, temos uma personagem feminina representada como uma líder de exércitos frente a um inimigo retratado como cruel. Em segundo lugar, o que chama a atenção, ambas as fontes são do mesmo período da história anglo-saxônica, fins do século IX – X. Além disso, nos dois textos é possível encontrarmos elementos do inglês antigo característicos dos dialetos de Mércia e Wessex.[48] Um conjunto de elementos no mínimo fascinantes se lembrarmos das características gerais mais tradicionais desse tipo de fonte da época (i.e. centradas em figuras masculinas). E assim podemos constatar que, ao mesmo tempo, durante o século X, auge do *período alfrediano*, dois textos decidem descrever mulheres com características similares e desempenhando funções quase idênticas vinculadas ao âmbito heroico e militar. Fato extremamente curioso para ser talvez uma mera coincidência.

Considerando essa hipótese, de que a existência de tais narrativas não seria um mero acaso, o relacionamento entre a personagem principal de *Judite* e o relato sobre Æthelflæd não seria assim algo tão surpreendente, pensando esses textos como o produto ou consequência das produções literárias do *período alfrediano* dos séculos IX – X. Em uma análise mais apurada sobre a linguagem e as fórmulas narrativas para a construção textual usadas na *Crônica Anglo-Saxônica*, é possível notar que a utilização de tais elementos demonstra que cada conjunto de anais foi composto sob circunstâncias específicas, e que as narrativas refletem os objetivos do governante corrente na época, legitimando o soberano e justificando suas práticas políticas, e encorajando seus súditos a se submeterem a essas práticas. Principalmente as partes mais conhecidas que foram produzidas durante os reinados de Alfred o Grande, Edward I e Æthelflæd.[49] Ao mesmo

[47] SWANTON, Michael (trad. e org.) *The Anglo-Saxon Chronicle*, Londres: Dent, 1997, p. 96 – 100.
[48] GREENFIELD, Stanley B. & CALDER, Daniel G. *A New Critical History of Old English Literature*, Nova York: New York University Press, 1986.
[49] KONSHUH, Courtnay. *Warfare and Authority in the Anglo-Saxon Chronicle, c. 891 – 924*, Winchester: Universidade de Winchester (tese de doutorado), 2014.

tempo, o uso de um discurso político-teológico durante os tempos alfredianos – baseado especialmente no Velho Testamento e na ideia de uma divindade vitoriosa manifesta através da imagem de um “Senhor dos Exércitos” – não seria de todo estranho, muito pelo contrário.[50] A ideia dos anglo-saxões como um “Novo Povo Escolhido”, como um “Novo Israel”,[51] era muito presente nas elaborações políticas ou, como Paul Kershaw chama, na “imaginação política” do período.[52]

Neste sentido, seria possível estabelecer uma conexão importante entre os textos a respeito de Æthelflæd e a personagem descrita em inglês antigo no poema *Judite*: a elaboração de uma identidade, para refletir uma teologia-política distinta, que se utilizaria de tropos de exceção e de exclusão para demarcar em tais narrativas uma fronteira entre os anglo-saxões e seus inimigos.[53]

Assim, se lermos a *Crônica Anglo-Saxônica*, a “Crônica de Æthelflæd”, *Judite* e o poema *Beowulf*, como fontes nas quais está presente a intertextualidade de um discurso com um propósito, uma mensagem para seus leitores e ouvintes, poderíamos interpretá-los como “discursos ritualizados”, seguindo o conceito de John D. Niles, citado anteriormente.[54]

Tais textos poderiam ser vistos como formas de expressar uma ideologia capaz de inspirar súditos leais e governos mais harmoniosos ao estabelecerem um sentimento de identificação entre seu público. Através do que pesquisadores como David Pratt chamam de “o teatro da corte”.[55] Nesse sentido, textos de perfil legislativo e de regulamentação social e outros que estivessem ligados à figura régia se tornariam também exemplos de “discursos ritualizados”, voltados à demonstração e legitimação da autoridade do governante e também da elaboração de uma identidade comum da sociedade em questão; ao menos entre os indivíduos vinculados ao ambiente aristocrático.

[50] MEDEIROS, *Dominus exercituum: política, poesia heroica e narrativa bíblica durante o período alfrediano*. São Paulo: Universidade de São Paulo (tese de doutorado), 2011.
[51] MEDEIROS, Elton O. S. “Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: a construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica”, *Mirabilia,* n. 13, 2011, p. 134 – 172.
[52] KERSHAW, Paul. *Peaceful Kings – Peace, Power, and the Early Medieval Political Imagination*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
[53] ZACHER, Samantha. *Rewriting the Old Testament in Anglo-Saxon Verse*. London: Bloomsbury, 2013, p. 123.
[54] NILES, John D. *Homo Narrans – The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 120 – 121.
[55] PRATT, David. *The Political Thought of King Alfred the Great*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Considerações.

O principal objetivo deste artigo foi desenvolver uma reflexão ao analisar os elementos sociopolíticos e culturais nos quais se desenvolveram os poemas heroicos compostos em inglês antigo presentes no *Manuscrito de Beowulf* (*Cotton Vitellius A. XV.*), intitulados *Beowulf* e *Judite*, juntamente à análise da *Crônica Anglo-Saxônica* (com enfoque no conjunto de registros conhecido como “Crônica de Æthelflæd”). Mais do que uma conclusão definitiva, a intenção aqui é fomentar uma proposta interpretativa: a de que estas obras não são apenas remanescentes literários, mas peças fundamentais na construção de um ideal de poder régio na Inglaterra dos séculos IX e X. E, principalmente, como a produção poética heroica de obras como *Beowulf* e *Judite* esteve vinculada à apropriação e adaptação de tradições germânicas e cristãs para os propósitos políticos da Casa de Wessex, configurando-se como autênticos panegíricos dinásticos. A partir desse viés interpretativo, tais narrativas auxiliaram na propagação de ideais atrelados às transformações das relações de autoridade nas esferas social, militar e administrativa, contribuindo decisivamente para a propaganda da hegemonia de Wessex que culminará no projeto de unificação do território inglês em meados do século X.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

EMOÇÕES, DEVOÇÕES E CULTO ÀS RELÍQUIAS DO APÓSTOLO SANTIAGO NA IDADE MÉDIA.

EMOTIONS, DEVOTIONS AND CULT OF THE RELICS OF THE APOSTLE S. JAMES IN THE MIDDLE AGES.

Renata Cristina de Sousa Nascimento[1]

Resumo: O culto às relíquias ocupou posição central na religiosidade cristã medieval, articulando práticas devocionais, experiências emocionais e construções simbólicas do sagrado. Este artigo analisa o culto às relíquias do apóstolo Santiago Maior, com ênfase na relação entre emoções religiosas, devoção popular e a consolidação do santuário de Compostela como um dos principais centros de peregrinação da cristandade ocidental. A partir de uma abordagem histórica e cultural, examina-se como as emoções foram socialmente mobilizadas por meio da peregrinação, da veneração das relíquias e das narrativas existentes no Livro V do *Códex Calixtinus*, contribuindo para a formação de identidades coletivas, e para a legitimação política e religiosa do culto jacobeu. Argumenta-se que a devoção a Santiago revela a importância das emoções como elemento estruturante da experiência religiosa medieval.

Palavras-chave: Relíquias; Emoções religiosas; Peregrinação; Santiago de Compostela.

Abstract : The cult of relics occupied a central position in medieval Christian religiosity, articulating devotional practices, emotional experiences, and symbolic constructions of the sacred. This article analyzes the cult of the relics of the apostle James the Greater, emphasizing the relationship between religious emotions, popular devotion, and the consolidation of the sanctuary of Compostela as one of the main pilgrimage centers of Western Christendom. From a historical and cultural approach, it examines how emotions were socially mobilized through pilgrimage, the veneration of relics and the narratives found in Book V of the *Codex Calixtinus*, contributing to the formation of collective identities and to the political and religious legitimation of the Jacobean cult. It is argued that devotion to Saint James reveals the importance of emotions as a structuring element of medieval religious experience.

Keywords: Relics; Religious emotions; Pilgrimage; Santiago de Compostela

Introdução.

A veneração às relíquias constituiu um dos aspectos mais significativos da religiosidade cristã medieval, sendo responsável por articular dimensões espirituais, sociais e culturais da fé. Na Idade Média, o corpo do santo, ou seus fragmentos, era

[1] Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Professora de História Medieval da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Coordenadora do grupo de pesquisa "Sacralidades Medievais" da PUCGO.

compreendido como portador de sacralidade, capaz de mediar a relação entre o fiel e o divino. Os sistemas simbólicos, expressão que buscamos emprestada nas reflexões de Pierre Bourdieu[2], são expressos na arte, na língua e na religião, como subjetividades estruturantes. Nesse contexto, o culto ao apóstolo Santiago Maior, centrado no santuário de Compostela, destacou-se como um fenômeno de ampla repercussão no Ocidente cristão. Estas tradições precisam também ser compreendidas enquanto parte do universo mágico-religioso, em que a sacralidade associa- se a manifestações consideradas milagrosas. Este texto tem a intenção de analisar o culto às relíquias de Santiago a partir da perspectiva das emoções e das devoções, compreendendo a peregrinação e a veneração do apóstolo como experiências profundamente marcadas por afetos, expectativas e práticas rituais.

Busca-se demonstrar que as emoções não eram elementos periféricos da religiosidade medieval, mas componentes fundamentais da vivência devocional e da construção do sagrado. A tradição da descoberta do sepulcro de Santiago, no início do século IX, desempenhou papel decisivo na sacralização do espaço compostelano. A presença das relíquias do apóstolo legitimou o local como centro de peregrinação e conferiu autoridade espiritual à região da Galicia. No imaginário medieval, as relíquias não eram simples recordações materiais, mas manifestações concretas do poder divino, capazes de operar milagres, curas e proteção. Os vestígios santos representam a "tactibilidade" do sagrado, o sobrenatural ao alcance dos olhos e das mãos. Os lugares onde objetos e corpos santificados, ou onde suas relíquias são acomodadas e expostas, ou simplesmente conservadas, tornaram-se espaços especiais, nas narrativas construídas sobre suas ações milagrosas.

O crescimento do culto jacobeu esteve associado à difusão de narrativas hagiográficas e de relatos miraculosos que reforçavam a eficácia espiritual do apóstolo. Textos como o *Liber Sancti Iacobi* ou *Codex Calixtinus*[3] desempenharam função central na consolidação do prestígio do santuário, orientando práticas devocionais e promovendo o fluxo contínuo de peregrinos vindos de diversas regiões da Europa.

A peregrinação a Santiago de Compostela constituiu, no entanto, uma experiência religiosa intensamente emocional. O deslocamento físico, frequentemente longo e

[2] BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Bertrand/Difel, 1989.
[3] *LIBER SANCTI JACOBI "CODEX CALIXTINUS"*. Traduccion por A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. Santiago de Compostela: Xunta de Galícia, 2014.

perigoso, era interpretado como um ato penitencial e devocional, no qual o sofrimento corporal se convertia em expressão legítima de fé. Emoções como medo, esperança, arrependimento e gratidão estavam intrinsecamente ligadas à jornada e ao encontro com as relíquias do apóstolo.

Sensibilidades e emoções fazem parte de um sistema de sentidos que são culturalmente moldados. As emoções obedecem às lógicas pessoais, sociais e constituem um repertório cultural e histórico. Uma época não possui uma comunidade emocional totalmente homogênea: É possível, portanto, uma aproximação ao sistema de sentidos e valores de uma sociedade? Como reconstruir experiências emocionais individuais e coletivas de uma época remota?[4]

Ao alcançar o sepulcro de Santiago, o peregrino vivenciava um momento de forte carga simbólica e afetiva. Gestos como o toque nas relíquias, as orações silenciosas e as lágrimas diante do altar indicam que a emoção era parte constitutiva da prática religiosa, funcionando como meio de comunicação com o sagrado. Nesse sentido, o culto às relíquias permitia uma experiência sensorial e corporal da fé, reforçando a proximidade entre o fiel e o santo. A devoção a Santiago ultrapassou o âmbito individual, assumindo dimensões coletivas e políticas, especialmente na Península Ibérica. A associação do apóstolo ao âmbito da chamada "Reconquista cristã"[5] e a construção da imagem de "Santiago Matamoros" evidenciam como o culto foi mobilizado na legitimação de projetos políticos e identitários. O apóstolo tornou-se símbolo de proteção e unidade para os reinos cristãos, reforçando laços entre fé, território e poder. As emoções desempenharam papel central nesse processo, pois a devoção coletiva a Santiago era alimentada por sentimentos compartilhados de pertença, esperança e confiança na intercessão do santo. As festividades, procissões e rituais públicos em honra ao apóstolo reforçavam essa dimensão emocional e comunitária da fé.

Emoções e experiência religiosa na peregrinação jacobeia.

As emoções desempenham papel fundamental na constituição da experiência religiosa. Estudos atuais em Ciências da Religião e Antropologia das Emoções[6] destacam que sentimentos como esperança, medo, gratidão, arrependimento e alegria não são

[4] NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs. Curitiba: CRV, 2023, p. 27.
[5] A historiografia atual tem feito uma crítica contundente a este conceito.
[6] Ver LE BRETON, David. Antropologia das Emoções. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

apenas reações subjetivas, mas formas socialmente mediadas de interpretar o sagrado. Na peregrinação jacobeia, as emoções emergem da interação entre o esforço físico, o ambiente natural, os encontros interpessoais e as narrativas religiosas associadas ao Caminho. O esforço corporal prolongado, característico da caminhada diária, favorece estados emocionais intensos, como exaustão, vulnerabilidade e superação. Esses estados são frequentemente reinterpretados pelos peregrinos como experiências espirituais, associadas à purificação, ao sacrifício e à aproximação com o divino. Assim, o corpo torna-se um mediador central da experiência religiosa, produzindo emoções que reforçam o significado espiritual da peregrinação.

O Caminho de Santiago de Compostela como um roteiro sagrado surgiu na Idade Média, chancelado por diversas narrativas que acreditavam na presença corporal do apóstolo na região. O traslado de seu corpo, após o martírio, e o costume de veneração de sua tumba gerou uma série de tradições, permeando os caminhos repletos de peregrinos, que se dirigiam à Galicia. Do achamento das relíquias do apóstolo (século IX), até a estruturação dos roteiros que levariam a Santiago, a construção da legitimidade discursiva perpassa por intenções variadas; pelas disputas entre as igrejas de Compostela e Toledo, pela interferência régia, e pelo desejo de inserir a localidade no eixo principal dos itinerários cristãos. Vários discursos foram importantes para a legitimação do itinerário jacobeu, afirmando que os restos mortais do santo teriam sido encontrados de forma miraculosa na *Hispânia.*[7] Corpos e objetos considerados sagrados, não são meros vestígios do passado, mas dispositivos ativos de produção de sentido. Eles operam como mediadores entre tempos heterogêneos, articulando passado, presente e futuro por meio de discursos que legitimam memórias, identidades e formas de autoridade.

O Livro V[8] do *Codex Calixtinus* é também conhecido como Guia do Peregrino, nele foi criado um *itinerarium*. O *Guia do Peregrino*[9] insere-se no contexto de consolidação das grandes peregrinações medievais, ao lado de Roma e Jerusalém, que formavam o tripé dos principais destinos devocionais da cristandade latina. No século XII, o fortalecimento

[7] NASCIMENTO, Renata Cristina de S. A Popularização do Caminho de Santiago no Brasil. O Fenômeno jacobeu como permanência. SP: Paco Editorial, 2025.
[8] FERNANDES, Fátima Regina & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. A caminho de Santiago: tradução e estudos do Guia do Peregrino. Goiânia: Tempestiva, 2026.
[9] Do ponto de vista literário, o Livro V articula elementos descritivos, hagiográficos e didáticos. Sua linguagem combina objetividade pragmática com exortação religiosa, reforçando o caráter pedagógico da obra. O manuscrito preservado na Catedral de Santiago consolidou-se como peça fundamental para a legitimação do culto jacobeu e para a promoção da cidade como centro espiritual europeu.

das rotas jacobeias acompanhou o movimento de reforma da Igreja e o dinamismo econômico europeu, marcado pela intensificação das redes comerciais e pela maior circulação de pessoas. O texto revela, assim, a dimensão internacional da peregrinação compostelana, descrevendo caminhos que atravessam (ainda hoje), o território da atual **França e Península Ibérica.**

O Livro V descreve minuciosamente rotas francesas que convergem para os Pireneus, e se unem no chamado Caminho Francês. O autor apresenta informações sobre geografia, hidrografia, cidades, igrejas, relíquias e hospitais, além de advertências sobre perigos, como rios difíceis de atravessar e regiões consideradas hostis. Um dos aspectos mais notáveis do texto é a combinação entre orientação prática, e interpretação moral. O Guia não se limita a indicar trajetos; ele também constrói um imaginário simbólico da peregrinação como jornada espiritual. A travessia física do espaço corresponde a um itinerário interior de penitência e transformação. Ao chegar à Catedral de Santiago de Compostela, o peregrino alcança não apenas o destino geográfico, mas a culminação de um percurso de redenção.

Depois está a vila de San Miguel, Barbadelo, Portomarín, sala de la Reina, Palas de Rei, Leboreiro, Santiago de Boente, Castañeda, Vilanova, Calle de Ferreiros e por último Compostela, a excelente cidade do Apóstolo, que oferece toda espécie de encantos e tem em sua custódia os preciosos restos mortais de Santiago, pelo que se lhe considera justamente a mais feliz e excelsa de todas as cidades de Hispânia.[10]

Por possuir o corpo de Santiago, a cidade é considerada a mais feliz, excelente, encantadora e excelsa. Outro sentimento bastante explícito na fonte é o amor; “Estes são os nomes de alguns caminheiros que no tempo de Diego, Arcebispo compostelano, e de Alfonso, Imperador da Hispânia e Galicia, e de Calisto, papa, repararam, por piedoso **amor**[11] a Deus e ao Apóstolo...” Na sociedade medieval ocidental, marcada pelo Cristianismo latino e pela autoridade crescente da Igreja, o amor foi primeiramente concebido em chave teológica. A noção de *caritas* (amor caritativo), ocupava posição central na doutrina cristã. O medo do juízo final, a esperança da salvação, e a honra constituíam matrizes afetivas fundamentais. O amor, nesse contexto, articulava-se a essas sensibilidades coletivas e às estruturas simbólicas do Cristianismo.

[10] FERNANDES, Fátima Regina & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A caminho de Santiago: tradução e estudos do Guia do Peregrino*. Goiânia: Tempestiva, 2026. pg
[11] Grifo nosso.

O sentimento de maravilhamento diante da catedral compostelana, consagrada em abril de 1211, consolidou um projeto arquitetônico iniciado em 1075. A projeção do espaço sagrado e da localidade já era fato conhecido, "o descobrimento da tumba de Santiago Maior (820-30) em um afastado lugar da diocese de Iria Flavia deu passo, à ordenación *do locus Sancti Iacobi* e ao início das peregrinaciones..."[12] Este fato está nas origens do culto jacobeu. O capítulo IX do Livro V, objeto dessa análise, tem por título; Da Excelência da cidade e Basílica de Santiago, Apóstolo da Galicia. Calisto Papa e Aimery, chanceler. Nele encontra-se a seguinte passagem, referindo-se à catedral:

> Nesta igreja, enfim, não se encontra nenhuma rachadura nem defeito; está admiravelmente construída, é grande, espaçosa, clara, de conveniente tamanho, bem proporcionada de largura e comprimento, de admirável e inefável construção e está edificada duplamente, como um palácio real. Quem vai por cima através das naves do trifório, ainda que suba triste, se anima e se alegra, ao ver a beleza esplêndida deste templo.[13]

O maravilhamento diante da Catedral de Santiago de Compostela constituiu, ao longo da Idade Média, uma experiência estética, espiritual e social profundamente articulada à concepção do espaço sagrado cristão. Enquanto centro de peregrinação vinculado ao culto de São Tiago Maior, a catedral não apenas materializava uma topografia religiosa, mas estruturava uma pedagogia do olhar e da emoção que produzia o "maravilhamento" como forma de vivência do divino. No contexto medieval, o espaço sagrado não era concebido como mero recinto físico, mas como *locus* de hierofania, lugar de manifestação do sagrado no mundo. A consolidação de Compostela como um dos principais destinos de peregrinação da cristandade latina, ao lado de Roma e Jerusalém, como já dissemos, conferiu à catedral uma centralidade simbólica que ultrapassava sua dimensão arquitetônica. A própria jornada pelo Caminho de Santiago estruturava uma experiência liminar: o deslocamento físico do peregrino era também um itinerário espiritual de penitência, purificação e expectativa. Arquitetonicamente, a catedral românica (século XI), foi concebida para acolher o fluxo maciço de peregrinos, integrando funcionalidade e simbolismo. A planta em cruz latina, o deambulatório com capelas radiantes e a monumentalidade do transepto organizavam o espaço de modo a

[12] SINGUL, Francisco. A Catedral de Santiago de Compostela; história e cultura. In ROA, Juan conde & SINGUL, Francisco. *A Catedral de Santiago. Beleza e Mistério.* LUNWERG/ Consórcio de Santiago. 2011. pg 13

[13] FERNANDES, Fátima Regina & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A caminho de Santiago: tradução e estudos do Guia do Peregrino*. Goiânia: Tempestiva, 2026.

permitir circulação contínua ao redor do túmulo apostólico. Contudo, a eficácia do edifício não residia apenas em sua engenharia, mas na dramaturgia do sagrado que promovia[14]. A progressiva transição da luz exterior para a penumbra interna, o impacto visual do altar-mor, e a verticalidade das naves suscitavam uma experiência sensorial que remetia obrigatoriamente à transcendência.

O Pórtico da Glória, obra-prima do mestre Mateo no século XII, constitui um dos elementos centrais dessa experiência de maravilhamento. Seu programa iconográfico, centrado na visão apocalíptica de Cristo em majestade, inscrevia o peregrino em uma narrativa escatológica. A escultura, densamente povoada de figuras, produzia um efeito simultaneamente didático e sublime: ensinava os fundamentos da fé cristã e, ao mesmo tempo, evocava a ordem cósmica e a promessa de salvação. O contato físico com as colunas e imagens, prática comum entre os peregrinos, reforçava a dimensão táctil do sagrado. Os peregrinos poderiam experenciar (neste mundo) ecos da Jerusalém Celestial, em sua magnitude e expressividade. Arte românica em seus sublimes detalhes, mas também em uma transição para o gótico. "Neste processo intertextual influi a base cultural da cidade de Compostela do século XII, e sua relação com a cultura da peregrinação, multilíngue, plurinacional e transfronteiriça."[15] Um texto em pedra da cidade celestial; nas portas laterais aparecem os profetas do Antigo Testamento, e no arco da porta direita cenas do Juízo Final.

[14] Ver: GONZÁLEZ, Manuel A. Castiñeiras. As Fachadas Falantes da Catedral Románica: Unha Nova Dimensión da Escultura Monumental. In ROA, Juan conde & SINGUL, Francisco. *A Catedral de Santiago. Beleza e Mistério.* LUNWERG/ Consórcio de Santiago. 2011, pp. 42-51.

[15] GONZÁLEZ, Manuel A. Castiñeiras. As Fachadas Falantes da Catedral Románica: Unha Nova Dimensión da Escultura Monumental. In ROA, Juan conde & SINGUL, Francisco. *A Catedral de Santiago. Beleza e Mistério.* LUNWERG/ Consórcio de Santiago. 2011, p. 44.

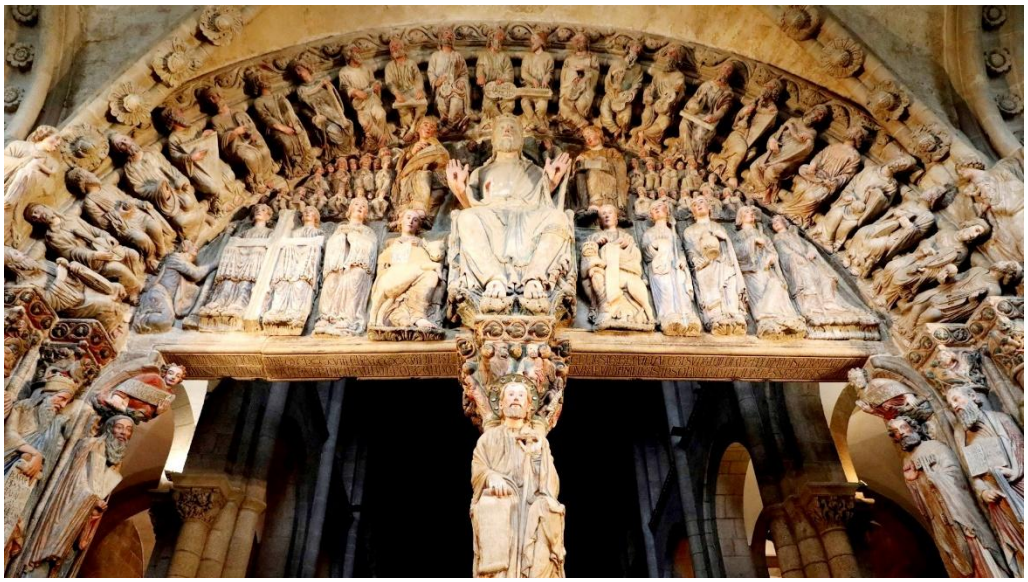


Figura 1 – O Pórtico da Glória (Catedral de Santiago de Compostela- Espanha)[16]

A liturgia desempenhava igualmente papel decisivo na construção desse maravilhamento. O uso do incenso, do canto gregoriano e, particularmente, do botafumeiro (grande turíbulo que atravessava o transepto), transformava o espaço arquitetônico em espaço performativo. A celebração eucarística, articulada à presença das relíquias do apóstolo, conferia à catedral uma densidade sacramental que intensificava a percepção da proximidade entre céu e terra. O maravilhamento, nesse sentido, não era mero sentimento estético, mas experiência teológica encarnada na sensorialidade. Sob a perspectiva social e política, o esplendor de Compostela afirmava a força da cristandade medieval e a integração dos diversos reinos europeus sob um imaginário comum. A circulação de peregrinos fomentava intercâmbios culturais, econômicos e artísticos, contribuindo para a difusão do estilo românico e para a consolidação de uma identidade europeia cristã[17]. O maravilhamento, portanto, tinha também uma função agregadora: ao partilhar a experiência do sagrado, os fiéis participavam de uma comunidade simbólica e sensitiva.

Em termos conceituais, pode-se compreender o maravilhamento medieval como uma categoria que articula estética e teologia. Longe de ser mera emoção individual, ele era cultivado e orientado institucionalmente, funcionando como meio de elevação

[16] Catedral de Santiago - GALIZA

[17] A peregrinação criava uma *communitas*, onde as hierarquias sociais se dissolviam em favor de uma identidade emocional coletiva: o arrependimento e a busca pela redenção

espiritual. A Catedral de Santiago de Compostela, enquanto microcosmo da ordem divina, oferecia ao peregrino uma antecipação sensível da Jerusalém celeste. Assim, o espaço arquitetônico tornava-se mediação entre o visível e o invisível, entre o humano e o transcendente. Entende-se, portanto, que o maravilhamento da Catedral de Santiago de Compostela na Idade Média não se limitava à admiração por sua grandiosidade material. Tratava-se de uma experiência totalizante, que integrava arquitetura, arte, liturgia e peregrinação na constituição de um espaço sagrado emocionalmente vivido. Ao suscitar assombro e reverência, a catedral cumpria sua função primordial: tornar perceptível, no mundo sensível, a presença do mistério divino; "Ao pé da escada deste átrio existe uma fonte paradisíaca, como não se encontra outra semelhante em todo o mundo."[18] Sobre a porta ocidental o autor diz; "A porta ocidental, que tem duas entradas, ultrapassa as outras portas em beleza, tamanho e arte."[19] Em relação aos vestígios corporais do apóstolo, o Guia do peregrino, apresenta a seguinte narrativa:

> Envergonhe-se os invejosos trasmontanos, que dizem possuir algo dele ou relíquias suas. Pois ali está o corpo inteiro do Apóstolo, divinamente iluminado com paradisíacos rubis, constantemente honrado com flagrantes e divinos aromas e adornado com refulgentes círios celestiais e diligentemente festejado com presentes angélicos.[20]

A defesa da integridade corporal de Santiago em Compostela revela a importância de seu culto e devoção, associado àquele espaço. O culto às relíquias do apóstolo revela a profunda inter-relação entre emoção e prática religiosa na Idade Média. A veneração de suas relíquias em Santiago de Compostela não apenas consolidou um dos maiores centros de peregrinação do mundo cristão, mas também exemplificou como o sagrado se manifestava por meio da materialidade, e da experiência afetiva. Além disso, a difusão do culto à Santiago Maior foi acompanhada por narrativas hagiográficas e relatos de milagres que alimentaram o imaginário devocional europeu. Tais narrativas não apenas registravam prodígios, mas também modelavam a sensibilidade religiosa dos fiéis, oferecendo exemplos de intervenção divina na história cotidiana. A emoção, nesse contexto, não deve ser vista como elemento secundário, mas como dimensão constitutiva da experiência religiosa medieval: a devoção ao apóstolo era vivida corporal e

[18] FERNANDES, Fátima Regina & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A caminho de Santiago: tradução e estudos do Guia do Peregrino*. Goiânia: Tempestiva, 2026.

[19] Idem. pg
[20] Idem. pg

afetivamente, expressa em lágrimas, promessas, ex-votos e peregrinações. “Au tournant du XIII siècle, les églises et les places publiques d’Occident se peuplent de corps, de cris, d’une dévotion qui s’exprime par l’émotion incarnée”[21] A cosntrução social das emoções perpassa as relações construídas entre pessoas e grupos.

Considerações finais.

A análise do culto às relíquias do apóstolo Santiago evidencia a centralidade das emoções na religiosidade medieval. Longe de serem elementos secundários, os afetos constituíam parte essencial da experiência devocional, estruturando práticas como a peregrinação, a veneração das relíquias e a participação em rituais coletivos. A devoção a Santiago articulou corpo, emoção e crença, permitindo ao fiel uma vivência concreta do sagrado. Além disso, o culto jacobeu revela como a religião medieval operava simultaneamente nos planos espiritual, social e político. A longevidade e a importância do santuário de Compostela demonstram a eficácia simbólica das relíquias e das emoções na construção de identidades e na legitimação do poder religioso. Assim, o estudo do culto a Santiago contribui para uma compreensão mais ampla das formas pelas quais a sociedade medieval elaborou sua relação com o sagrado, o corpo e a emoção. O estudo das emoções na peregrinação jacobeia evidencia que a experiência religiosa não pode ser compreendida apenas em termos doutrinários ou institucionais.

As emoções constituem um elemento central na vivência do sagrado, mediando a relação entre corpo, crença e sentido existencial. No Caminho de Santiago, a caminhada, o sofrimento físico, os encontros humanos e os rituais religiosos produzem um campo emocional complexo, no qual o peregrino elabora narrativas de transformação pessoal e espiritual. O culto às relíquias de Santiago demonstra que, na Idade Média ocidental, a razão e a emoção não eram dicotômicas. A razão teológica era validada através da emoção da experiência mística. Santiago de Compostela tornou-se, portanto, um laboratório de afetos, onde o corpo santo servia de ponte entre a angústia humana e a promessa de glória eterna. O culto às relíquias respondia ao medo onipresente da condenação eterna. A emoção da alegria espiritual reconfortante, ao avistar as torres da cidade santa da Galicia, era o contraponto necessário à angústia do pecado.

[21] Na virada do século XIII, as igrejas e praças públicas do Ocidente estavam cheias de corpos, de gritos, de uma devoção que se expressava pela emoção encarnada [Tradução livre]. BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des emotions dans l’ Occident médiéval*. Paris: Éditions Du Seuil, 2015. p 257

Dessa forma, a peregrinação jacobeia pode ser entendida como um laboratório privilegiado para o estudo das emoções religiosas, revelando como o sagrado é experienciado, sentido e incorporado no contexto da modernidade plural. O crescente interesse contemporâneo pelo Caminho de Santiago confirma sua relevância não apenas como patrimônio religioso e cultural, mas também como espaço de produção de experiências emocionais profundas e significativas. Assim, a devoção jacobeia evidencia que as emoções não eram meras reações individuais, mas componentes estruturantes de uma religiosidade que integrava corpo, memória e transcendência.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Linhagem de Eruditos do Ġarb al-Andalus (Beja, séculos IX-XI). Abordagem preliminar a uma memória

Lineage of Scholars from the Ġarb al-Andalus (Beja, 9th-11th centuries). Preliminary approach to a memoir

António Rei[1]

Resumo: Em Beja, entre meados do século IX d.C. e as primeiras décadas do século XI d.C., existiu uma linhagem familiar de eruditos predominantemente ligados à escola jurídica (*fiqh*) maliki, a predominante em al-Andalus.Àcerca daquele centro de saber jurídico islâmico e das tradições do Profeta, e de difusão de ensino, temos a mais completa informação pela mão de um dos partícipes no mesmo, chamado Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, que também nos informa sobre a sua linhagem de eruditos e juristas. Os quais durante cerca de dois séculos aprenderam, viajaram, ensinaram e exerceram cargos de importância jurídico-administrativa na sua Beja e na sua região. Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī deixou um texto escrito que, umas décadas depois, no relativos a indivíduos do Ġarb al-Andalus extremo, foi uma das fontes para Ibn al-Faraḍī compor o seu tratado *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus* (História dos Eruditos de al-Andalus). É sobre esta linhagem de homens do saber e sobre a fonte escrita original, da mão daquele Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, e de recentes estudos em torno dos mesmos que trata o presente estudo.
Palavras-chave: Linhagem; Eruditos; Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī

Abstract: In Beja, between the mid-ninth century AD and the first decades of the 11th century AD, there existed a family line of scholars predominantly linked to the Maliki school of law (fiqh), the predominant school in al-Andalus. We have the most complete information about this center of knowledge of Islamic law and of the Prophet traditions, and dissemination of teaching, through one of its participants, named Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, and his lineage of scholars and jurists who, for approximately two centuries, learned, traveled, taught, and held important legal and administrative positions in their city and region. Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī wrote a text that, a few decades later, concerning individuals from the extreme Ġarb al-Andalus, was one of the sources used by Ibn al-Faraḍī in composing his treatise Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus (History of the Scholars of al-Andalus). This study focuses on this lineage of learned men, on the original written source written by Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, and on recent studies on them.
Keywords: Lineage; Scholars; Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī

*****

[1] Doutor em História da Cultura e das Mentalidades Medievais pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, (NOVA FCSH). Investigador Integrado no Instituto de Estudos Medievais (Financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Financiamento Plurianual do Instituto de Estudos Medievais – Referência UID/749/2025).

Introdução - indícios textuais

Ibn al-Faraḍī (Sevilha, 962 d.C. - Córdova, 1013 d.C.)[2] no seu tratado *Tarīkh al ᶜUlamā' al-Andalus* (História dos Eruditos de al-Andalus)[3] para indivíduos do Ġarb al-Andalus extremo, com especial incidência na cidade de Beja e na sua região, teve acesso a dois tipos de fontes: orais, a partir de dois informantes, e a uma fonte escrita.

Um dos informantes, com quem Ibn al-Faraḍī teve contacto direto, foi Muḥammad ibn Yaḥyà al-Tamīmī, de quem nos deixou notícia. E também nos deixou memória do seu pai, Yaḥyà, e do seu irmão Zakariyā'. Para além da *nisba*[4] árabe que os identificava, al-Tamīmī, ficaram também conhecidos como os *Banū l-Barṭāl* ("os de Portel")[5]. Todos eles, pelos seus protagonismos e especificidades, exigem um futuro estudo autónomo, não sendo agora o momento.

A outra fonte oral foi 'Abd Allah ibn Muḥammad Al-Bājī, irmão de Ibrāhīm ibn Muḥammad Al-Bājī, este último o autor do texto escrito a que Ibn al-Faraḍī teve acesso, e que 'Abd Allah complementou com informações orais, que nalgum momento se terão alargado a outros membros da família. Aquele 'Abd Allah teria sido, também, o depositário do texto do seu falecido irmão.

Ibrāhīm ibn Muḥammad Al-Bājī falecera em 962, o mesmo ano em que Ibn al-Faraḍī nasceu. Só mais tarde, na sua juventude e durante o seu período inicial de formação, Ibn al-Faraḍī se terá deslocado ao Ġarb extremo onde terá conhecido 'Abd Allah ibn Muḥammad Al-Bājī já no final da vida deste[6].

1. A Obra

1.1. Origem e suas circunstâncias

---

[2] *BIBLIOTECA DE AL-ANDALUS (BA)* (coord. LIROLA DELGADO, Jorge), 7 vols. + 3 anexos, Almería. Fundación Ibn Tufayl, 2004-2017, "Ibn al-Faraḍī": vol. 3, nº 449, pp. 95-111.

[3] IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus*. (ed. CODERA, Francisco), 2 vols., *BAH* VII-VIII, Madrid, 1891-1892; IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus*. (ed. MAR'ŪF, Bašar 'Awwād) 2 vols., Tunes, Dār Ġarb al-Islāmī, 2008.

[4] Menção da origem patronímica, familiar, de linhagem, ou mesmo geográfica às quais uma linhagem estava ligada (v. KAZIMIRSKI, A. de B., *Dictionnaire Arabe-Français*. II vols., Paris: Maisonneuve et Cie. Ed., 1860, v. II, p. 1246).

[5] IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus*. (ed. CODERA, Francisco), nºs 449 e 1388; IBN AL-FARAḌĪ - *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus*. (ed. MAR'ŪF, Bašar 'Awwād), nºs 449 e 1388.

[6] Muito provavelmente na segunda metade de 979 (368-9 H.), no período entre a conclusão dos seus estudos históricos, e quando recebeu a *ijāza* de Ibn Mufarrij, e antes da morte de 'Abd Allah ibn Muḥammad Al-Bājī, ocorrida em *rajab* de 369 / meados de fevereiro de 980. (V. *BA* 3, "Ibn al-Faraḍī": nº 449, pp. 95-111, em especial pp. 96-97; *BA* 4, "Ibn Mufarrij": nº 827, pp. 208-210, em especial pp 209-210; IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus*. (ed. CODERA, Francisco), nº 709; IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus*. (ed. MAR'ŪF, Bašar 'Awwād), nº 709.

O bejense Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī compôs em meados do século X um texto de tipologia bio-prosopográfica, em relação ao qual têm subsistido dúvidas, em investigadores que têm tratado este assunto, com mais ou menos profundidade, sobre se o texto em causa chegou a ser uma obra completa, ou se se limitou a um conjunto de apontamentos biográficos que nunca teriam chegado a ter uma redação completa e final[7].

A dúvida assenta na inexistência de um título que identifique o texto em causa como obra completa, pois Ibn al-Faraḍī nas diferentes notícias individuais com aquela origem, quase sempre termina com a formulação genérica "*ḏakarahu Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī* (: «mencionou-o Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī»).

No entanto, o mesmo Ibn al-Faraḍī quando naquela sua obra usou, e citou, Ibn al-Ḥārith al-Khušanī[8] também não referiu qualquer título deste autor, pelo que a obra de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī poderia estar, de facto, concluída, e não ser apenas um texto numa forma provisória ou intermédia.

As notícias que provém de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī indiciam uma formulação algo encomiástica, para com os elementos das elites jurídicas da sua Beja, mas muito em especial para com os membros da sua própria família.

As notícias referentes aos seus ascendentes e descendentes, que cobrem quatro gerações e cerca de dois séculos, constituem o pilar central textual em torno do qual se organizam e articulam as outras menções referentes a mestres, a discípulos e a condiscípulos.

Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī noticia a sua própria linhagem de juristas, objetivamente desde seu avô, mas remetendo, quer através da *nisba* do mesmo avô, quer da sua própria, para a fixação da sua linhagem na Península Ibérica, fazendo-a coincidir com o início da presença islâmica. Ou seja, seriam uma família de *baladiyyūn* (os primeiros árabes e ou orientais, que se estabeleceram na Península Ibérica).

---

[7] FIERRO, Maribel, e MARÍN, Manuela, "La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII- comienzos s. IV/X)". *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. (ed. CRESSIER, P. e GARCÍA-ARENAL, M.) Madrid. Casa de Velázquez / CSIC, 1998, pp. 65-98, pp. 82-83; MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana". in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média*. (ed. BARATA, Filipe Themudo). Lisboa: Ed. Colibri / CIDEHUS – Univ. Évora, 2001, pp. 27-44; SIDARUS, Adel, "A islamização religiosa do extremo Garb al-Andalus (Séculos VIII-X)". in *Portugal, Espanha e Marrocos. O Mediterrâneo e o Atlântico*, (ed. GAMITO, Teresa Júdice), Faro: FCHS – UALG, 2004, pp. 113-132, pp. p. 118, n. 25.

[8] IBN AL-ḤĀRIṮ AL-KHUŠĀNĪ, *Taʾrīkh Quḍāt al-Andalus (História dos Juízes de al-Andalus)*, também conhecida como *Kitāb al-Qudā bi-Qurtuba (Tratado sobre os Juízes de Córdova)*, (séc. X d.C.). (ed. e trad. RIBERA, Julian) Madrid: Imprenta Iberica, 1914.

A cadeia referida de mestres chega aos primórdios da escola jurídica maliki em al-Andalus, e ao seu estabelecimento como "a escola jurídica" dominante desde o século IX e que legitimará a dinastia Omíada, quer ainda no período emiral, quer mais tarde durante o califado.

E é naquela condição de juristas, esteios da legitimação dinástica, e na antiga lealdade (*mawālì*) como clientes da dinastia Omíada, que tinham desde o Oriente[9], que parece assentar um dos objetivos da redação do texto de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī.

A linhagem, o texto-fonte e a sua transmissão por Ibn al-Faraḍī, já foram identificados e trabalhados, mais resumida ou mais extensamente, por vários investigadores infra referidos, embora até ao presente ninguém se tenha proposto fazer um estudo e uma edição conjunta, crítica e exclusiva do conjunto de todas as notícias que remontam a Ibrāhīm ibn Muḥammad Al-Bājī, e que adiantamos desde já que nos propomos a vir a trabalhar aquele conjunto num futuro próximo.

Façamos agora um ponto da situação presente sobre os estudos anteriores relativos ao texto, ao seu autor e aos seus familiares, e respetivos mestres, discípulos e condiscípulos.

1.2. Abordagens anteriores – ponto de situação

Em 1898 Francisco Pons Boigues no seu *Ensayo* apresenta uma primeira notícia sobre *Abú Ishak el Bechí* (= *Abū Isḥ̲āq al-Bājī*), Ibrāhīm ibn Muḥammad Al-Bājī, o autor aqui em causa[10]. A notícia não refere mais nenhum membro da família do autor, nem outros juristas de Beja.

Mas apresenta dois dados bibliográficos, relativos à obra ou obras de Ibrāhīm ibn Muḥammad Al-Bājī, e respetivos títulos, que Pons Boigues entende sugeridos, porque

[9] Referências à condição de clientela omíada desta linhagem: IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīk̲h al 'Ulamā' al-Andalus*. (ed. CODERA, F.), nº 5; MOLINA, Luis, "Famílias andalusíes: los datos del *Ta'rīḫ 'Ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī". In *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA) II.* Madrid: CSIC, 1989, pp. 19-99, (: "Jâlid", pp. 42-43); MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média.* pp. 27-44, pp. 34-35; SIDARUS, Adel, "A islamização religiosa do extremo Garb al-Andalus (Séculos VIII-X)", *Portugal, Espanha e Marrocos. O Mediterrâneo e o Atlântico*. p. 118, n. 29; *PROSOPOGRAFÍA DE LOS ULEMAS DE AL-ANDALUS (PUA).* (coord. ÁVILA, María Luisa), Granada: Escuela de Estudios Árabes (EEA–CSIC), https://www.eea.csic.es/pua/personaje /consulta_personaje.php?id=53 [Consulta: 23/08/2025].

[10] PONS BOIGUES, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles.* Madrid: Tipografía San Francisco de Sales, 1898, nº 26, p. 67.

não explicitados, por Ibn al-Faraḍī: um *Kitāb Rijāl Ahl Bāja* (: *Livro dos Notáveis da Gente de Beja*)[11], e um outro, *Kitāb fī Fuqaḥà Bāja* (: *Livro sobre os Juristas de Beja*)[12].

No final Pons Boigues admite que ambos os títulos podem reportar-se, efetivamente, a uma única e mesma obra. Veremos adiante como aquelas propostas na obra de Pons Boigues acabaram por deixar marca na bibliografia futura sobre este texto e sua titulatura.

Bem mais de meio século depois, em 1965, Martim Velho, em *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*[13], traduziu e publicou, a partir da *Ta'rīkh 'Ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī, um total de 39 notícias prosopográficas para o extremo ocidente peninsular. Delas 33 referem-se a Beja, e destas, 25 provêm de Ibrāhīm ibn Muḥammad Al-Bājī, ou seja, cerca de 3/4 do total.

Um quarto de século mais tarde, em 1989, Luis Molina, em "Famílias andalusíes: los datos del *Ta'rīj 'Ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī"[14], dedica duas páginas aos Banū Khālid (Jālid [na transcrição castelhana] pp. 42-43), a linhagem do autor Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī. São designados daquela forma, mais surpreendente porque não justificada, já que o último indivíduo que surge referido na *nisba* do avô e na do próprio autor, se chama Yazīd (!), e por qualquer razão não explicitada, ficam pela onomástica do antepassado da geração seguinte. Naquele estudo constam informações muito sucintas que remetem para a obra de Ibn al-Faraḍī, e uma árvore genealógica. Nela Luis Molina integra, como tio do autor, um indivíduo chamado Isḥāq ibn Ibrāhīm[15], o qual, uns anos depois, não irá ser tomado em conta nem integrado na árvore genealógica elaborada por Manuela Marín[16].

Diferentemente, a partir de outra fonte, a de al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyīn wa-l-luġawiyyīn* (: *Listagens de Gramáticos e de Linguistas*) Manuela Marín integra um outro indivíduo, com um nome algo semelhante, ainda que mais extenso, Isḥāq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad[17], e a quem a autora integra como filho do autor do texto. Parece-nos

[11] IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus.* (ed. CODERA, F.), vol. II, p. 27, nº 1489.
[12] IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al- Andalus.* (ed. CODERA, F.), vol. II, p. 67, nº 1620.
[13] VELHO, Martim, *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*. Évora: Junta Distrital de Évora, 1965. (primeira tradução portuguesa de notícias da fonte árabe de Ibn al-Faraḍī, e que necessitam revisão).
[14] MOLINA, Luis, "Famílias andalusíes: los datos del *Ta'rīkh 'Ulamà al-Andalus* de Ibn al-Faradî", *EOBA II* (1989), pp. 19-99, (: Jâlid, pp. 42-43).
[15] IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus.* (ed. CODERA, F.), nº 230;
[16] MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média.* p. 44.
[17] AL-ZUBAIDĪ, *Ṭabaqāt al-naḥwiyīn wa-l-luġawiyyīn,*(ed. IBRĀHĪM, M. A.-F.), Cairo, 1984, p. 309, nº 291.

plausível, pois inclui na *nisba* também o nome, Muḥammad, que coincide com o do possível avô.

Em 1998, Maribel Fierro e Manuela Marín publicaram "La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII-comienzos s. IV/X)"[18], onde referem genericamente, sem os nomear, alguns dos juristas da cidade de Beja, em número de 28. A exceção é o autor do texto, designado como «Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Bājī», e para cujo texto avançaram, sem qualquer remissão, nem no texto nem em nota, um título que soa a conhecido: *Kitāb Rijāl Ahl Bāja* (: *Livro dos Notáveis da Gente de Beja*). Ou seja, avançaram, algo surpreendentemente, pela ausência de qualquer referência a trabalho anterior, um título, dos que surgiam, *ipsis verbis*, e como antes citei, em Pons Boigues.

Dizem também que Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī faleceu em 994 (sem explicitarem como chegaram àquela data), quando o mesmo falecera em 962[19].

Os 28 eruditos bejenses que as autoras referem, é um número algo curto para a totalidade de todos os referidos por Ibn al-Faraḍī, que, de facto, são 39.

Manuela Marín voltou, em 2001, a este tema e contexto, com "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana"[20]. Aborda de forma mais completa e articulada o conjunto dos juristas de Beja, neste caso em número de 35, e faz referência à linhagem em causa, dos *Banū Yazīd al-Bājī*, mas aquela anterior proposta de título para o texto, aparecida em 1998, não se volta a repetir. Há uma referência à data, 962 d.C., da morte de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, mas surge numa frase pouco clara e em que não se percebe se a data é associada ao autor ou ao seu avô homónimo[21].

Em 2004 surge uma nova abordagem levada a cabo por Adel Sidarus em "A islamização religiosa do extremo Garb al-Andalus (Séculos VIII-X)"[22], onde, ao tratar

[18] FIERRO, Maribel, e MARÍN, Manuela, "La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII- comienzos s. IV/X)", in *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental* (ed. CRESSIER, P. e GARCÍA-ARENAL, M.) Madrid: Casa de Velázquez / CSIC, 1998, pp. 65-98.
[19] IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus.* (ed. CODERA, F.), nº 33; IBN AL-FARAḌĪ, *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus* (ed. MAR'ŪF, Bašar 'Awwād), nº 33.
[20] MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média* (ed. BARATA, F. T.). Lisboa: Ed. Colibri / CIDEHUS – Univ. Évora, 2001, pp. 27-44.
[21] MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média.* p. 41.
[22] SIDARUS, Adel, "A islamização religiosa do extremo Garb al-Andalus (Séculos VIII-X)", *Portugal, Espanha e Marrocos. O Mediterrâneo e o Atlântico*. (ed. GAMITO, Teresa Júdice), Faro: FCHS – UALG, 2004, pp. 113-132.

Beja, toca aquele ponto. Ao denominar a linhagem em causa, Sidarus não se aparta completamente da leitura de Luis Molina, antes opta por um certo compromisso de meio termo, ao designá-la como *Banū Kẖālid ibn Yazīd*, e não apenas como *Banū Yazīd al-Bājī*.

E relativamente ao título proposto por Fierro / Marín em 1998 (*Kitāb Rijāl Ahl Bāja*), que Sidarus (ao desconhecer a notícia de Pons Boigues), entende como uma criação da dupla de autoras, acha que o mesmo é demasiado formal, assertivo e conclusivo[23], tendo em conta as várias incertezas em torno do tema. Nada diz sobre a data equivocada do falecimento do autor.

A *Biblioteca de al-Andalus (BA)* (coord. Jorge Lirola Delgado) tem duas referências a indivíduos dos *Banū Yazīd al-Bājī*, embora desarticuladas entre si, e curiosamente em dois volumes diferentes, afastados na organização da obra, embora publicados no mesmo ano: no volume 1 e no Apêndice, ambos do ano de 2012.

Começando pelo volume *A - Apéndice*, nele há uma notícia de um Isḥāq ibn Ibrāhīm, numa notícia onde se funde, e confunde, Isḥāq ibn Ibrāhīm (antes cooptado por Molina) com Isḥāq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad (integrado por Marín)[24], e atrás referidos, aventando poder tratar-se do mesmo indivíduo[25], e sem que uns refiram leituras de outros.

No volume 1 surge uma notícia intitulada "*Abū Isḥāq al-Bājī*"[26], referindo-se a Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, o autor do texto / obra que aqui nos ocupa, embora aí se refiram, muito sucintamente, o seu pai, Muḥammad, e o seu avô Ibrāhīm, e os seus respetivos percursos.

O mais significativo desta notícia é uma outra proposta de título para a obra em causa: *Kitāb fī Fuqaḥà Bāja* (Livro sobre os Juristas de Beja), que, apesar de tal título já surgir, com anterioridade, em Pons Boigues, é apresentada como se emergisse explicitamente do texto de Ibn al-Faraḍī, o que não é aceitável.

---

[23] SIDARUS, Adel, "A islamização religiosa do extremo Garb al-Andalus (Séculos VIII-X)", p. 118, n. 25: "[…] há que rever o título formal de *Kitâb rijal ahl Bâja*, que é mencionado em Fierro/Marín 1998, 83. […]",

[24] *BA*, A /Apéndice, nº 1928, p. 31. Expressão onomástica que retoma a que Pons Boigues apresentara (v. supra n. 10), que, no entanto, não é referido.

[25] Hipótese que terá sido tomada do aparato crítico da edição de Ibrāhīm al-Abyārī da *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus,* (Cairo, 1983: v. I, p. 142, nº 230), e que foi retomada na edição de Bašar 'Awwād Ma'rūf da *Tarīkh al 'Ulamā' al-Andalus* (Tunes, 2008: v. I, p. 124, nº 230, n. 1). A semelhança onomástica não é argumento suficiente, pois ninguém deu atenção aos mestres de cada um, que claramente não foram contemporâneos, o que confirma tratarem-se de dois indivíduos diferentes, embora de uma mesma linhagem, sendo aquele primeiro indivíduo tio-avô do segundo.

[26] *BA,* 1, nº 69, p. 227.

A notícia presente em *BA* 1 cita, na sua bibliografia, o *Ensayo* de Pons Boigues, onde constam ambos os títulos, e os quais são entendidos como provindo ambos de Ibn al-Faraḍī. Não se entende, pois, porque é que só é referido um e omitido o outro. E esta mesma questão também se coloca, inversamente, a Maribel Fierro e Manuela Marín, ainda que naquele artigo a quatro mãos, todo o texto relativo a Beja não apresente qualquer nota.

Voltando à notícia da *BA*, surge ainda na mesma a menção a um outro título, *Muṣannaf fi Rijāl al-'Ilm bi-Bāja* (Compilação sobre os Notáveis de Ciência em Beja), considerando que esta possa ser a mesma obra que a *Kitāb fī Fuqaḥà Bāja* e que "em ocasiões se cita" daquela forma. Infelizmente não informa em que ocasiões é citado, e quem cita ou citou a mesma. Apesar deste *Muṣannaf* ser citado nesta notícia, este título encontra-se ausente dos índices bibliográficos da mesma *BA*.

A base de dados *Prosopografía de Ulemas de al-Andalus*[27] *(PUA)* no relativo a esta linhagem dos *Banū Yazīd al-Bājī* (que ali é identificada como *Banū Khālid [Jālid]*, como já antes propusera Luis Molina, ele mesmo um dos responsáveis científicos pela base *PUA*) identifica sete indivíduos, e na entrada referente ao autor do texto, Ibrāhīm ibn Muḥammad, apenas informa em nota, e em que remete para Ibn al-Faraḍī, que "*alguns da sua família* [de Ibrāhīm ibn Muḥammad] *o informaram* [a ele Ibn al-Faraḍī]"[28], sem qualquer menção ou alusão a um texto escrito com importância naquela transmissão de informações.

Mudando agora a nossa atenção para uma outra questão, para a qual entendemos ser necessário deixar aqui uma nota prévia.

Trata-se do termo *ṭabaqa* (plural: *ṭabaqāt*) com que tradicionalmente, na literatura historiográfica árabe, se identificam estas fontes bio-prosopográficas.

O termo (ou termos), é geralmente traduzido como "geração/ões", embora o seu âmbito semântico permita outras acessões, como *classe, categoria, camada, estrato*. Portanto o termo *ṭabaqa* não identifica apenas classes de indivíduos que se articulam especialmente pela contemporaneidade, mas também indivíduos que se articulam por um

[27] *PROSOPOGRAFÍA DE LOS ULEMAS DE AL-ANDALUS (PUA).* ÁVILA, María Luisa (coord.), Granada: Escuela de Estudios Árabes (EEA–CSIC), https://www.eea.csic/pua/familia/consulta_familia.php?idf=234 [Banū Ḫālid 1]) [Consulta: 23/08/2025].

[28] *PROSOPOGRAFÍA DE LOS ULEMAS DE AL-ANDALUS (PUA).* ÁVILA, María Luisa (coord.), Granada: Escuela de Estudios Árabes (EEA–CSIC), (https://www.eea.csic.es/pua/personaje/consulta_personaje.php?id=204) [Consulta: 23/08/2025].

elemento comum do saber, ou pelo exercício de funções idênticas, e em que existam correlações diacrónicas ou sincrónicas, podendo vários deles terem ocupado, sucessivamente, determinados cargos[29].

Por exemplo, Manuela Marín no artigo "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", atrás referido, ao explicitar, por esta ordem, que em Beja o papel de arbitragem jurídica foi inicialmente assumido por Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ʻĪsà, por Ibrāhīm ibn ʻUmar al-Ruᶜayni, por Hišām ibn ʻAmrūs e por Ibn al-Qawn[30], assim elencados conjuntamente e sem qualquer referência cronológica, pode criar a perceção de que se trata de uma camada geracional (*ṭabaqa*), com todos eles com idades aproximadas, e que poderiam até ter sido condiscípulos, com mestres comuns.

Não é, no entanto, o caso. Trata-se da outra situação: o que os une é o facto de se terem sucedido no cargo de *muftì* (jurisconsulto) na cidade de Beja, não sendo próximos nas idades, não terem tido mestres comuns, e de nem se terem sucedido no cargo pela ordem que a autora os elencou.

A ordem sucessória na função, e atendendo aos respetivos finais de vida (em datação da Era Cristã) terá sido: 1- Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ʻĪsà (m. 881), 2- Hišām ibn ʻAmrūs (m. 900), 3- Ibrāhīm ibn ʻUmar al-Ruʻaynī (m. 920), e 4- Ibn al-Qawn (m. 921).

Algo semelhante acontece, no mesmo trabalho, na referência conjunta a outros quatro indivíduos, alguns comuns ao grupo atrás citado, Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ʻĪsà, Ibrāhīm ibn ʻUmar al-Ruʻayni, Isḥāq ibn ʻAbd Rabbihi, e Yaḥyà ibn Ḥazm al-Anṣārī, que exerceram a função de *ṣāḥib al-ṣalāh* (diretores da oração) na sua cidade[31], mas em que, cronologicamente, os dois últimos foram, de facto, os dois primeiros. A ordenação sucessória é, neste caso, e no mesmo critério da anterior: 1- Isḥāq ibn ʻAbd Rabbihi (m. 854), 2- Yaḥyà ibn Ḥazm al-Anṣārī (m. 865), 3- Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ʻĪsà (m. 881), 4- Ibrāhīm ibn ʻUmar al-Ruʻaynī (m. 920).

Em relação à questão da precisão cronológica a autora diz no mesmo artigo que "*para datar os primeiros ʻulamà de Beja é necessário recorrer aos dados cronológicos*

[29] Sobre *ṭabaqāt* ver o excelente estudo e síntese em MARTOS QUESADA, Juan, *Historiografía Andalusí – Manual de Fuentes Árabes para la Historia de al-Andalus*. 2 vols., Madrid / Cáceres: Univ. Extremadura / SEEM / CSIC, 2022: "5) Fuentes bio-bibliográficas", vol. I, pp. 57-66. V. ainda GILLIOT, Claude, "Prosopography in Islam – an essay of classification", in *Medieval Prosopography* 23 (2002). Kalamazoo: Western Michigan University, special issue: «Arabic-Islamic medieval culture», pp. 19-54.
[30] MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média.* p. 33.
[31] MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média.* p. 34.

relativos aos seus mestres"[32], embora depois aquela correlação discípulos-mestres em busca da precisão cronológica não tenha sido levada a cabo por completo; e, nos casos atrás referidos, não certamente.

Ainda assim, em algumas notícias do conjunto dos juristas de Beja existem informações cronológicas, em especial nas relativas aos membros da linhagem do autor, Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, e que devem ser tomadas em conta pois ajudam a situar todo aquele conjunto de indivíduos, quer no percurso das suas vidas, quer na vigência dos cargos que exerceram.

2. O Autor

2.1. Origem familiar

De seu nome completo Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ʻĪsà ibn Aṣbaġ ibn Khālid ibn Yazīd al-Bājī nasceu em Beja, no Ġarb al-Andalus, no ano 287 da hégira, correspondendo ao ano 900 d.C. Filho de Muḥammad e neto de outro Ibrāhīm, aquela *nisba* que o seu nome ostenta, cobre, retrospetivamente, sete gerações de antepassados em que o primeiro ou o segundo terá vindo para a Península Ibérica desde o Médio Oriente, onde já então eram clientes (*mawālī*) dos Omíadas, então Califas em Damasco[33].

Vejamos as informações que nos proporciona o nome do autor:

Abū Isḥāq (Pai de … [patronímico composto a partir do nome do filho primogénito])

Ibrāhīm (nome próprio do autor do texto) (nascido em 900)

ibn Muḥammad (pai) (nascido 875)

ibn Ibrāhīm (avô) (nascido em 809) (o *itálico* identifica as gerações ascendentes diretas do autor e que estão noticiados na obra)

ibn Isḥāq (bisavô) (c. 780), ibn ʻĪsà (trisavô) (c. 750), ibn Asbaġ (4º avô) (c. 720), ibn Khālid (5º avô) (c. 690), ibn Yazīd (6º avô) (c. 660)

[32] MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", in *Elites e Redes Clientelares na Idade Média.* p. 32.

[33] Não ostentando uma *nisba* árabe, seriam eventualmente cristãos orientais convertidos ao Islão, e em que aquela condição clientelar em relação aos Omíadas seria o elemento identificador mais prestigiante.

al-Bājī (= “o de Beja” - nome do lugar onde a linhagem se estabeleceu, e com o qual se passou a identificar)

2.2. Inserção social da linhagem

Terá sido na geração do avô de Ibrāhīm, e seu homónimo, que se terá dado o passo decisivo na ascensão social da linhagem, através do percurso, constante em quatro gerações, na escola jurídica maliki, ocupando vários cargos de natureza jurídica na sua cidade.

Com uma formação escolar que começaria no próprio meio familiar, alguns deles mais tarde viajaram, para aprofundar os seus conhecimentos em outros meios letrados, quer em al-Andalus, quer fora da Península, deslocação que incluía geralmente a peregrinação a Meca.

Para a redação dos seus textos, para além da sua própria memória, os principais informadores de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī terão sido elementos da sua própria família, para além de outros seus condiscípulos e concidadãos.

No seu texto Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī elencou muitos dos notáveis da sua cidade, de que haveria memória, e se a obra é prosopográfica no seu conjunto, ela pode ser considerada genealógica no respeitante à linhagem do autor, pois não apenas trata a sua linha direta ascendente, mas também os ramos colaterais (tios e primos) na descendência do seu avô.

Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī prestigia diretamente os seus, dando notícia das suas formações, dos seus mestres e dos cargos oficiais que exerceram, também associa os mais importantes condiscípulos contemporâneos e conterrâneos das diferentes gerações, e deixando as mais significativas informações dos seus percursos de vida.

2.3. Motivação da obra

Qual terá sido a motivação básica de toda aquela redação de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī ? Vamos apontar a que nos parece que melhor se integra no contexto da época e da vida do autor.

Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī nasceu quando a força da dinastia Omíada em al-Andalus se encontrava politicamente enfraquecida, durante o período entre 875 e 929, desde o final do reinado de Muḥammad I, durante o meteórico reinado de al-Munḏir, durante do reinado de ‘Abd Allah e ainda durante quase duas décadas do reinado de ‘Abd al-Raḥmān III.

É o período das chamadas "autonomias muladis", um género de "primeiras taifas" que foi no Ġarb al-Andalus onde tiveram maior expressão, quer pelo seu número, quer pelo longo período que abarcou, mais de meio século, e em que se prolongaram dinastias de ibéricos convertidos (*muladis*) que dominaram e repartiram o Ġarb.

Estes novos senhores do Ġarb, no caso de Beja e sua região designadamente os Banū Abī l-Jawwād[34], terão buscado a legitimação dos seus poderes, que eles, afrontosamente, subtraíam à submissão dos Emires de Córdova.

E tudo parece apontar para que os juristas de Beja, da escola jurídica maliki no Ġarb, não se tenham disposto a legitimar, subservientemente, aqueles novos poderes. Pelo contrário, ter-se-ão mantido leais ao poder central dos Emires de Córdova, e se a maioria não o terá assumido social e abertamente, ao menos terão mantido aquela lealdade em privado.

Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī noticiou os juristas de Beja que se articularam com os seus antepassados e também com ele mesmo, e fez remontar aquele conjunto de mestres e de discípulos, direta ou indiretamente, até Yaḥyà ibn Yaḥyà al-Layṯī[35], o jurista considerado o "fundador" da escola maliki em al-Andalus, na primeira metade do século IX d.C. Em meados do século IX d.C., o poder Omíada de Córdova escolheu-a para que se tornasse a escola jurídica oficial de al-Andalus e que, naquela condição, daria a chancela legal ao poder emiral e depois califal[36], e aquela aliança, entre os monarcas e os juristas maliki, manteve-se até ao final do califado.

Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī cuja vida acompanhou o fim daquelas autonomias *muladis*, e a reunificação e pacificação de al-Andalus por 'Abd al-Raḥmān III, o surgimento do Califado e o início do seu apogeu político, diplomático, militar e cultural, terá querido produzir o registo de uma memória, em que a sua linhagem, os seus mestres

[34] SIDARUS, Adel, "O Alentejo durante a grande dissidência luso-muçulmana do século IX/X". In *Nós e a História – Actas do Encontro Regional de História*, Évora: Universidade de Évora, 1990, pp. 31-43; MARQUES, A.H. de Oliveira, "O «Portugal islâmico»", in *Nova História de Portugal*. XIII vols., Lisboa: Ed. Presença, vol. II, 1993, pp. 117-249, p. 127.

[35] Yaḥyà ibn Yaḥyà tinha estado em Medina al-Munawwara (=A cidade que irradia luz), na atual Arábia Saudita, onde se formou na matriz da escola jurídica maliki, podendo mesmo ter ainda conhecido pessoalmente Malik ibn Anas, o *imām* (guia, mestre) fundador da escola que lhe herdou o nome. V. "Yaḥyà ibn Yaḥyà al-Layṯī", *BA* 5, pp. 49-75, nº 1340.

[36] Sobre a receção e implantação da escola jurídica maliki em al-Andalus, v. LÓPEZ ORTIZ, José, "La recepción de la escuela malequí en España". In *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 1930, pp. 1-167.

e condiscípulos – conciliando juristas e tradicionistas[37] –, e também a sua Beja, fossem incluídos naquela exaltação do al-Andalus califal, reiterando uma vez mais, com o seu trabalho e através dele, a lealdade à dinastia, que no caso da sua linhagem de origem oriental, já vinha desde o Califado Omíada do Oriente.

2.4. A obra como texto

O texto no seu conjunto não aparenta ter tido uma grande extensão, ou pode que Ibn al-Faraḍī tenha recolhido do texto de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī apenas o que lhe pareceu mais importante nas notícias originais.

As notícias biográficas destes homens são algo esquemáticas, geralmente bastante breves, e sem grandes dados cronológicos, o que obriga a cruzá-las com as dos condiscípulos, com as dos respetivos mestres, ou com outras efemérides que ajudem a situar os trajetos de vida dos indivíduos biografados.

A onomástica daqueles indivíduos também se caracteriza por uma cadeia genealógica (*nisba*) breve, composta pelo nome próprio e pelo do pai ou, em alguns casos, pelo do avô. Tudo isto indica claramente que, na sua maioria, seriam *muwalladūn* ou *muladis*, ou seja, filhos ou netos de convertidos ao Islão, e com origem na população ibero-romano-goda. Apenas surgem dois com *nisba*'s árabes, o que não garante que fossem mesmo árabes, antes seriam possíveis clientes de árabes e de quem teriam tomado a *nisba* tribal. Também há uma linhagem *muladi* de possível origem judaica, e há o caso, *sui generis*, da linhagem de Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī, que não sendo árabes também não eram ibero-romano-godos.

3. A linhagem dos *Banū Yazīd al-Bājī* e os meios eruditos de Beja (c. 840 d.C. – 962 d.C.)

No âmbito deste trabalho apenas tratarei de forma sucinta, os vários elementos da linhagem dos *Banū Yazīd al-Bājī*, a qual é o eixo textual descritivo da constelação jurídica bejense que pretendo vir a trabalhar, de forma completa, num futuro próximo.

3.1. 1ª geração

3.1.1. Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn 'Īsà ibn Aṣbaġ ibn Khālid ibn Yazīd al-Bājī (Beja, 809 d.C. – Beja, 881 d.C.)

[37] Relacionamento que fora extremamente conflituoso no século IX, com alguns juristas a pedirem penas de morte para alguns tradicionistas, em especial para Baqī ibn Makhlad (sobre este assunto, v. FIERRO BELLO, Mª Isabel, "El processo contra Baqī b. Majlad". In *La Heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987, pp. 80-88).

Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ‘Īsà, avô do autor do texto prosopográfico, natural de Beja, pertencia a uma linhagem de “clientes” dos Omíadas (*min mawāli Banī Umayya*), e que naquela condição já tinham vindo do Médio Oriente para al-Andalus. Teve a *kunya*[38] de Abū Isḥāq.

A formação intelectual de Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ‘Īsà teve lugar, em Beja ou em Sevilha, como discípulo e companheiro de Baqī ibn Makhlad[39], pois é o único mestre que o seu neto lhe associa. Ibrāhīm ibn Isḥāq foi versado na área dos Dogmas Teológicos (*‘Ilm al-Kalam*).

Nada consta, objetivamente, sobre se em algum período terá abandonado al-Andalus em direção ao Oriente, buscando mais instrução e para fazer a peregrinação a Meca.

Foi Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ‘Īsà o primeiro *muftì* (jurisconsulto) maliki, de entre os juristas de Beja, cargo que manteve até à fase final da sua vida, tendo sido depois substituído por Hišām ibn ‘Amrūs[40].

Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ‘Īsà também dirigiu a oração (*ṣāḥib al-ṣalāh*), na sua cidade de Beja, tendo sucedido, diretamente, a Yaḥyà ibn Hazm al-Ansari (m. 869 d.C.)[41], o qual sucedera a Isḥāq ibn ‘Abd Rabbihi (m. 854 d.C.)[42].

Episódio contemporâneo de Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ‘Īsà, de que o seu neto deixou memória, e que ilustra a resistência dos juristas de Beja a pressões para a legitimação dos

[38] KAZIMIRSKI, A. de B., *Dictionnaire Arabe-Français*, II vols., Paris. Maisonneuve et Cie. Ed., 1860, v. II, p. 938: apodo patronímico construído tradicionalmente com o nome do filho primogénito, naquele caso, Abū Isḥāq = pai de Isḥāq.

[39] A mais atualizada síntese e conjunto bibliográfico sobre Baqī ibn Makhlad, em “IBN MAJLAD, BAQĪ”, *BA* 4, pp. 68-72, nº 756.

[40] Hišām ibn ‘Amrūs: jurista discípulo de Yaḥyà ibn Yaḥyà al-Laytī, v. IBN AL-FARAḌĪ, *Ta’rīkh ‘Ulamà al-Andalus*, nº 1541; MARÍN, Manuela, “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”, … pp. 32-33; MARÍN, Manuela, “Nomina de Sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)”, in *EOBA* I, 1988, pp. 23-182, nº 1486; LÓPEZ ORTIZ, José, "La recepción de la escuela malequí en España”, p. 140.

[41] Yaḥyà ibn Hazm al-Ansari: v. IBN AL-FARAḌĪ, *Ta’rīkh ‘Ulamà al-Andalus*, nº 1558; MARÍN, Manuela, “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”, … p. 34; MARÍN, Manuela, “Nomina de Sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)”, … nº 1533.

[42] Isḥāq ibn ‘Abd Rabbihi, estudara com dois dos maiores mestres da escola maliki, primeiro em Córdova com o já referido Yaḥyà ibn Yaḥyà al-Laytī, e, mais tarde, em Qayrawan, na atual Tunísia, com Saḥnūn ibn Sa’īd. A sua viagem (*riḥla*), que passou pelo Norte de África, terá integrado também a peregrinação a Meca. Mais tarde contraiu lepra, o que o fez abandonar a vida pública. Homem ilustrado e probo. (v. IBN AL-FARAḌĪ, *Ta’rīkh ‘Ulamà al-Andalus*, nº 224). V. também MARÍN, Manuela, “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”, … p. 34; MARÍN, Manuela, “Nomina de Sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)”, in *EOBA* I, nº 239; LÓPEZ ORTIZ, José, "La recepción de la escuela malequí en España”, p. 140; MARÍN, Manuela, “Los Ulemas de al-Andalus y sus Maestros Orientales (93-350 / 711-961)”, in *EOBA* III (1990), p. 299.

novos poderes *muladis* do Ġarb, é o caso dos *Banū Junnāḥ*[43], que abandonaram Beja e foram radicar-se definitivamente em Marachique (*Marjīq*).

Ficaram notícias de três filhos de Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ʻĪsà: respetivamente Isḥāq, Ṣumayl e Muḥammad.

3.1.2. 2ª geração

3.1.2.1. Isḥāq ibn Ibrāhīm (Beja, c. 860 d.C. – Norte de África?, 936 d.C.)

Seria o primogénito de Ibrāhīm ibn Isḥāq ibn ʻĪsà se atendermos à *kunya* do pai.

Podendo ter começado os estudos na sua cidade, abandonou a Península na década de 80 do século IX d.C. e foi estudar com vários mestres, em Qayrawān, na atual Tunísia, destacando-se entre eles Saʻdūn ibn Aḥmad ibn Khawlānī[44], famoso mestre da escola maliki, de quem obteve muito conhecimento.

Não constando que tivesse regressado a al-Andalus, é possível que tenha terminado a sua vida no Norte de África[45].

3.1.2.2. Ṣumayl ibn Ibrāhīm (Beja, c. 865 d.C. – Susa, Norte de África, 920 d.C.)

Ṣumayl teve como mestre, em al-Andalus, a Baqī ibn Makhlad, que já fora mestre de seu pai, e de quem terá recebido a *ijāza* (licença, diploma), pois mais tarde Ṣumayl ensinou a partir de textos daquele mestre.

Não se interessou pelas leis, mas antes pelas Tradições Proféticas (*aḥādiṯ*), em que se especializou e em que Baqī ibn Makhlad foi uma autoridade.

Deixou al-Andalus, foi para o Oriente, onde terá peregrinado a Meca e manteve-se no Oriente até ao fim da vida.

Já na fase final da sua vida coincidiu em Susa, na atual Tunísia, com o seu sobrinho Aḥmad ibn Muḥammad, a quem ensinou o tratado de tradições proféticas elaborado pelo seu mestre Baqī ibn Makhlad e intitulado *Musnad*.[46]

3.1.2.3. Muḥammad ibn Ibrāhīm (Beja, 875 d.C. – Beja, 939 d.C.)

---

[43] Esta gente terá origem num judeu convertido ao Islão, chamado Junnāḥ, transcrição fonética do nome hebraico Jonah [Jonas], semelhante ao patronímico do médico judeu andalusi do século X, Marwān ibn Janāh / Jannāh / ou Junnāh (v. "Marwān ibn Janāh", *BA* 6, nº 1354, pp. 88-95; PEÑA, Carmen, et all. - "Corpus medicorum arabico-hispanorum". in *Awraq* 4 (1981), Madrid: Instituto Hispano-árabe de Cultura, pp. 79-111, p. 85); e também porque Jonas em árabe é *Yūnus*, termo ausente da onomástica destes bejenses dos séculos IX e X.

[44] MARÍN, Manuela, "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93-350 / 711-961)". *EOBA* III (1990), pp. 257-306, p. 299.

[45] IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīkh 'Ulamà al-Andalus*, nº 230.

[46] IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīkh 'Ulamà al-Andalus*, nº 611.

Ao contrário dos seus irmãos que acabaram abandonando al-Andalus, Muḥammad fez os seus estudos na Península, em Beja e especialmente em Sevilha, e o seu percurso também decorreu na sua Beja, onde acumulou vários cargos e atingiu o maior estatuto social entre os da sua família.

Entre os seus principais mestres constam Muḥammad ibn Junādah al-Išbīlī[47], de Sevilha, e Muḥammad ibn'Abd Allah ibn al-Qawn[48], originário de Beja, e ambos grandes especialistas dentro da escola jurídica maliki.

Ibn al Qawn foi contemporâneo de seu pai, Ibrāhīm ibn Isḥāq, ainda que bastante mais novo, e foi mais um dos seus sucessores no cargo de *muftì* em Beja.

Muḥammad ibn Ibrāhīm foi jurisconsulto (*muftì*), foi membro do Conselho Jurídico de Beja (*mušāwir*) e chegou mesmo a presidir ao mesmo Conselho (*rā'is al-šūra*). E conduziu a oração de 6ª feira (*khaṭīb*) durante três décadas.

Apenas consta referência à descendência deste Muḥammad: Aḥmad, Ibrāhīm e 'Abd Allah

3.1.3. 3ª geração

3.1.3.1. Aḥmad ibn Muḥammad (Beja, 895 – Beja, 983)

Na notícia de Aḥmad diz que ele é o mais velho dos irmãos, pelo que a *kunya* de seu pai, ausente na respetiva nota, seria *Abū Aḥmad*.

A sua *kunya* pessoal foi *Abū l-Qāsim*.

Aḥmad foi discípulo de Muḥammad ibn Lubābah[49], e, como os seus dois irmãos Ibrāhīm e 'Abd Allah, todos estudaram com Ibn al-Jabbāb[50].

Estes dois mestres foram dos principais juristas (*fuqahà*) maliki daquela época.

Em 926 viajou para o Oriente e peregrinou a Meca. Na viagem de regresso encontrou o seu tio Ṣumayl com quem estudou tradições proféticas (*aḥādiṯ*).

De regresso a Beja, acabou tendo um lugar de relevo na administração da sua cidade[51].

3.1.3.2. Ibrāhīm ibn Muḥammad (Beja, 899 – Beja, 962)

[47] MARÍN, Manuela, "Nomina de Sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)", in *EOBA* I, 1988, nº 1157.
[48] MARÍN, Manuela, "Nomina de Sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)", in *EOBA* I, 1988, nºs 1231 e 1258.
[49] MARÍN, Manuela, "Nomina de Sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)", in *EOBA* I, 1988, nº 1283. e 1258.
[50] *BA* 6, nº 1320, pp. 17-18.
[51] IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīkh 'Ulamà al-Andalus*, nº 170.

Trata-se do autor da obra bio-prosopográfica, sobre a qual assenta este trabalho. Teve a *kunya* de *Abū Isḥāq*.

Compartilhou com o seu irmão Aḥmad o mestre Muḥammad ibn Lubābah, e com Aḥmad e ʻAbd Allah estudou com Ibn al-Jabbāb, mas teve ainda como mestre Muḥammad ibnʻAbd Allah ibn al-Qawn, o qual já fora mestre de seu pai.

Grande especialista no conhecimento do idioma árabe, foi também um excelente gramático e orador eloquente, para além de exímio poeta.

A nível jurídico foi *muftí* em Beja, como já o tinham sido o seu avô e o seu pai. E dirigiu a oração (*ṣāḥib al-ṣalāh*) na sua cidade, como também ocorrera com o seu avô.

3.1.3.3. ʻAbd Allah ibn Muḥammad (Beja, 917 – Beja, 980)

Teve a *kunya* de *Abū Muḥammad*.

Estudou em Córdova, com Ibn Ayman, entre outros, e foi condiscípulo de seus irmãos quando estudou com Ibn al-Jabbāb.

Regressado a Beja, foi diretor da oração (*ṣāḥib al-ṣalāh*), e jurisconsulto (*mufti*) cargos recorrentes na sua família em várias gerações, e em que substituiu o seu irmão Ibrāhīm, após a morte deste.

Era um homem de bom carácter e dedicado ao misticismo.

Foi ele o principal informante de Ibn al-Faraḍī, e quem terá facilitado o texto elaborado por seu irmão, e que Ibn al-Faraḍī usou para a sua obra[52].

3.1.4. 4ª geração

3.1.4.1. Isḥāq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad (Beja, c. 935 – Beja? C. 1010)

A sua *nisba* possibilita, de facto, que se trate de um filho de Ibrāhīm, o autor do texto, e neto de Muḥammad, pois coincide com a *nisba* daqueles.

Não se lhe conhecem mestres, talvez com a exceção do seu próprio pai, pois os conhecimentos linguísticos, retóricos e poéticos de Isḥāq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, replicavam os do seu progenitor. E os conhecimentos jurídicos e de tradições proféticas, também tradicionais na sua linhagem, poderiam, todos eles terem sido aprendidos, de facto, dentro do seu ambiente familiar[53].

Conclusão

[52] IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīkh 'Ulamà al-Andalus*, nº 709.
[53] AL-ZUBAIDĪ, *Ṭabaqāt al-naḥwiyīn wa-l-luġawiyyīn*, p. 309, nº 291; MARÍN, Manuela, "Nomina de Sabios de al-Andalus (93-350 / 711-961)", … nº 233; MARÍN, Manuela, "Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana", p. 36; *BA* A, nº 1928, p. 31.

Uma linhagem, de origem oriental e ligada à dinastia Omíada, reinante em Damasco e depois em Córdova, por forte lealdade. Esta gente emergiu no Ġarb al-Andalus, em Beja sedeados, e associada à ascensão da escola jurídica maliki, desde meados do século IX d.C., e que cruzou as dissidências autonómicas muladis, até ao apogeu do Califado.

E tudo parece apontar para que esta linhagem bejense tenha entrado em ocaso, se não biológico, pelo menos social, com o fim do Califado e as desintegrações originadas pelas Taifas e a perda, pelos maliki, da preeminência jurídica legitimadora, que tinham tido durante o período Califal.

Esta família e as constelações de juristas em torno dela permite resgatar quase dois séculos de história do Ġarb al-Andalus, e trazer à luz indivíduos e transmissões de saberes numa região recorrente e pressupostamente entendida como vazia de protagonistas e de conhecimento.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

Roger Bacon (c. 1214-1292): critica e escatologia.

Roger Bacon (c. 1214-1292): Criticism and Eschatology

Nachman Falbel[1]

Resumo: Este artigo analisa a trajetória intelectual de Roger Bacon (c.1214-1292), destacando sua postura crítica em relação ao ensino universitário e às instituições eclesiásticas do século XIII. O texto examina a erudição enciclopédica de Bacon, focando em sua defesa do estudo das línguas (grego, hebraico e árabe) e das ciências experimentais como fundamentos para a correta interpretação das Escrituras e para o progresso do conhecimento. Discute-se, ainda, a dimensão escatológica de seu pensamento, marcada pela expectativa de um "Papa abençoado" que purificaria a Igreja diante da corrupção generalizada e da iminência do Anticristo. Por fim, o autor aborda as controvérsias biográficas de Bacon, incluindo sua possível prisão em 1278 motivada por suas críticas acerbas ou por suas concepções astrológicas, situando-o como um pensador independente que antecipou métodos da ciência moderna.

Palavras-chave: Roger Bacon; Escatologia; Crítica Institucional.

Abstract: This article analyzes the intellectual trajectory of Roger Bacon (c.1214-1292), highlighting his critical stance toward 13th-century university education and ecclesiastical institutions. The text examines Bacon's encyclopedic scholarship, focusing on his advocacy for the study of languages (Greek, Hebrew, and Arabic) and experimental sciences as foundations for the correct interpretation of the Scriptures and the advancement of knowledge. Furthermore, it discusses the eschatological dimension of his thought, marked by the expectation of a "blessed Pope" who would purify the Church in the face of widespread corruption and the imminence of the Antichrist. Finally, the author addresses the biographical controversies surrounding Bacon, including his possible imprisonment in 1278 driven by his harsh criticisms or astrological views, positioning him as an independent thinker who foreshadowed modern scientific methods.

Keywords: Roger Bacon; Eschatology; Institutional Critique.

O nome de Roger Bacon se destaca entre os pensadores do século XIII pelo seu saber e sua obra enciclopédica que abrange grande parte do conhecimento das ciências do período histórico no qual viveu.[2] Sobre sua personalidade e a avaliação de sua obra muito se escreveu e se debateu desde que sua obra passou a ser conhecida , chegando-se

[1] Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (1972). Atualmente é professor titular aposentado – área de História Medieval – da Universidade de São Paulo.
[2] LITTLE, A.G. *Roger Bacon: Essays contributed by various writers on the occasion of the commemoration on the seventh centenary of his birth*. Oxford: Oxford University Press, 1914, pp. 375-407.

a considera-lo ,sob vários aspectos, um precursor da ciência moderna, ou da ciência experimental.[3] A reflexão do emérito historiador da ciência Lynn Thorndike, em 1916, sobre a contribuição científica de Bacon é digna de ser levada em conta ao considerar que nosso pensador " has been studied too much in isolation .He has been regarded as an exceptional individual; his environment has been estimated at his own valuation of it or according to some preconceived idea of his age; and his writings have not been studied in relation to those of his predecessor and contemporaries."[4] Em outros termos Thorndike enfatizará que o conhecimento de Bacon é resultado de sua leitura de obras de autores do século XII que o antecederam tais como Adelard de Bath, William de Conches, Daniel Morlay, assim como de William de Auvergne, Robert Grosseteste e Albertus Magnus, esses últimos do século XIII, concluindo que Bacon ao expressar os estágios mais avançados das ciências de seu tempo o conjunto de suas obras ainda que valiosa não deixa de ser uma expressão do pensamento medieval.[5] No entanto G. Delorme, mantém em sua apreciação sobre Bacon uma opinião bem diversa considerando que a crítica de Bacon à ciência em seu tempo se encontrava perdida em teorias utópicas, enquanto a formulação de seu pensamento e método científico levará gradativamente ao prodigioso desenvolvimento que "nos admiramos hoje em dia'.[6]

Quanto a sua biografia passagens em suas obras em que ele se refere a si mesmo também oferecem interpretações divergentes no tocante a sua vida.[7] Bacon estudou na Universidade de Oxford entre 1228-36 , na qual chegou a ser mestre, porém, cerca de 1240 foi convidado a lecionar na Universidade de Paris onde ensinou gramática, lógica

[3] O pequeno artigo de P. Duhem (1908). Sur un fragment inconnu jusqu'ici, de l' "Opus tertium" de Roger Bacon. *Archivum Franciscanum Historicum*, vol. 1, pp. 238-240, se refere a debatida questão sobre o conhecimento de Bacon da composição da pólvora, mencionada no Opus maius.

[4] THORNDIKE, Lynn (1916). *The True Roger Bacon, I, The American Historical Review*, Jan., n.2, p. 237.

[5] Id., ibid., p. 238. THORNDIKE, Lynn. *A History of magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press, vol.II, dirá: "Merely to have assumed a critical point of view in the Middle Ages may seem a distinction; but Abelard, Adelard of Bath, William of Conches, and Daniel Morley were all critical, back in the twelfth century."

[6] Verbete 'Roger Bacon', in *Dictionnaire de Théologie Catholique, A.Vacant et E.Mangenot, Letouzey et Ane*, 1910, vol. II, pp. 8-31. Na p.17 lemos: "L'illustre docteur semble avoir pressenti six siècles à l'avance cette étonnabte effloraison".

[7] À exemplo do que escreve Bridges na Introdução do Opus maius, na parte 'I.Bacon's Life', pp. xxi –xxxvi em contraste com o que escreve CHARLES, Émile. *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris: Lib. de L. Hachette 1861, cap. I, pp. 1-45, quanto as dificuldades e limitações que enfrentou a fim de elaborar suas obras, seja por falta de meios e recursos, seja pela própria imposição da regra franciscana no convento em que vivia em Paris.

aristotélica e matemática.[8] Ele voltaria a Oxford onde permaneceria entre os anos de 1250 a 1257, e retornaria a Paris para viver nessa cidade até o final de sua vida.

A leitura de suas obras mais conhecidas, o Opus maius, Opus minus e Opus tertium, escritas em 1267, nos fornece informações sobre sua trajetória pessoal em Oxford e em Paris nas quais revelou-se em seus escritos científicos um pensador independente o que teria provocado certas hostilidades a sua pessoa dificultando sua atuação como magister em ambas as universidades. Por outro lado, sua personalidade altamente crítica em relação ao próprio programa de estudos certamente não facilitaria seu relacionamento e aceitação como membro do corpo docente entre seus pares.

Bacon provavelmente ingressou na Ordem Franciscana em 1256-7, sem que saibamos o ano e se foi em Oxford ou Paris. [9]Ambas universidades já haviam se tornado destacados centros de estudos e de intensa atividade intelectual no século XIII.[10] Nesse tempo tanto a Ordem Dominicana quanto a Franciscana já haviam atraído uma plêiade significativa de magistri e notáveis pensadores tais como Robert Grosseteste (c.1168-1253),[11] , Adam Marsh [Adam de Marisco](1200-1259), John Peckham, que lecionaram na Escola Franciscana de Oxford e notáveis sábios que se destacaram pela suas obras filosóficas, teológicas e científicas. [12]Entre outros pensadores de seu tempo Bacon conheceu em Paris o teólogo dominicano Robert Kilwardby (c.1215-1279), que lecionou logica e, assim como Roberto Grossateste, teve certa influência sobre Bacon nessa área de estudos.

A admiração por Roberto Grosseteste é expressa em várias passagens de suas obras em especial ao se referir ao conhecimento que o filósofo possuía da língua grega, a que Bacon considerava indispensável para o exato entendimento das Sagradas Escrituras. Porém Bacon, mais do que Grosseteste, se mostrou um crítico acerbo a ignorância dos clérigos e dos magistri de teologia e das Escrituras sagradas no tocante não somente ao

---

[8] Sobre a cronologia de sua vida e trajetória acadêmica são múltiplas as divergências entre os biógrafos e estudiosos, tanto antigos quanto os mais recentes. A *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, observa corretamente que dependendo da fixação da data de seu nascimento, 1214 ou 1220, entre outras sugeridas, a cronologia de sua trajetória de vida muda significativamente.

[9] As divergências entre os estudiosos sobre seu ingresso variam entre os anos 1251 a 1257.

[10] Sobre a participação e atuação dos 'magistri' franciscanos nessas universidades ver FELDER, Hilarin. *Storia degli studi scientifici nell 'Ordine Francescano dela sua fondazione fino a circa la meta del sec. XIII*. Siena: Tip.Pontificia S.Bernardino, 1911, cap.iii, pp. 167-261; 263-322.

[11] Roberto Grosseteste ingressou na Ordem Franciscana em 1229-30, portanto poucos anos após ao ano 1224, quando se deu o estabelecimento dos franciscanos na Inglaterra.

[12] Ver LITTLE, A. G. *Studies in English Franciscan History*. Manchester: Manchester University Press, Longmans, Gree & Co., 1917, cap.VI "The Franciscan School at Oxford: Grosseteste and Roger Bacon", pp. 193-221.

conhecimento do grego, mas também do hebraico e aramaico. O mesmo ocorre com os tradutores de textos filosóficos gregos e árabes que desconheciam essas línguas e, no entanto, se atreviam a traduzir obras escritas nessas línguas. Em uma passagem do Compendium Studii Philosophia e Bacon argumenta que é possível adquirir o conhecimento do grego uma vez que tanto na Inglaterra e França há os que conhecem a língua e na Itália se encontram clérigos e laicos que são gregos e lá também se pode adquirir livros, a exemplo do que Roberto Grosseteste já havia feito.[13] No Opus maius Bacon trata do conhecimento das línguas na parte III intitulada "Linguarum cognitio" ou "De utilitate Gramaticae".[14] No Opus tertium capítulos XXV, XXVI e XXVII que correspondem a terceira parte do Opus maius que trata das línguas ou da utilidade da gramatica, em particular das três línguas, hebraica, grega e latina.[15] Ele dirá que a valorização e a necessidade do conhecimento de línguas se estende a outros objetivos seja para o governo da Igreja, a conversão dos pagãos, o combate as heresias, assim como superar as causas dos erros que impedem a aquisição da verdadeira sabedoria. [16] Mais ainda, que muitas coisas que eram conhecidas dos antigos foram negligenciadas por simples ignorância de seu valor, como o estudo da matemática e das línguas.[17] Ele verá em Boécio e Roberto Grosseteste, tradutores famosos ,que ninguém como o primeiro conheceu línguas e as ciências como o bispo de Lincoln.[18] Sua crítica aos tradutores de seu tempo se mostra impiedosa e sequer poupou os nomes de Gerardo de Cremona, Michael Scot, Alfred de Sereshel, Hermann, o Alemão e Manfredo da Sicília, e outros

[13] *Compendium Studii Philosophiae*, cap.VI, p. 434: "Et sunt multi [Graeci] in Anglia et Francia qui hic satis instructi sunt. Nec multum esset pro tanta utilitate ire in Italiam in qua cleros et populus sunt pure Graeci in multis locis; et episcopatus et archiepiscopatus, et divites ac seniores possent ibi mittere pro libris, et pro uno vel pluribus qui scirent Graecum; sicut dominus Robertus, sants episcopus Lincolniensis, solebat facere." In: BACO, Fr. Rogeri, *Opera quaedam hactenus inédita*, ed. J. S. Brewer, Longman, Green, London, 1859.

[14] A obra foi editada por John Henry Bridges, Oxford, 1897, 2 vols.; volume suplementar, Edinburg, 1900. Quanto ao volume suplementar me utilizei da repr. Minerva G.m.b.H., Frankfurt/Main, 1964.

[15] Edição de BREWER, J.S., BACON, Fr. Rogeri, *Opera quaedam hactenus* inedita, Longman, Green, Longman, London, 1859, p.88: "Transeo igitur ad partem tertiam in Opere Maiori, et illa est de linguis, seu de utilitate grammaticae , secundum linguas praecipue tres, scilicet, Hebraeam, Graecam , et Latinam."

[16] No Opus tertium ele enfatizará necessidade do estudo integral das línguas e sua aquisição para o governo da Igreja, a orientação da comunidade, a conversão dos infiéis e a reprovação daqueles que não podem ser convertidos: "Nam huius rei necessitatem manifesto per e aquae pertinet ad studium absolute , et per comparationem ad regimen ecclesiae , et ad directionem reipublicae, et ad conversionem infidelium, et ad reprobationem eorum qui converti non possunt " , Opus tertium, cap.xxv, p.88.

[17] "Cum enim linguarum cognitio et mathematicae est máxime necessária studio latinorum ...nos moderni negligimus..." Opus maius, pars I, cap. XII, p.24.

[18] " sed nullus scivit línguas nisis Boetius de translatoribus famosis, nullus scientias nisi dominus Robertus espiscopus Lincolniensis..." Opus tertium, cap.xxv, p.91.

sem que mencione seus nomes, os quais presumiram terem traduzido muitas obras, porém sem conheceram nem as ciências e nem as línguas, e sequer o latim, pois em inúmeras passagens usaram sua língua materna. [19] Ao se referir a Hermann, o Alemão, o qual conheceu pessoalmente, ele afirma que quando o questionou sobre certos livros de lógica, que traduziu do árabe, ele lhe respondeu claramente que nada sabia de lógica e que não ousou traduzi-los, e certamente se não sabia lógica não poderia saber outras ciências. Não sabia árabe, como confessou, pois era somente assistente nas traduções e não o verdadeiro tradutor.[20] Contudo devemos lembrar que Bacon, assim como outros pensadores, usufruiu do notável trabalho de traduções, ainda que não perfeitas, realizadas muito antes na Espanha por uma plêiade de tradutores que trabalharam juntamente com judeus e cristãos conhecedores do latim sob a iniciativa do arcebispo Raimundo de Sauvetat de Toledo (1126-1151). [21] Porém sua crítica tem como alvo maior as traduções das Escrituras Sagradas e em especial a Vulgata Parisiense. A corrupção torna-se cada vez maior devido pois cada qual o faz segundo sua vontade. "Pois qualquer 'lector' na Ordem Franciscana corrige como quer, e do mesmo modo entre os Dominicanos e do mesmo modo os seculares."[22] Ao longo de sua obra ele enfatiza que o desconhecimento do grego, do hebraico e do aramaico de parte dos muitos corretores dos textos sagrados provocaram alterações que se distanciavam da letra dos textos originais. No tocante a Vulgata Parisiense , H. Denifle, o notável estudioso dos corretórios bíblicos ,faz referência a crítica de Bacon ao exemplar adotado na Universidade de Paris.[23] As múltiplas correções

[19] "Alii vero qui infinita quasi converterunt in Latinum ut Gerardus Cremonensis , Michael Scotus, Aluredus Anglicus, Hermannus Alemannus, et tranlator Meinfredi...sed nec sciencias nec linguas sciverunt, etiam non Latinum. Nam in locis quase innumerabilius ponunt linguam maternam." Opus tertium, cap.xxv, p.91.
[20] "Heremannus quidem Alemannus ...Qui, mihi sciscitanti eum de libris logicae quibusdam, quos habuit transferendos in Arabico, dixit ore rotundo, quod nescivit logicam, et ideo non ausus fuit transfere. Et certe si logicam nescivit, non potuit alias scire scientias, sicut decet. Neque Arabicum bene scivit, ut confessus est, quia magis fuit adjutor translationem quam translator. » Compendium Studii Philosophiae, cap. viii, pp. 471-472; Opus maius, parte III, Linguarum cognitio, cap.i , ele dirá o mesmo: "alii quidam medii, ut Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Aluredus Anglicus, Hermannus Alemannus quem vidimus Parisius defecerunt multum tam in linguis quam in scientiis; sicut idem Hermannus de se ipso et de aliis est confessus quod ostendit ipsorum translatio. »
[21] Sobre isso ver JOURDAIN, A. *Recherches historiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. Paris: Joubert, Libraire Éditeur, 1843, 2a. éd. pp. 107-120; FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofia*. Madrid: BAC, 1968, 2ª. ed., vol. II, pp. 643-653; 653-674.
[22] "Nam pro maiori parte est corruptus in exemplar vulgato, quod est Parisiensi. Et in aliis locus est dubius , quae dubitatio cadit in virum sapientem." "Et hoc aggravatur haec corruptio, quod quilibet corrigit pro sua voluntate. Nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit ut vult; et similiter apud Predicatores; et eodem modo saeculares." Opus tertium,cap. xxv, p. 92-93.
[23] H.Denifle expressa: "Kein Schriftsteller des 13. Jahrhunderts hat sich über das Exemplar Parisiense der Bibel mehr ausgesproche, als der berühmte Franziscaner Roger Bacon", *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, II, Das Exemplar Parisiense*, pp13. Jahrhunderts*rchiv für Literatur – und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, P. Heinrich Denifle und Franz Ehrle, Freiburg im Breisgau,

feitas durante prolongado tempo na Vulgata Parisiense por pessoas que desconheciam as línguas originais das Escrituras Sagradas tornou a Vulgata parisiense inapropriada para o estudo e para a pregação correta de seu conteúdo.[24] Bacon escreve com certa ironia: "cada um muda o que não compreende, o que não se permite encontrar nos livros dos poetas. Mas os Predicantes estavam mais preocupados com esta correção. E já faz vinte anos ou mais que eles se comprometeram a fazer uma correção e a redigiram por escrito. Mas depois eles fizeram outra que não foi aceita , e eles vacilam [em suas traduções] , mais que os outros, sem saber onde estão.[25] Daí, a correção deles ser a pior corrupção e destruição do texto de Deus, sendo menos mau, sem comparação, utilizar o exemplar parisiense, não corrigido ,do que a deles, ou qualquer outro."[26] A deficiência nas traduções dos textos bíblicos era um problema que vinha de longe e Bacon estava suficientemente informado sobre as realizadas anteriormente.[27] Ele cita e menciona muitas vezes em seus escritos a Jeronimo demonstrando ser a referência exemplar na tradução das Escrituras Sagradas uma vez que o fez conhecendo a "*Hebraica veritas*" e do mesmo modo as traduções de Teodócio e Áquila da Septuaginta nas quais apontou certos erros .[28] Em certa passagem do *Opus tertium* ele expressará que é necessário conhecermos as línguas para conhecer o sentido literal dos textos bíblicos e verdadeiramente extrair o sentido espiritual

Herder'sche Verlagshandlung, 1888. Me utilizei da edição *Akademische Druck- u.Verlagsanstalt*, Graz, 1956, vol. IV, pp.263-311 e 471-601.

[24] Um histórico sintético sobre as tentativas de correções do texto parisiense encontra-se no citado artigo de DELORME, G. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 24-27. Ver também, DENIFLE, H., op.cit. pp. 277-292.

[25] Sobre as correções da Biblia pelos Dominicanos v. o verbete de Mangenot, E., "Correctoires de la Bible". In: *Dictionnaire de la Bible*. Paris: F.Vigouroux, Létouzey et Ané, vol. II, 1912, 2ª ed., coll. 1022-1026; MAAS, A. J. *Correctories, in The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, vol. IV, (1908), 1913.

[26] "Et quilibet mutat quod non intelligit , quodnon licet facere in libris poetarum. Sed Praedicatores maxime intromiserunt se de hac correctione. Et jam sunt viginti anni et plures quod praesumpserunt facere unam correctionem , et redegerunt eam in scriptis. Sed postea fecerunt aliam ad reprobationem illius ; et modo vacillant , plus quam alii, nescientes ubi sunt. Unde eorum correctio est pessima corruptio et destructio textus Dei, et longe minus malum est et sine comparatione uti exemplari parisiensi, non correcto,quem correctione eorum vel aliqua alia." Opus tertium, cap.xxv, p.94.

[27] BERGER, Samuel. *Histoire de la Vulgate pendant le prémiers siècles du Moyen Age*. Nancy-Strasbourg: 1893, p. XVI, ao se referir a Biblia de Alcuino escreve: "Une grave question se pose ici: quelle est la bible d'Alcuin, ou plutôt (car ses autographes ne sont pas conservés) quel est le texte alcunien? Nous possedons deux textes très differents de l'etablissement des textes et dans la copie des manuscripts. Que on considère ce qu'étaient les textes bibliques qu'on a copiés jusqu'au au milieu du IXe siècle, et plus tard encore dans les lieux reculés: une mélange désolant de textes excellents et de textes détestables quelquefois deux traductions du même livre justaposées, les anciennes versions mêlées a la Vulgate dans une confusion indicible, et les livres de la Bible copiés, dans chaque manuscrit, suivant un ordre différent."

[28] Em uma passagem do Opus maius, pars III, cap. I, pp. 82-83: "Nam Hieronymus probat translationem LXX interpretum et Thodotionis et Aquilae multas habuisse falsitates, quae fuerunt vulgatae per totam Ecclesiam..donec paulatim claruit veritas Hebraica per solum Hieronymum in Latinum conversa".

do literal e se a letra é falsa [em sua tradução] o sentido literal e o sentido espiritual são falsos. Daí corrigir com conhecimento das línguas originais é necessário para ambos os sentidos. [29]

Bacon desconhecia a língua árabe, e diz nada escrever nessa língua como o faz no hebraico, grego e latim, mas reconhece sua importância para o conhecimento da filosofia e a conversão dos infiéis, mas pouco vale para o estudo da teologia. [30] Porém há indícios convincentes que seu conhecimento do grego e do hebraico o possibilitaria ler em ambas as línguas. O *Compendium Studii Philosophiae* contém explicações sobre a língua grega e no Opus maius e Opus tertium nos encontramos passagens que comprovam seu conhecimento. Edmond Nolan e S.A. Hirsch que publicaram os manuscritos das Gramáticas gregas e o fragmento da gramática hebraica puderam comprovar que eram efetivamente de autoria de Bacon.[31]

A leitura do conjunto dos textos referentes ao estudo e a aprendizagem de línguas disseminadas nas obras de Bacon nos leva a inferir que o notável pensador desenvolveu uma concepção sobre a linguagem que compreende o estudo da gramática,[32] bem como da semântica e, com notável antecipação ao seu tempo, o estudo da semiótica.[33] Nesse sentido ele expressa um interesse mais profundo no tocante a linguagem propriamente dita: " É sobre a composição das línguas ,sobre a designações das vozes em relação ao significado , e sobre o modo que significam por designação e por outras vias. Porque não se pode saber a respeito, exceto quando o homem saiba as razões e os modos de significar, por isso passei a explicar tais modos, como Agostinho ensina..."[34].

---

[29] « ...oporte nos scire rationes linguarum est pro sensu literali sciendo, et spirituali eliciendo veraciter ex literali...Nam si litera est falsa, sensus literalis et sensus spiritualis sunt falsi. Et ideo lingua corrigentes literam sunt necessariae ad hos sensus." Opus tertium, cap. xxv, p.94.

[30] "De Arabica tango locis suis; sed nihil scribe Arabice, sicut Hebrae, Graece et Latini; quia evidentius et facilius ostenditu propositum meum in his. Nam pro studio theologiae parum valet, licet pro philosophiae multum, et pro conversione infidelium." Opus tertium, cap.xxv, p.88.

[31] Trata-se dos manuscritos Oxford (Corpus Christi College, MS.148; Cambridge, University Library, Ff.6.13 publicados por Edmond Nolan and S.A.Hirsch, T*he Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of his Hebrew Grammar*. Cambridge: At University Press, 1902.

[32] Devemos observar que em suas obras o termo "gramática" tem um amplo sentido, como bem observa seu editor, J. H. Bridges quanto ao título "De utilitate grammaticae": "But it must always be remembered that is not grammar in the ordinary acception of the word, but knowledge of certain foreign languages, of which Bacon is urging the importance." Opus maius, Introduction, p.66.

[33] No Opus tertium, cap.xxvii, p. Ver o importante artigo de FREDBORG, K. M.; NIELSEN, Lange e PINBORG, jan. (1978). An unedit part of Roger Bacon's 'Opus maius': De Signis. *Traditio*, vol.34, pp.75-136.

[34] "Et est de compositione linguarum, et de impositionibus vocum ad significandum, et quomodo significant per impositionem et per alias vias. Et quia haec non possunt sciri nisi homo sciat rationes et modos significandi ideo aggressus sum illos modos ostendere, sicut Agustinus docet...", Opus tertium, cap. xxvii, p.100.

O olhar crítico de Bacon não se limitou a falta de conhecimento de línguas necessárias para a correta tradução das Escrituras Sagradas e tradução de obras de filosofia e demais ciências. Atento ao que se passava ao seu redor ele se manifestou sobre os males atinentes as instituições eclesiásticas e seculares, assim como ao deficiente programa de ensino universitário de seu tempo. Em particular no Compendium Studii Philosophiae , um de seus últimos escritos, ele descreverá o estado de corrupção generalizada presente na sociedade como determinante na situação em que se encontra o ensino uma vez que a sabedoria não pode conviver com tal situação : "pois mais pecados reinam nestes tempos do que nunca em tempos anteriores , mas o pecado não pode subsistir com a sabedoria."[35] Bacon, a seguir, não poupará nenhuma instituição e apontará com termos fortes o que se passa na Cúria Romana e o quanto ela sofre a má influência do poder temporal:

> "Vejamos todas as situações em que se encontra o mundo e ao examinarmos cuidadosamente encontraremos em toda parte uma corrupção infinita, que primeiramente aparece na cabeça. Pois a Cúria Romana, que costumava ser e deveria ser governada pela sabedoria de Deus, está agora corrompida pelos estatutos dos imperadores leigos, feitas para o seu próprio governo secular, que a lei civil contém. Pois essa Santa Sé é destruída pelas fraudes e enganos dos injustos. A justiça perece, toda a paz é violada, surgem escândalos sem fim. Pois eles adotam modos pervertidos. O orgulho reina, a avareza queima, a inveja corrói a todos, a luxúria difama toda a Cúria, a gula domina a todos." [36]

Conhecedor do que se passou no passado quanto as disputas na ocupação do trono papal ele escreverá: "e estas coisas não são suficientes , a menos que seja negada ao Vigário de Deus a negligencia de sua igreja , e o mundo seja desolado por um governante, como já aconteceu por muitos anos , com um assento vago por causa da inveja, e zelo , e um apetite pela honra, a quem essa Cúria serve, e a quem ela se esforça para apresentar a

[35] "Nam plura peccata regnant his temporibus quam unquam temporibus prioribus; sed peccatum non potest stare cum sapientia." *Compendium Studdii Philosophiae* , cap.I, p.398.

[36] "Videamus omnes status mundi, et consideremos diligenter, inveniemus corruptionem infinitam ubique, quod primo apparet in capite. Nam Curia Romana, quae sollebat et debet regi sapientia Dei, nunc depravatur constitutionibus imperatorum laicorum, actis pro laico regendo, quas jus civile continent. Laceratur enim illa sedes sacras fraudibus et dolis injustarum. Perit justitia, pax omnis violatur, infinita scandala sucitantur. Mores enim sequuntur ibidem perversissimi; regnat superbia, ardet avaratia, invidia corrodit singulos, luxuria diffamat totam illam curiam, gula in omnibus dominatur." *Compendium Studdii Philosophiae* , cap.I, pp. 398-399.

si mesmo e ao seu povo, como todos os que conhecem e que desejam conhecer a verdade. Se, então, essas coisas acontecem na cabeça, o que acontece nos membros?"[37]

Bacon também critica as ordens religiosas e tão pouco poupa o clero como um todo:

> "consideramos os religiosos; não excluo nenhuma ordem. Vejamos até que ponto cada um deles decaiu de seu estado, e as novas ordens já foram terrivelmente debilitadas de sua antiga dignidade. Todo o clero está tomado pelo orgulho, luxuria e avareza. E onde quer que os clérigos se reúnam, como em Paris e Oxford, eles escandalizam todo o povo leigo com guerras, agitações e outros vícios. Príncipes, barões e militares se oprimem e saqueiam-se uns aos outros e perturbam a população de súditos com guerras e exações sem fim..."[38]

Quanto ao ensino universitário Bacon se referirá ao estudo em seu tempo e dirá que "nunca houve agora tantos alunos, nem tantos professores. Pois eles já estão ensinando em todas as regiões; em cada cidade e em cada boa urbe; e em todos os lugares eles pregam; e ainda assim há um erro sem fim no estudo da teologia, e consequentemente da filosofia, por causa de maus teólogos..." [39]

A corrupção generalizada, que se encontra disseminada sob todos os aspectos na vida social, também afeta o ensino, uma vez que, "a loucura infinita reina em todo o estudo da filosofia e da teologia". Porém um causa direta para tanto é a ignorância de cinco ou seis ciências, necessário a ambas, a filosofia e a teologia, "sem as quais é impossível para um homem saber algo digno de conhecimento, especialmente para os latinos."[40] Ao especificar a necessidade para o estudo dessas ciências Bacon proporá um projeto inovador para o ensino de disciplinas em grande parte inexistentes nas

---

[37] "Nec haec sufficiunt nisis Vicarius Dei denegetur negligentia sua ecclesiae, et mundus desoletur rectore, sicut jam accidit per multus anos, vacante sede propter invidiam, et zelum, et appetitum honoris, quibus servit illa curia, et quibus nititur se et suos introducere, sicut omnes sciunt qui volunt noscere veritatem. Si igitur haec fiant in capite quid fit in membris." *Compendium Studii Philosophiae*, cap.I, p.399.

[38] "Consideremus religiosus; nullum ordinem excluído. Videamos quantum ceciderunt singulo a statu debito, et novi ordines jam horribiliter labefacti sunt a pristina dignitate. Totus cleros vacat superbiae, luxuriae , et avaritae. Et ubicumque congregantur clerici, sicut Parisius et Oxoniae, bellis, et turbationibus , et caeteris vitiis scandalizant totum populum laicorum. Principes, et barones, et milites premunt et spoliant se mutuo, et populum subjectum confundunt bellis et exactionibus infinitis... » *Compendium Studii Philosophiae*, cap.I, p.399.

[39] "Nunc nunquam fuerunt tot studentes, nec tot doctores. In omni enim regione jam legunt, in omni civitate et omni bona villa; et ubique praedicant; et tamen infinitus error est in studio theologiae, et per consequens philosophiae, propter malos theologos..." *Compendium Studii Philosophiae*, cap.v, p.432.

[40] Videamos sine contradictione qualiter infinita dementia regnat in studio toto tam philosophiae quam theologiae. Quod ad praesens volo manifestare ad ignorantiam quinque vel sex scientiarum, quae requiruntur ad theologiam et ad philosophiam, sine quibus ...impossibile est alicui dignum sciri ab homini, et praecipue a Latinis." *Compendium Studii Philosophiae*, cap.vi, p.432.

universidades de seu tempo. Na verdade, são as ciências as quais compõem parte dos estudos que fizera e que se encontram nas suas obras, ou seja: "a ciência das línguas da sabedoria, matemática, perspectiva, alquimia, ciência experimental."[41] Bacon afirmará que

> "todos os modernos, com exceção de alguns, desprezam estas ciências e as perseguem gratuitamente, especialmente estes novos teólogos, isto é, os filhos das duas ordens [Dominicana e Franciscana], para que possam ter o conforto de sua inexperiência e mostrar suas tolas vaidades diante da multidão. Em suas palestras, sermões e conselhos, eles sempre ensinam contra as ciências, e eles desviaram toda a mente dos estudantes dessas ciências e, portanto, erram com todos, tanto no conteúdo de seu estudo quando em seu modo [de ensinar]. E assim o primeiro grau de sabedoria perece, ... "[42]

Sua crítica ao estudo e ensino das Escrituras Sagradas, em particular se referindo a Universidade de Paris, não é menos contundente do que em outras áreas. No Opus minus ele descreve os pecados no tocante ao estudo da teologia e diz:

> "O quarto pecado é que na faculdade de teologia se dá preferência ao Liber Sententiarum [Livro das Sentenças de Pedro Lombardo]. Pois aí está toda a glória dos teólogos, pela qual ele carrega o fardo de um cavalo. Quem o leu já presumirá que é um bom mestre em teologia, embora não tenha ouvido uma trigésima parte do texto. E o 'bacularius' que ensina o texto [Escrituras Sagradas] está abaixo diante do 'lector' do Sententiarium em Paris. Em todos os lugares e em tudo ele é honrado e preferido. Pois quem leciona o Liber Sententiarium tem a principal hora de ensino conforme sua vontade, e tem assistente e um quarto com os religiosos. Mas quem leciona a Bíblia carece disso e implora por uma hora para ensinar, enquanto se agrada o que leciona o Sententiarum."[43]

---

[41] "Hae vero scientiae sunt iste: scientia linguarum sapientialium, mathematica, perspectiva, alquimia, scientia experimentalis." *Compendium Studdii Philosophiae*, cap.vi, p.433.

[42] "Sed moderni omnes praeter paucos despiciunt has scientias et gratis persequunturr, et maxime theologi isti novi, scilicet pueri duorum ordinem , ut solatium suae imperitiae habeant, et suas ostendat coram multitudine stulta vanitates. Et in suis lectionibus, preaedicationibus, et consiliis, semper docet contra has scientias, et totam studentium mentem revocaverunt ab istis scientiis, et ideo errant cum omnibus tam in substantia studii quam in modo. Et sic perit primus gradus sapientiae..." *Compendium Studdii Philosophiae*, cap.vi, p.433.

[43] "Quartum peccatum est quod praefertur una sententia magistralis textui facultatis theologie, scilicet , liber Sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, qua facit onus unius equi. Et postquam illum legerit quis jam presumit se de magistro theologie, quamvis non audiat tricesimam partem sui textos. Et bacularius qui legit textum succumbit lectori Sententiarium Parisius. Et ubique et in omnibus honoratur et praefertur. Nam ille qui legit Sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram apud religiosos. Sed qui legit Bibliam, caret his et mendicat horam legendi, secundum quod placet lectori Sententiarium. » Opus minus, pp.328-329.

Para Bacon nada se equipara as Escrituras Sagradas, pois nela se revelou a sabedoria divina e toda a sabedoria humana outorgada por Deus nelas está contida. Em várias passagens ele reiterará essa convicção. Na epístola que enviou em 1267 ao papa Clemente IV, publicada primeiramente por F. A. Gasquet, na qual expõe o seu amplo projeto de reforma do ensino das ciências e que consta como introdução ao Opus maius ele expressará:

> "Na segunda parte eu demonstro que existe uma sabedoria perfeita nas Escrituras Sagradas, que deve ser explicada pelo direito canônico e pela filosofia, sob a qual incluo o direito civil e toda a sabedoria humana. Pois é necessário que toda sabedoria útil, necessária e digna dos filhos de Deus, cujo autor é Deus, está contida nas Escrituras. Ela se encontra ali reunida em um punho, e seja explicada mais amplamente como estivesse na palma da mão, como é exposta pelo direito canônico e pela filosofia."[44]

Ele ainda enfatizará: "toda a verdade está lá [nas Escrituras sagradas] como uma fonte, contraída e fluindo como correntes [d'água] na lei canônica e filosofia...Eu demonstro isso pelos santos , pela peculiaridade das próprias Escrituras, pela lei eclesiástica , e pelo poder da filosofia , e também pelo fato de que os santos patriarcas e profetas receberam toda a sabedoria de Deus desde o início do mundo."[45] Bacon observa que tudo isso foi revelado aos santos desde o início do mundo e foi confirmado por eles durante a longa duração de suas vidas e os filósofos escreveram tudo após o que eles nos deixaram. Mas isso não nos foi transmitido porque não sabemos hebraico, caldaico [aramaico] grego e árabe, línguas nas quais se encontra toda a sabedoria, não somente a divina sabedoria do Velho Testamento, mas também a humana em sua completude.[46]

---

[44] GASQUET, F.A., "An Unpublished Fragment of a Work by Roger Bacon", *The English Historical Review*, n.47, vol. XII, 1987, p. 508: "Demonstratur vero in parte secunda quod una est sapientia perfecta sacris litteris contenta, per ius canonicum et philosophiam, sub quo comprehend ius civile et omnem humanam sapientiam, exponenda. Nam necesse est quod tota sapientia utilis est necessaria ac digna filiis Dei, auctore Deo, proponatur in scriptura et ibi in pugno colligitur quod in palmam latius explicatur cum per ius canonicum et philosophiam exponitur." O mesmo ele dirá no Opus maius, pars II, cap. I, p. 33: "una tamen est sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur , per jus canonicum et philosophiam explicanda, et expositio veritatis divinae per illas scientias habetur...Quoniam ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundo, et propter unum finem."

[45] GASQUET, op. cit., p. 508: "Hoc autem probo per sanctos et proprietatem ipsius scripture, et per ius canonicum et per virtutem philosophie, et per hoc quod sancti patriarche et profete a principio mundi receperunt omnem sapientiam a Deo."

[46] GASQUET, F.A., op. cit., p. 508: "Quoniam omnia hec fuerunt revelata sanctis ab initio mundi et ab eis per longitudenem vite certificata et in scriptis redacta a quibus philosophi scripserunt omnia qui postea nobis reliquerunt. Sed hoc non apparent nobis quia, hebreum, caldeum et grecum et arabicum in quiibus linguis tota sapientia reperitur non solum divina in veteri testamento sed humana secundum eius complementum."

Porém para Bacon não basta o conhecimento e a correta leitura das Escrituras Sagradas para evitar os males que assolam a "societas cristiana". Pois cabe a Igreja, como sendo sua instituição mentora zelar por ela. Porém o governo da igreja estando dirigido principalmente pelos juristas, que incidem no abuso da lei, são perniciosos para o real estabelecimento da paz e justiça:

> "E como vemos o governo da igreja é dirigido principalmente por juristas, e isso com abuso da lei, e contra a lei, porque os agravos se tornam infinitos com respeito a justiça, que tarda em todos os lugares, o que leva os pobres a abandonar as suas causas e os ricos são afetados pelo cansaço, de modo que muitas vezes também abrem mão dos seus direitos sendo a paz tirada pelos juristas. E não somente promovem processos judiciais, mas as guerras que acontecem em todos os reinos que se originam no abuso da lei...e se os ricos não podem ter justiça através da igreja, eles lutam entre si e perturbam os seus reinos." [47]

Uma vez que toda a sabedoria assim como "a lei de Deus se encontra em ambos os Testamentos é muito importante de ser observada e nada na igreja de Deus deveria ser considerado mais do que isso. Porque se o que digo for feito, então todo o estudo se corrigirá por si mesmo, e toda a igreja será governada como nos tempos dos santos, e haverá paz universal, tanto nos negócios eclesiásticos quanto no governo dos príncipes e leigos".[48] Ele enfatizará:

> "E o que quero dizer é que o governo da igreja assim como a da lei de Deus que governava nos tempos antigos os hebreus, assim deve ser agora entre os cristãos." [49] Em outra passagem ele dirá: "Pois a lei de Deus deve ser lida para as crianças, para que elas possam sempre estar acostumadas com a verdade da fé, e especialmente com os livros mais explícitos e morais de ambos os Testamentos...É por isso que os judeus aprendem a lei de Deus desde a juventude."[50]

[47] "Et ut videmus quod principaliter currit regimen ecclesiae per juristas, et hoc per abusum cavillationes juris, et contra jura, quia injuriae infinitae fiunt respectu unius justitiae, et justitia tam tardatur ubique, quod pauperes dimittunt causas suas et divites taedio afficiuntur, et gravantur nimis, ut etiam dimittant saepissime jus suum, et pax tollitur per juristas. Et nonsolum lites promoventur, sed bella quae contingunt in omni regno habet ortum ex abusu juris... Nam quia divites non possunt habere justitiam per ecclesiam pugnant adinvicem et confundunt se regna." Opus tertium, cap. xxiv, p. 84.

[48] "...sapientiam totam comprehendi in lege Dei utriusque Testamenti est summe notanda, et nihil in ecclesia Dei plus debet considerari. Qua si fiant, quo narro, tunc totum studium rectificabitur per seipsum, et tota ecclesia regetur, sicut in temporibus sanctorum, et fiet pax universalis, tam apud ecclesiastica negotia quam apud regimen principum et laicorum." Opus tertium, cap. xxiv, p. 84.

[49] "Et quod volo dicere est, quod regimen ecclesiae sicut per legem Dei regebatur antiquitus apud Hebraeos, sic debet esse nunc apud Christianos.". Opus tertium, cap. xxiv, p. 84.

[50] "Nam lex Dei deberet legi pueris, ut assuescerent semper ad veritatem fidei, et maxime libri planiores et magis morales utriusque Testamenti...Et propter hoc Judei a juventute primo addiscunt legem Dei." Opus tertium, cap. xv, p. 54. Essa passagem evidencia que Bacon estava inteirado sobre a tradicional iniciação

Sob um olhar retrospectivo, a ascensão de Clemente IV ao trono papal e o interesse do papa conhecer os escritos de Bacon foi certamente um fator decisivo para incentivar o combativo pensador produzir sua significativa obra filosófica e científica, que se inclui entre as representativas do século XIII. Porém também foi para Bacon uma oportunidade para revelar e expor suas concepções e ideais relativos ao papel que a Igreja deveria ter na sociedade de seu tempo. Essa postura é expressa claramente ao dizer:

> "Mas bendito Papa e sábio Senhor, a tua glória é digna de considerar isto, porque somente vossa autoridade pode aplicar o remédio, porque nunca houve um Papa que conhecesse verdadeiramente o direito como vós; nem creio que haverá algum. E embora alguns possam conhecer bem o direito, ainda assim não há esperança de que se tornem Papas. Mas foi profetizado durante quarenta anos, e as visões de muitos foram mantidas, que haverá um Papa nestes tempos que purificará a lei canônica e a Igreja de Deus dos escárnios e das fraudes dos juristas,e a justiça será feita universalmente sem o estrépito dos litígios."[51]

Dificilmente poderemos saber precisamente a quem Bacon se refere ao dizer que "foi profetizado a quarenta anos" a vinda de "um Papa que purificará a lei canônica e a Igreja de Deus".

Em outro lugar, no Compendium Studii Philosophiae , ele dirá:

> "visto que vemos tanta corrupção da vida em todos os lugares, e especialmente entre o clero, necessariamente resulta ser seu estudo[52] corrompido. Muitos dos sábios, reafirmando a sabedoria divina e o conhecimento dos santos e as verdades históricas e as profecias não apenas sagradas, mas salutares, como as das Sibilas, Merlin, Áquila, Festo [53] e muitos outros sábios homens,

---

da aprendizagem do texto bíblico para crianças, a partir dos 3 ou 4 anos, no assim denominado "heder" (escola elementar), existente nas comunidades judias.

[51] "Sed, beatissime Papa et Domine sapientissime, dignetur vestra gloria hoc considerare, quia solus potestis remedium adhibere, eo quod nunquam fuit Papa qui ita veraciter sciret jus sicut vos; nec credo quod erit aliquis. Et licet aliqui sciant bene jus, tamen non est spes de eis quod fiant Papae. Sed prophetatum est a quadraginta annis, et multorum visiones habitae sunt, quod unus Papa erit his temporibus purgavit jus canonicum et ecclesiam Dei a cavillationibus et fraudibus juristarum, et fiet justitia universaliter sine strepitu litis." Opus tertium. Cap.xxv, p.86.

[52] O termo 'studium' em Bacon possui várias conotações, ou seja, 'estudo', 'instrução' 'conhecimento', 'sabedoria'.

[53] Não consegui identificar os dois últimos como autores de 'profecias', pois Áquila, foi tradutor e autor de uma versão da Septuaginta e Festo (Festonis) foi procurador romano na Judeia. Na passagem do Opus maius, pars IV, p.269, o nome Festonis aparece como Sestonis e é acrescido o nome *de Joachim* (g.n.) [certamente Joaquim de Fiore]: "... sed scio quod si ecclesia vellet revolvere textum sacrum et prohetias sacras, atque prophetias Sibyllae, et Merlini et Aquilae, et Sestonis, Joachim et multorum aliorum, insuper historias et libros philosophorum, atque juberet considerari vias astronomiae ,inveniretur sufficiens suspicio vel magis certitudo de tempore Antichristi."

> estimaram que nestes tempos chegariam os dias do Anticristo. Portanto é necessário que a maldade seja erradicada e apareçam os eleitos de Deus, ou virá um papa muito abençoado, que removerá todas as corrupções do estudo, da Igreja e do restante, e o mundo será renovado e a plenitude das nações se revelará e o resto de Israel[54] se converterá a fé [cristã]". [55]

A seguir ele enfatizará:

> "Mas agora a maldade dos homens está completa, é necessário que a Igreja seja purificada por excelente Papa e por excelente príncipe, como se o gládio material estivesse unido ao gládio espiritual; ou pelo Anticristo, ou por alguma tribulação pela discórdia dos príncipes cristãos, ou pelos Tártaros e sarracenos e outros reis do Oriente, tal como anunciam diversas Escrituras e várias profecias. Pois não há dúvida entre os sábios de que a Igreja deve ser purificada rapidamente, seja no primeiro, seja no segundo ou no terceiro modo, existindo várias opiniões e nem um definido grau de certeza. Há uma grande preocupação sobre essas coisas e das várias proposições se pode deduzir o que é verdadeiro, ou pelo menos o que parece ser verossímil."[56]

A leitura atenta dessas passagens no *Compendium Studii Philosophiae* nas quais Bacon se ateve a assinalar e criticar os males presentes na sociedade cristã de seu tempo nos revela claros indícios de sua identificação com concepções escatológicas-apocalípticas fundamentadas em profecias correntes em textos da literatura medieval.[57] Nas passagens acima mencionadas Bacon se refere a um 'beatissimus' Papa como a

[54] Bacon usa a expressão 'reliquae Israel', correspondendo a expressão bíblica 'sheerit', 'remanescentes' [de algum um evento dramático ou exílio].

[55] "et ideo cum tantam corruptionem vitae videmus ubique, et máxime in clericalis, necesse est quod eorum studium sit corruptum.Quod considerantis multi sapientes et revolventes divinam sapientiam,et scientias sanctorum, et veritates historiarum, et prophetias non solum sacras sed salubres, ut Sybillarum , Merlini, Aquilae, Festonis, et multorum aliorum sapientum, aestimabant quod his temporibus instarent dies Antichristi. Quare necesse est ut exstirpetur malitia, et appareant electi Dei; aut praevenit unus beatissimus papa qui omnes corruptiones tollet de studio, et ecclesia, et caeteris, et renovetur mundus, et intret plenitudo gentium, et reliquae Israel ad fidem convertantur. [Rom. XI:25]" *Compendium Studii Philosophiae*, cap. I, p. 402.

[56] "Sed nunc quia completa est malitia hominum, oportet quod per optimum Papam, et per optimum principem, tanquam gladio materiali conjuncto gladio spirituali purgetur ecclesia; aut quod per Antichristum, vel per aliquam tribulationem, ut per discordiam principum Christianorum, seu Tartaros et Saracenos, et caeteros reges Orientis, secundum quod diverse Scripturae sonant, et variae profhetiae. Non enim est dubitatio aliqua apud sapientes, quin purganda sit cito ecclesia; sed an primo modo, an secundo vel tertio , opiniones variae sunt; nec est usquequaque certitudinaliter diffinitum. De his vero magna est consideratio , ut sententiis variis deductis videatur quid verum sit, aut saltem quod verisimilius videatur." *Compendium Studii Philosophiae*, cap. I, pp. 403-404.

[57] Dentre eles o "De Oneribus Prophetarum" e o "Expositio Abbatis Joachim super Sybillis et Merlino', "Vaticinium Sibillae Erithreae", "De oneribus prophetarum", entre outros erroneamente atribuídos a Joaquim de Fiore (1135-1202) e que Bacon os teria lido uma vez que parece referir-se a eles na citada passagem do CompendiumStudii Philosophiae (nota 53).

figura que atenderá a expectativa da visão de um futuro renovador não somente da cristandade porém de toda a humanidade. Podemos aventar que Bacon depositava esperanças de que esse Papa seria Clemente IV (1265-1268) ou, futuramente em algum sucessor. A visão de um 'pastor angelicus' está associada a interpretação e concepção histórica que se encontra na obra de Joaquim de Fiore, também aceita por frades vinculados aos Espirituais franciscanos adeptos do joaquimismo.[58] Sabemos que a indicação de Celestino V, em seu curto papado (agosto a dezembro de 1294) correspondeu a expectativa existente de se eleger um 'pastor angelicus'.[59] Bacon, assim como outros pensadores de seu tempo , foi herdeiro da tradição escatológica-apocalíptica na qual dar-se-ia o confronto final entre as forças do bem e o mal , e na vinda do Anticristo, que vencido, inaugurará um novo tempo.[60]

Bacon viveu em um período no qual a Ordem Franciscana se defrontara com a influência do pensamento joaquimita existente em certo grupo de frades vinculados aos Espirituais franciscanos. A obra do frade Gerardo da Borgo San Donnino, Introductorium in Evangelium Aeternum, publicada cerca de 1250 em Paris, contribuiu para aumentar a turbulência que começara a se manifestar na Ordem franciscana.[61] Sua obra provocara forte reação de Roma e foi declarada herética e destruída sendo seu autor, em 1263, condenado a prisão perpetua. Nesse mesmo tempo aparecerá cerca 1254-1255 o livro de Guilherme de Saint-Amour, "Liber de Anticristo" que apesar de se opor as doutrinas de Joaquim de Fiore, acabou incorporando em parte sua exegese. Também é desse tempo a obra do notável pensador Espiritual franciscano Pedro de João Olivi, "Lectura super Apocalypsim".[62] Certamente Bacon estava ao par desses dramáticos acontecimentos e

---

[58] Obra fundamental sobre Joaquim de Fiore é o estudo de REEVES, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages, A Study in Joachimism*. Oxford: At the Clarendon Press, 1969, em especial parte IV, Angelic Pope and *Renovatio Mundi*, pp. 395-508; também POTESTÀ, Gian Luca. *Il Tempo dell'Apocalisse, Vita di Gioacchino da Fiore*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004; MCGINN, Bernard. *Visions of the End, Apocaliptic traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1998, pp. 186-195.

[59] Ver ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei. Il papa eremita tra storia e legenda. In *Una memoria controversa.Celestino V e le suei fonti*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 233-292.

[60] Ver EMMERSON, Richard Kenneth. *Antichrist in the Middle Ages, A study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*. Manchester: Manchester University Press, 1981, cap. 2: Exegetical Interpretations of Antichrist, pp. 34-73; sobre as fontes antigas, Cristian Badilita, L'Antichrist, Paris, Éditions J.-P. Migne, 2011 e a importante coletânea, EMMERSON, Richard K. and MCGINN, Bernard. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1992.

[61] Sobre isso ver FALBEL, Nachman. The Spiritual Franciscans. Perspectiva, S.P.- ed. Martine Malinski. Triartis, Paris, 2011, cap. IV, pp. 105-133.

[62] MANSELLI, Raoul. *La "Lectura super Apocalypsim »de Pietro Giovanni Olivi: ricerche sull'escatologismo mediovale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1955.

mais ainda das resoluções tomadas pela Ordem em 1260, decorrentes da publicação do Evangelium Aeternum, que nenhum franciscano poderia publicar qualquer coisa sem a permissão da Ordem. [63]

Enquanto Clemente IV vivia Bacon teve no Papa um escudo protetor, mas a morte do pontífice em 1268 o deixou à mercê de seus inimigos em um período de magnifico florescimento filosófico e intelectual no qual ao mesmo tempo era portadora de concepções consideradas heréticas pelas autoridades eclesiásticas. É nesse período de tempo que se dá a penetração do aristotelismo árabe ou averroismo e mostrando sinais de estar presente no pensamento de certos filósofos, para maior preocupação das autoridades eclesiásticas em relação aos magistri na Universidade de Paris.[64] Um ano após , no auge da crise universitária entre 1270 e 1277, em Paris, que culminou nas 219 condenações do bispo Estevão Tempier, [65] Roger Bacon teria sido preso em 1278 durante o generalato de Jerome de Ascoli,[66] permanecendo recluso durante catorze anos, provavelmente sendo liberado dois anos antes de vir a falecer.

Muito se especulou sobre as razões da prisão de Roger Bacon entre elas a que teria sido acusado de heresia devido a sua concepção sobre a influência dos astros nos acontecimentos humanos, o que, como bem observa Lynn Thorndike, não seria um motivo para ser condenado a prisão, uma vez que jamais negou e expressou em seus escritos a sua crença teológica no livre arbítrio e sua fidelidade a Igreja. Portanto não seria

---

[63] Ver BIHL, Michael. *Constitutiones generales Ordinis Minorum editae et confirmatae in Capitulo generali apud Narbonam A.D. 1260, decima iunii, tempore Bonaventurae*, Archivum Franciscanum Historicum, 34, 1941, pp. 37-94.

[64] Sobre o averroismo ainda são indispensáveis as obras de RENAN, Ernest. *Averroès et l'averroïsme*, pref.Alain de Libera, Maisonneuve & Larose reed. 2002; MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1908-1911, 2 vols.; e mais recentemente LIBERA, Alain de Averroès *et l'averroïsme*. Paris: PUF, coll. "Que sais-je?, 1991, entre outros.

[65] Muito se escreveu sobre as condenações de 1270 e 1277. Uma síntese esclarecedora sobre o tema é o artigo de WIPPEL, John F. (1977). "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris". *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7, pp. 169-201; HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain, 1977; ver a lúcida síntese de THIJSSEN, Hans, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Condemnation of 1277", (disponível na Internet, 2018).

[66] O seu meticuloso biografo, CHARLES, Émile, op. cit., p.37, descreve o ministro geral da Ordem, Jerônimo de Ascoli, como "caractère tyrannique et porté à la rigueur par goût plus encore que par politique." Veio a Paris, indicado para uma missão diplomática como mediador entre Espanha e França, e em um Capítulo geral da Ordem realizado em 1278, fez comparecer "Frère Pierre-Jean d'Olive, suspecté de partager les erreurs de Jean de Parme et de l'abbé Joachim, et de cette doctrine de l'Évangile éternel...Il fut condanné. Aprés lui, on jugea um autre Frère, aussi prévenu de nouveautés suspectes. C'était R.Bacon , « Anglais, maitre en theologie ». Jérôme fit défense à l'Ordre d'embrasser ses doctrines, et jeta l'auteur en prison. »

a razão para considerar suas "inovações suspeitas" de serem perigosas.[67] G. Delorme, [68] e outros historiadores, observam que a única fonte que faz referência a prisão de Bacon é a "Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum", escrita ao redor de 1370, atribuída atualmente a Arnaldo de Sarrant.[69] Desse modo a certeza sobre o motivo da prisão de Bacon permanece uma questão não resolvida entre os estudiosos de sua vida. P. Mandonnet, em um artigo publicado em 1910 no qual procura comprovar que a obra Speculum Astronomiae, amplamente difundida a partir do século XIII e atualmente atribuída maiormente por estudiosos a Alberto, o Grande, seria de autoria de Roger Bacon.[70] O desconhecido autor do Speculum, procura argumentar em favor da astrologia por ser um conhecimento que não se antepõe a fé cristã. Mandonnet associa o tom moderado do texto como uma justificativa de seu autor no contexto das condenações de Estevão Tempier dos anos 1270 e 1277,[71] o que não impediu que Bacon fosse atingido e condenado a prisão.[72] No entanto a leitura do Opus maius seção intitulada 'Judicia astronomiae', após a seção anterior sobre geografia,[73] Bacon discorre sobre 'matemática'[74] como o fundamento das ciências e associada a astronomia e astrologia, sendo a primeira 'teórica' e a segunda 'prática' e esta última se ocupa do conhecimento e influência dos astros na história e na vida dos homens, observando que "veri mathematici et astronomi seu astrologi, qui philosophi sunt, non ponunt necessitatem et

---

[67] THORNDIKE, Lynn. *The True Roger Bacon I*, p. 245.
[68] Op.cit, col. 10.
[69] Analecta Franciscana, tomo III, Quaracchi, 1897, p. 360: "Hic generalis frater Hieronymus de multorum fratrum consilio condemnavit et reprobavit doctrinam Frater Rogerii Bachonis Anglici, sacrae theologiae magistri, continent aliquas novitates suspectas, propter quas idem Rogerius carceri condemnatus, praecipiendo omnibus fratribus ut nullus illam teneret, sed ipsam vitaret, ut per Ordinem reprobatum. Super hoc etiam scripsit Domino Papae Nicaolao praefato, ut per eius auctoritatem doctrina illa periculosa totaliter sopiretur."
[70] MANDONNET, P. (1910). Roger Bacon et le 'Speculum astronomiae (1277). *Revue néoscolastique de philosophie*, 17, n. 67, pp. 313-335. Ver WEILL-PAROT, Nicolas. *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et `a la Renaissance: Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-Xve siècle).* Paris: Honoré Champion Éditeur, 2002; v. a resenha de Paola Zambelli, Renaissance Quarterly, vol. 56, n. 4, 2003, pp. 1277-1279.
[71] Ver *Chartularium universitatis parisiensis*, ed. DENIFLE, H. Paris: 1899, vol. I, pp. 486-487; 577-589.
[72] MANDONNET, P., op. cit., p. 334: "Ce que nous en avons dit, au cours de cette brève étude, suffit au moins à nous le faire pressentir. La composition du Speculum astronomie pour justifier ses vues et les défendre en face d'une condamnation solenelle de l'évêque de Paris, ne faiset qu'aggraver sa situation. Le ministre général des Mineurs , Jérôme d'Ascoli, après avoir pris conseil d'un grand nombre de ses religieux, condamna et réprouva la doctrine de Roger Bacon."
[73] pp. 238-269.
[74] Entendida como uma ciência abrangente e subjacente em outras "ciências" acentua: "Theologi igitur multa invenerunt a sanctis effusa contra mathematicos, et aliqui eorum propter ignorantiam mathematicae verae et mathematicae falsae nesciunt distinguere veram a falsa..." Opus maius, pars IV, p.239. Sobre a introdução do método matemático nas ciências naturais como inovação de Bacon ver THORNDIKE, Lynn. (1916). The True Roger Bacon, II. *The American Historical Review*, vol.21, n. 3, pp. 468-480.

infallibile judicium in rebus contingentibus de futuro", ou seja sem excluir o livre-arbitrio.[75] Bridges , na Introdução ao Opus maius na qual discorre sobre a vida de Bacon, ao se referir ao Compendium Studii Philosophiae escreve: "In this treatise Bacon plunged into stronger invective against the intelectual and moral vices of his time than he had ever used before..." lembrando a corrupção moral da Igreja na corte de Roma , as querelas de clérigos em Paris e Oxford etc, e em continuação acrescenta "Perhaps even these denunciations roused less antagonism than the sweeping attacks on the scholastic pedantry of his contemporaries, their false conceit of wisdom , and their preference of metaphysical subtleties and verbal strifes to the pursuit of real knowledge."[76] Bridges deduzirá que a prisão de Bacon se deveu a acerba e amplitude crítica de nosso filósofo, que atingira instituições e pessoas, o que foi suficiente para acumular a tempestade que se desencadeou em 1277, quando Jeronimo de Ascoli já havia sucedido a Bonaventura como ministro geral da Ordem.[77]

Quanto a astrologia o editor do Opus maius ,no final da parte intitulada 'Judicia astronomiae' dirá que " frequentemente é observado que Roger Bacon, teve o apoio de Alberto, o Grande, Tomás de Aquino , dos melhores pensadores de seu tempo, em suas convicções sobre a verdade da astrologia[que também a aceitaram].[78] Ao crente de um limitado e esférico universo com um centro terrestre , nada poderia ser mais valido como uma aceitável hipótese para explicar as mudanças físicas na superfície terrestre associadas as alterações e as direções nas quais os planetas são vistos que em consequência corresponderiam a alterações das coisas terrestres...Eventos humanos e terrestres como se mostram complicados , são vistos paralelamente com igual complexidade no movimento das forças celestiais . Em suma podemos dizer que uma reprovação a Bacon e seus contemporâneos por crerem na astrologia seria no século XIII sinal de debilidade intelectual. "[79]

---

[75] Opus maius, pars IV, p.246.
[76] Opus maius, Introduction, p.XXX.
[77] "The storm of indignation had long been gathering and in 1277 it broke. In that year Jerome d'Ascoli, who four years before had succeeded Bonaventura as General of the Franciscan Order, held a chapter in Paris. Bacon was summoned on account of 'certain suspected novelties. He was condemned, and trown into prison." Opus maius, Introduction, p.XXXI.
[78] HENDRIX, Scott E. (2018). Albert the great, the Speculum Astronomiae, and Astrology. *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 15, pp. 155-195; ZAMBELLI, Paola. *The Speculum Astronomiae and Its Enigma, Astrology, Theology, and science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Boston: Studies in Philosophy and Hystory of Science - Dordrecht: Kluwer, 1992, em especial, pp.3-42.
[79] Opus maius , p.269, nota 1.

Contudo as incertezas e a diversidade de interpretações no tocante aos motivos de sua condenação continuam a desafiar os estudiosos até nossos dias.

Durante muito tempo a obra de Roger Bacon caiu no esquecimento até ser resgatada e publicada a partir do século XVIII e nos surpreender ao revelar a grandiosidade multifacética de um autêntico livre-pensador do século XIII.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

PINTO, Renato. SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.). *Violência no Mundo Antigo*: materialidades, discursos e imaginários. Recife: Ed. UFPE, 2024. 435 p. (Série Ars Historica)

RESENHA DE LIVRO

Fernando Mattiolli Vieira[1]
Universidade de Pernambuco (UPE)

Os estudos sobre violência na Antiguidade tiveram um acréscimo historiográfico importante ao final do ano de 2024, com a publicação do livro *Violência no Mundo Antigo: materialidades, discursos e imaginários*, organizado por Renato Pinto (UFPE) e Maria Aparecida de Oliveira Silva (FSB-SP). O livro é da série *Ars Histórica*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Essa obra deve ser considerada objeto de resenha não apenas para promoção e/ou crítica, mas principalmente por constituir uma contribuição historiográfica precisa sobre o tema da violência na Antiguidade produzida por autores brasileiros – levando em conta o baixo número de publicações nas últimas décadas. Por sua vez, informo ao leitor que não é tarefa simples conceber uma crítica para um livro organizado, de 435 páginas, dividido em 16 capítulos de autores diferentes, cada qual com assuntos, contextos históricos e objetivos distintos, e que possui como único delimitador em comum o tema da violência no Mundo Antigo. Por isso, recorro aqui a conclusões mais genéricas.

A violência, em suas mais diversas formas, é um objeto apreciado principalmente por profissionais de áreas que têm o tempo presente como contexto principal, onde procuram compreender os conflitos, as causas geradoras da violência e seus gradientes, a elaborarem políticas de não violência etc. Com a Sociologia e a Antropologia vemos o interesse na criminalidade, na violência urbana e do campo, nas periferias e prisões

[1] Professor de História Antiga da Universidade de Pernambuco (UPE), *campus* Petrolina. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-5308-1471

(Sérgio Adorno, José de Souza Martins, Roberto Kant, Alba Zaluar). Com a Psicologia e a Psicanálise compreendemos a violência doméstica, de gênero, étnica, o *stalking* (Vera Lúcia Besset). Na Educação, a preocupação é voltada para a violência no âmbito escolar, nos processos civilizadores e nas políticas de Estado (José Vicente Tavares). Há estudos importantes realizados no Brasil nas áreas da Filosofia (Marcelo Perine), Economia (Daniel Cerqueira) e do Direito (Salah Khaled Júnior). Por sua vez, os objetos não estão delimitados às compartimentações disciplinares e são analisados por perspectivas interdisciplinares em acordo com as multifaces da violência. É comum para essas áreas que pesquisas sejam geradoras de propostas políticas alinhadas aos Direitos Humanos.

Na História, os estudos sobre violência são mais comuns para os recortes tradicionais menos recuados no tempo – uma pesquisa básica com os filtros do lattes e/ou um levantamento bibliográfico basta para comprovar. Isso pode estar vinculado à maior oferta documental e à aparente proximidade com objetos mais contemporâneos (com feridas abertas que não cicatrizaram na Contemporaneidade), mas também está alinhado com o quadro da formação profissional de historiadores no país com um número menor de antiquistas que de especialistas de outras áreas da História. Tais considerações mostram o contexto historiográfico em que o livro *Violência no mundo antigo* está inserido e justificam seu valor. Adentremos aos seus conteúdos.

O livro possui 16 capítulos divididos em quatro partes: (I) "Lares violados: mulheres e crianças", (II) "Religiosidades e violências: ritos e magias", (III) "Práticas de violência: esporte, trabalhos forçados e repressão imperial" e (IV) "Poderes violentos: algumas teorias". Temas ligados ao *violent turn*, caracterizados sobretudo pela aproximação com os objetos da História Cultural, são contemplados (sobretudo) em capítulos como *Violências normativas: ser criança em Esparta, Violência e estupro nos estudos clássicos: Lucrécia, paixão e castidade, Violência contra mulheres no mundo romano: materialidade, imaginários e discursos, Violência doméstica no mundo romano: João Crisóstomo e a defesa em prol das mulheres casadas* e *Violência e esporte na Atenas clássica*.[2]

[2] Um trabalho precedente com essa orientação e que deve ser lembrado é *Sexo e Violência: realidades antigas e questões contemporâneas* (São Paulo: Annablume, 2011), organizado por José G. Grillo, Renata S. Garrafoni e Pedro Paulo A. Funari. A primeira parte do livro, "Mundo Antigo", possui capítulos que tratam do corpo, da homossexualidade, do mito e dos costumes como objetos para compreensão da violência.

Capítulos com objetos que podem ser considerados "tradicionais", que entrelaçam a violência com a política, com grupos privilegiados e o Estado, com as religiões, são contemplados principalmente nas partes II, III e IV, dos quais destaco *Violência, religião e poder: a destruição do Serapeum em Alexandria, Violência urbana e ordem pública na Antiguidade tardia: João Crisóstomo e a conversão de Antioquia numa hagia pólis, Violência imperial romana e identidade cristã: um exame da ekklesia de Filadélfia na Ásia Menor a partir do testemunho do apocalipse*. No entanto, o que pode ser considerado como "tradicional" refere-se aos objetos e não às abordagens. Alinham-se perfeitamente com novas perspectivas historiográficas dos estudos sobre *materialidades, discursos e imaginários*.

Diferentemente de assuntos estritamente acadêmicos, o tema violência desperta atenção não apenas do público especializado, mas também leigo. Se o interesse do historiador pela violência é por compreender como as relações de força moldaram o passado, o do leigo é por conviver com a violência – direta ou indiretamente – no âmbito doméstico, na comunidade, no campo, nas relações de trabalho e com o Estado, onde ao mesmo tempo procura se distanciar e interferir nela. Além dessa dimensão material da violência, os discursos e imaginários também interessam ao leigo por meio dos filmes de gladiadores, pelo tema da crucificação do profeta ensinado nas igrejas, pelos jogos olímpicos gregos mencionados nos programas esportivos da TV e no material didático das escolas. O livro *Violência no Mundo Antigo* tem potencial para contemplar esse público. Embora seus capítulos não abram mão de conceitos e metodologias, a escrita é clara, fluída e objetiva, com vocabulário pouco técnico e mais acessível. Esse potencial deveria ser mais bem explorado na divulgação.[3]

A atualidade do tema e do livro são inquestionáveis. A violência pode ser considerada um elemento estrutural nas sociedades contemporâneas e antigas, oferecendo espelhos contrapostos que possibilitam depreender seus limites na história. Os organizadores desse projeto – como a maior parte dos autores que escrevem sobre violência – apontam o cenário violento o qual vivenciamos para justificar os estudos sobre

[3] Ao término da escrita desta resenha, em fins de agosto de 2025, pude encontrar a divulgação do livro pelo site e Instagram da editora da UFPE e pela página do Facebook do Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade (UFMS). Não houve um evento de lançamento do livro (ainda que virtual). Acredito que o projeto não tenha contemplado com estratégias de divulgação direcionadas nem para o público acadêmico nem para o público leigo.

a violência na Antiguidade (p. 12). Essa justificativa é obviamente legítima, mas o texto escrito deve estar alinhado com a atualidade da ciência História para poder conferir bons resultados. As páginas dessa obra mostram a utilização de conceitos, de metodologias e de abordagens interdisciplinares provenientes de autores clássicos como Durkheim, Elias, Bourdieu, Frazer, Evans-Pritchard, Foucault, Girard, e que foram desenvolvidos por uma centena de autores na historiografia em décadas recentes e utilizados pelos autores de *Violência no Mundo Antigo*.

É refletindo sobre a atualidade do tema que chego ao que considero como requisito necessário e não contemplado. O livro que tem por título *Violência no Mundo Antigo* poderia primar mais pela variedade de contextos antigos e oferecer mais do que apenas três capítulos claramente desvinculados de contextos greco-romanos (V, XIV e XVI). Esse "Mundo Antigo" apresentou-se como um contexto mais delimitado, que apresenta tipos de violência mais próximos da cultura ocidental (ou do interesse dela) e sobretudo vinculado a uma tradição curricular desde sempre presente no Brasil que privilegia a história europeia e os estudos clássicos.

Ciente de que a atualidade do tema reside no interesse contemporâneo, não posso deixar de relatar a ausência de um capítulo que considerasse a violência nos textos da tradição hebraica tão rememorados na política e nas igrejas atualmente. Mais de um ano antes do lançamento desse livro, em 7 de outubro de 2023, iniciou-se um conflito que dura até hoje (2025) e que tem dizimado uma população inteira por meio da violência extrema, legitimado por grupos brasileiros e do mundo através do expansionismo bélico hebreu presente na história bíblica. É também do Oriente Médio que são noticiados casos de violência política, religiosa, étnica, de gênero, como o da jovem Mahsa Amini morta pela polícia da moralidade no Irã (2023) por não usar o *hijab* e que desencadeou uma onda de protestos que foram reprimidos com mais mortes, ou o caos instalado na Síria depois da Primavera Árabe e que culminou com a derrubada de Bashar al-Assad e a consequente ameaça instaurada contra comunidades não muçulmanas (2024). Casos como esses reforçam uma concepção contemporânea difundida e equivocada de que aquela é uma "terra amaldiçoada/violenta", que conectam através dos discursos a Mesopotâmia antiga com as nações muçulmanas atuais. Há tantos outros contextos na África, na Ásia ou Américas que podem motivar estudos sobre a violência na Antiguidade.

Junto da crítica feita acima reforço que não contesto a qualidade e a importância de nenhum dos capítulos, mas afirmo que a pluralidade de experiências poderia mais bem se alinhar às perspectivas dos estudos de História Antiga atuais. Salvo esse apontamento, concluo que o conjunto da obra responde aos critérios básicos de um bom trabalho: os capítulos são bem escritos, os conceitos bem utilizados, as abordagens são modernas, todos os autores se utilizam de uma bibliografia bastante atualizada, com referenciais historiográficos importantes sobre diversas faces da violência – elementos que representam senão uma condução bastante cuidadosa do projeto por parte dos organizadores e que é muito difícil de alcançar em obras com tantos autores. Este projeto tornou-se, por fim, a mais extensa contribuição para os estudos sobre violência na Antiguidade já produzida no Brasil e creio que seu potencial poderá ser explorado por um longo tempo.[4]

O livro foi lançado em formato E-book e está disponível para download em https://editora.ufpe.br/books/catalog/book/968 (uma versão impressa seria muito bem-vinda!). Até o momento da publicação desta resenha, não pude encontrar alguma outra tratando dessa obra. Seria justo que o número de leitores desse livro fosse ampliado e resenhas melhores fossem publicadas.

[4] Para além do livro "Sexo e Violência: Realidades Antigas e Questões Contemporâneas" já mencionado na nota 1, há um número da revista do PPGH da UFRGS, de título Violência, Guerra e Migração no Mundo Antigo (v. 25, n. 47, Porto Alegre: PPGH, jul. 2018), organizado por Estefanía Bernabé-Sánchez, Katia Pozzer e Pedro Paulo Funari que merece ser consultado. Há mais uma pequena porção de artigos e capítulos sobre violência na Antiguidade oferecida por autores brasileiros e publicada fora de livros temáticos e dossiês, cada qual com sua importância.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Reconquista: entre a negação, exaltação e neutralidade

PORRINAS, David (ed.). **¡Reconquista! ¿Reconquista? ~~Reconquista~~.** Madrid: Desperta Ferro, 2024.

RESENHA DE LIVRO.

Ms. Éderson José de Vasconcelos[1]

O livro ¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista., organizado por David Porrinas e publicado em 2024, apresenta diferentes interpretações do conceito de Reconquista Ibérica elaboradas por diversos medievalistas. A obra aborda três perspectivas centrais de análise: 1 - Autores que utilizam o conceito e concordam com ele; 2- Historiadores que empregam o conceito, mas apresentam ressalvas, pois este serviu como discurso identitário durante a ditadura de Francisco Franco, na Espanha; 3- Medievalistas contrários à utilização do termo, argumentando que ele não aparece nas fontes medievais e que se trata de uma ferramenta do discurso nacionalista do franquismo.

Tradicionalmente, denomina-se Reconquista o período que se estende do século VIII — com a entrada dos muçulmanos na Península Ibérica — até o século XV, quando, em 1492, os cristãos conquistaram Granada, o último reino islâmico. Atualmente, essa definição tradicional de Reconquista passa por um processo de revisão. Historiadores espanhóis, brasileiros e de outras nacionalidades buscam compreender o conceito a partir de distintas correntes historiográficas, como a positivista, a marxista, a dos Annales, entre outras.

[1] Bolsista CAPES. Sob a orientação da medievalista Dra. Aline Dias da Silveira. Doutorando em História Global pela Universidade Federal de Santa Cantarina (UFSC), Membro do grupo de pesquisa Meridianum (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais) e Ihsan (Islã: História e Sociedade em Análise – UFRJ). Doutorado Sanduíche na Universidade Autônoma de Madrid (UÁM) sob orientação do Professor Dr. José Santiago Palacios Ontalva. É membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais (Abrem). Licenciado e Mestrado em História pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG). E-mail de contato: ederson_vasconcelos@hotmail.com.

A obra analisa o conceito desde a Idade Média até os debates historiográficos contemporâneos. Assim, por meio dessa coletânea, é possível compreender as diferentes interpretações historiográficas sobre o tema. Trata-se, portanto, de uma obra fundamental para o entendimento do conceito, ao explorar tanto as fontes peninsulares e extra ibéricas quanto as diversas correntes interpretativas da historiografia. Como esta é uma resenha crítica de uma coletânea de artigos, não apresentaremos individualmente os autores que compõem a obra.

Nos dois primeiros capítulos — "*Reconquista y restitutio: La noción en su contexto histórico medieval*", de Carlos de Ayala (Universidad Autónoma de Madrid), e "¡*Que Dios la haga volver al islam! La idea de Reconquista de al-Ándalus* (ss. XI-XIII)", de Javier Albarrán (Universidad Autónoma de Madrid) — os autores buscam compreender o significado da Reconquista a partir das fontes medievais.

Carlos de Ayala apresenta sua interpretação com base em fontes castelhanas do século X, bem como em documentos de Navarra, do Império Carolíngio e de Roma, após a convocação das Cruzadas. O medievalista entende a ideia de um desenvolvimento neogótico, que visava à recuperação do território visigodo após o século X.

Contrapondo-se a essa interpretação de matriz latina, Javier Albarrán busca compreender o fenômeno pela perspectiva islâmica, tendo como escopo de análise a consolidação do conceito de *Jihad*. O autor demonstra como essa noção passou a ser utilizada no discurso da "reconquista muçulmana" promovida pelos reinos do norte da África — almorávidas e almôadas — entre os séculos XI e XIII, que tinham como objetivo a recuperação de Al-Andalus.

A partir das interpretações de Carlos de Ayala e Javier Albarrán, percebemos a multiplicidade de entendimentos medievais sobre os processos de expansão dos reinos cristãos e muçulmanos. Assim, podemos identificar distintas compreensões do conceito de Reconquista nas fontes medievais e nas abordagens analíticas dos próprios medievalistas.

No terceiro capítulo da obra, "*La Reconquista: Génesis y trayectoria de un concepto historiográfico*", Martín Federico Ríos Saloma (Universidad Nacional Autónoma de México) busca compreender as origens historiográficas do conceito,

demonstrando o seu primeiro uso durante o período moderno, no contexto da colonização espanhola na América. Posteriormente, o autor analisa como o termo foi apropriado e serviu como alicerce legitimador da ditadura de Francisco Franco (1939–1975). Em outras palavras, Ríos Saloma procura demonstrar como o conceito historiográfico de Reconquista atuou como ferramenta de legitimação colonial.

Essa mesma problemática é retomada no quarto capítulo, "*Un balance problemático. Inconvenientes y ventajas historiográficas de un término operativo*", de Francisco García Fitz (Universidad de Extremadura). Nesse trabalho, García Fitz inicia seu texto discutindo o uso político do conceito de Reconquista, evidenciando as diferentes interpretações historiográficas e a forma como o termo se enraizou na historiografia ibérica. Na segunda parte, o autor apresenta como o contexto histórico influenciou sua consolidação, abordando também os debates historiográficos que tangenciam essa temática.

No quinto capítulo, "*En defensa de la Reconquista",* de Armando Besga Marroquín (Universidad de Deusto), o autor procura defender o uso do conceito, contrapondo-se aos estudos que rejeitam essa nomenclatura. Em um texto bem estruturado, Besga Marroquín sustenta que foi por meio do processo expansionista cristão durante o medievo que se consolidou a identidade nacional espanhola. Outro ponto de destaque em sua argumentação é a ênfase na não neutralidade da historiografia, pois, segundo ele, os conceitos históricos são sempre influenciados pelas diferentes correntes historiográficas e pelos contextos históricos nos quais são produzidos.

No sexto capítulo, "*Falsos debates acerca de la Reconquista. Término, concepto, categoría historiográfica*", Ana Isabel Carrasco Manchado (Universidad Complutense de Madrid) busca compreender como a noção de Reconquista pode ser analisada pela historiografia enquanto termo, conceito e categoria historiográfica. Para a autora: "*La noción de Reconquista. Este cuestionamiento se produjo ya entre finales del siglo XIX e inicios del XX. El 'debate' que, en la actualidad, parece volver con especial vehemencia a propósito del cuestionamiento del empleo que hay que hacer del concepto de Reconquista*." (CARRASCO MANCHADO, 2024, p. 146–147)

Com base nas palavras de Carrasco Manchado, observa-se que a medievalista entende o conceito como uma fabricação historiográfica, ausente nas fontes medievais.

Em outras palavras, a autora preocupa-se em analisar como a historiografia dos séculos XIX e XX compreendeu o conceito, bem como as influências históricas que incidiram sobre sua formulação.

Por fim, no sétimo capítulo, "*Usos políticos del concepto de Reconquista*", Alejandro García Sanjuán (Universidad de Huelva) — um dos principais estudiosos contemporâneos que rejeitam a utilização do conceito — busca evidenciar a importância dos muçulmanos na história ibérica e denunciar o uso político do termo, tanto durante o período franquista quanto na contemporaneidade, especialmente por parte do partido espanhol de extrema-direita Vox[2].

García Sanjuán destaca que é fundamental debater esse conceito, pois: "*No se trata solo de proteger el conocimiento histórico de todo tipo de manipulaciones, distorsiones y tergiversaciones, sino de prestigiar la propia labor historiográfica dotándola de una dimensión social que la convierta en un servicio público de utilidad para las ciudadanías*." (GARCÍA SANJUÁN, 2024, p. 191) O medievalista chama a atenção para o uso do conceito de Reconquista como uma ferramenta política que expressa um discurso islamofóbico, heteronormativo, católico e branco. Ou seja, García Sanjuán busca nos alertar para os problemas decorrentes da utilização do conceito de

[2] Quanto de *antiestablishment* há nos membros do partido político espanhol chamado Vox? Entre seus líderes e deputados no parlamento, encontramos empresários e financistas, aristocratas, profissionais altamente qualificados, um general de brigado aposentado que fez carreira em missões internacionais de "paz", políticos que durante 34 anos foram membros do parlamento pelo partido conservador, prefeitos franquistas e simpatizantes da Falange Espanhola, o partido fascista fundado em 1933 que durante quatro décadas atuou como o único partido do Estado. Sua mais recente adição é um professor de direito constitucional condenado pelos tribunais por violência contra sua esposa. Os encontramos bradando slogans *antiestablishment* como se fossem arremedos de *skinheads* de rua. Eles fazem o barulho que atrai os setores populares desencantados, os mesmos onde procuram apoio. Eles quebram moldes da mesma forma em que seus ancestrais ideológicos da década de 1930 quebraram cabeças. O Vox é o partido da extrema-direita espanhola. A direita que "não sente complexo" em se reconhecer em expressões radicais. Iniciou suas atividades em 2014 e mal recebeu 0,20% dos votos válidos nas eleições gerais de 2016. Já em 2019, recebeu mais de 15% dos votos, tornando-se o terceiro partido mais votado, com 52 deputados em um parlamento nacional de 350 assentos. Os resultados das eleições parlamentares regionais foram mais modestos, mas seu apoio tem sido indispensável para sustentar os governos do Partido Popular (PP), a direita conservadora tradicional. O PP está aberto a colaborar com o Vox em 2023 para governar os conselhos municipais nas grandes cidades, formar governos nas comunidades autônomas e tentar a presidência — as três eleições a serem realizadas este ano. Informações retirada do site: https://revistarosa.com/7/um-espectro-sombrio

Reconquista e para o modo como essa leitura historiográfica está associada a generalizações e preconceitos.

No último capítulo da obra, intitulado "*La Reconquista en la cultura popular*", Francisco José Moreno Martín (Universidad Complutense de Madrid) analisa como, durante a ditadura de Francisco Franco, foi construída uma narrativa sobre a Reconquista Ibérica, na qual a guerra medieval passou a ser associada à cultura popular espanhola. Para a consolidação dessa mentalidade, Moreno Martín destaca a produção de patrimônios históricos, como estátuas e quadros que exaltam heróis ibéricos — entre eles, El Cid e Pelayo. Dessa forma, o autor defende que, por meio da criação dessas representações, o movimento franquista incorporou essa mentalidade à sociedade espanhola.

A partir dos artigos reunidos na obra, é possível desenvolver uma visão holística sobre o conceito de Reconquista, uma vez que o livro o aborda desde a Idade Média até os debates historiográficos contemporâneos. Assim, a coletânea permite compreender as diversas interpretações historiográficas sobre o tema, configurando-se como uma leitura fundamental para o entendimento desse conceito.