REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Editorial – To the readers of this volume.

Michael Maas

Nicola Di Cosmo

It is a pleasure to see that Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity. Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750 (2018), now translated as Impérios e Trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática (2023), has found a place in Brazilian scholarship and has helped set the stage for this special issue of *Diálogos Mediterrânicos*.[i]

The editors and contributors to "Between the Mediterranean and Eurasia: Connectivity and Transformations in Late Antiquity and the Middle Ages" have responded to the challenge that we posed for finding coherence over time within a huge geographical space "…not in terms of a single grand and all-encompassing narrative, but rather at a more granular and local level of the diverse places, cultures, societies, and empires whose piecemeal interaction led to large-scale, permanent change…".[ii] In other words, we sought to "offer unity in what had previously been seen as fragmentary and disassociated. This is quite far from saying that Eurasian Late Antiquity possessed a common, homogeneous culture or that its history can be told as one smoothly unrolling ribbon of causes and effects."[iii] As Averil Cameron noted in the book's epilogue, "Overall, this is a de-centered history, with multiple connections and multiple influences. It pulls us away from Eurocentric and triumphalist narratives. Teleology cannot be part of it." [iv] Nor were we writing global history. She pointed out, "In contrast, the present volume places its focus on local, fluid, and shifting connections with the period of Late Antiquity itself". [v]

The essays presented below extend the period of coverage beyond Late Antiquity through the Middle Ages, but the quest for interconnections of all sorts is no less evident and important. The varied papers gathered here within the broad Eurasian frame illuminate networks of language, trade, and power relations across vast regions as well as intersecting religious controversies and debates regarding the apocalypse and attitudes about historical writing. Texts in numerous languages are explored. Each author offers a

case study that stands alone, but each also helps delineate the manifold complexities of the Eurasian map as the tides of history swept across it.

We congratulate editors Renan Frighetto and Murilo Moreira de Souza and the contributors for assembling this rich and thoughtful volume that illustrates the importance of Eurasian perspectives in such an engaging fashion.

Sincerely,

Michael Maas (Houston, TX)

Nicola Di Cosmo (Princeton, NJ)

July 9, 2026

---

[i] Nicola Di Cosmo and Michael Maas, eds., Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity: Rome, China, Iran and the Steppe, ca. 250-750. (Cambridge University Press, 2018); Impérios e Trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática. Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250-750, translated by Felipe Vale da Silva (Editora Unicamp, 2023)

[ii] ibid, p. 2.

[iii] ibid, p. 15.

[iv] Averil Cameron, "Epilogue," in Nicola Di Cosmo and Michael Maas, eds., Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity: Rome, China, Iran and the Steppe, ca. 250-750. (Cambridge University Press, 2018), p. 426.

[v] Cameron, ibid, p. 427.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

De Jérusalem à Cimitile : Paulin de Nole et l'invention de la vraie croix.

From Jerusalem to Cimitile: Paulinus Nolanus and the *inventio* of the true cross.

Maria Carolina Campone[1]

Resumo: A Epístola 31 de Paulino de Nola destaca os laços estreitos do autor com as regiões siro-palestina e oriental. Constitui um documento importante para a reconstrução da teologia cristocêntrica do autor. A comparação com outras versões da *inventio* de verdadeira cruz demonstra a desejada substituição de Constantino por sua mãe, em consonância com a atitude de Jerônimo, mas também a firme vontade de fazer de Cimitile uma nova Jerusalém.

Abstract: The Epistle 31 of Paulinus of Nolan highlights the author's close ties to the Syro-Palestinian and Eastern regions. It constitutes an important document for reconstructing the author's Christocentric theology. A comparison with other versions of the invention of the True Cross demonstrates the desire to replace Constantine with his mother, in harmony with Jerome's attitude, but also the desire to transform the Cemetery into a new Jerusalem.

Palavras-chave: *inventio*, Paulinus Nolanus, cristologia.
Keywords: *inventio*, Paulinus Nolanus, christology

L'Épître 31 de Paulin de Nole constitue, au sein du corpus de Nole, un exemple intéressant des relations que l'ascète a tissées avec des représentants des Églises méditerranéennes. Elle doit être analysée avec soin à la lumière des liens qu'elle révèle avec des traditions diverses, voire opposées.

Adressée à Sulpice Sévère et écrite en 403[2], peu avant la consécration de la nouvelle basilique, elle complète le portrait de Mélanie l'Ancienne présenté dans l'Épître 29, puisque la matrone est aussi la protagoniste de ce récit.

L'ascète aquitain, à qui sont adressées plusieurs lettres de la collection paulinienne, avait demandé à son ami des reliques pour les placer au centre de

[1] Scuola Militare "Nunziatella".
[2] CURTI, Carmelo. "L'inventio crucis nell'epistola 31 di Paolino di Nola", in LUONGO, Gennaro (ed.). *Anchora vitae*. Atti del II Convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola. Marigliano: LER, 1998, pp. 177-188.

Primuliacum, qu'il faisait construire au même moment où Nole se consacrait à l'édification de sa basilique. Paulin, bien que dépourvu de reliques de saints, ayant reçu de Mélanie «partem particulae de ligno divinae crucis»[3], décide d'en envoyer un à Sulpice. Le présent est accompagné du récit de l'invention de la Croix du Christ, qui présente une version des événements différente, sur certains points essentiels, de celle d'autres récits similaires et constitue un témoignage important de la circulation des textes, des récits et des informations dans le bassin méditerranéen.

Il est significatif que Paulin précise que ce cadeau est une initiative de sa femme, Thérèse, qui l'envoie à Bassula, la belle-mère de Sulpice[4].

L'*inventio* de Paulin et la polémique anti-constantinienne

Le texte de Paulin mérite analyse pour son originalité. Le Nolan rappelle la politique religieuse essentiellement antijuive de l'empereur Hadrien en Palestine, en lui donnant une connotation anti-chrétienne. Ainsi, la fondation d'Aelia Capitolina est résumée dans de brèves notes qui, sans mentionner la colonie que l'empereur avait établie sur les ruines de Jérusalem, mentionnent plutôt l'emplacement d'une statue de Jupiter "*in loco passionis*"[5] et d'un temple d'Adonis à Bethléem, "*ut quasi radix et fundamentum ecclesiae tolleretur, si in his locis idola colerentur*"[6].

Face à une historiographie substantiellement pro-constantinienne, déjà établie à la fin du IVe siècle, Paulin commence par préciser que Constantin "*princeps esse principibus Christianis non magis sua quam matris Helenae fide meruit*"[7].

La brève mention de l'empereur mérite une étude plus approfondie, car elle témoigne de l'affinité de l'auteur avec une série de textes chronologiquement proches, datant de la fin du IVe siècle au début du Ve siècle, écrits par des auteurs nés après la mort de Constantin. Ces textes contiennent des informations d'un grand intérêt historique, même si elles n'ont pas été étudiées de manière exhaustive[8].

Paulin semble suivre la même voie que Jérôme, dont les références concises, à l'instar des dénonciations de Lucifer de Cagliari[9], contredisent l'hagiographie nicéenne

[3] Paul Nol. *ep*. 31, 1, 18-19 (PL 61, 325).
[4] Ivi, 1.
[5] Ivi, 3, 22.
[6] Ivi, 3, 24-26.
[7] Ivi, 4, 3-4.
[8] LETTIERI, Gaetano, "Costantino nella patristica latina tra IV e V secolo". In Melloni, Alberto (ed.*), Costantino I Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, II, Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2013, p. 164.
[9] Lucif. *reg. apost*. (PL XIII, 793-818).

opportuniste d'Athanase, d'Hilaire, d'Ambroise et d'Eusèbe. La démystification de l'empereur par Jérôme, fondée sur sa dénonciation des violentes dissensions ecclésiastiques et politiques, nées de la nécessité d'empêcher les empereurs de renouer avec l'arianisme, trouve un écho dans la brève mention de l'ascète de Nole. En effet, il prend ses distances avec Rufin, qui semble quant à lui obéir à un besoin, confirmé par des anecdotes, de subordination institutionnelle du pouvoir impérial à la médiation de l'Église[10]. L'interprétation que fait Rufin du fait embarrassant de la réhabilitation d'Arius, attribuée principalement à Constance (la nouvelle Ève), est intéressante. Cette erreur a été compensée par la célébration d'Hélène, sa mère divinement inspirée, appelée par Lui pour identifier la relique chrétienne la plus importante[11].

La centralité du rôle d'Hélène est réaffirmée, voire accentuée, dans l'épître de Nolan, où elle exerce un "*divino inspirata consilio*"[12] restaurant des lieux sacrés au culte chrétien et fondant de nouveaux lieux de culte:

> *Itaque prompto filii imperatoris adsensu mater Augusta patefactis ad opera sancta thesauris toto abusa fisco est, quantoque sumptu atque cultu regina poterat et religio suadebat, aedificatis basilicis contexit omnes et excoluit locos, in quibus salutaria nobis mysteria pietatis suae incarnationis et passionis et resurrectionis atque ascensionis sacramentis dominus redemptor impleverat*[13].

Paulinus fait également précéder l'invention d'une information concernant le lieu de l'Ascension :

> *Mirum vero inter haec, quod in basilica ascensionis locus ille tantum, de quo in nube susceptus ascendit (...) ita sacratus divinis vestigiis dicitur, ut numquam tegi marmore aut paviri receperit semper excussis solo respuente quae manus adornandi studio temptavit adponere. Itaque in toto basilicae spatio solus in sui cespitis specie virens permanet et inpressum divinorum pedum venerationem calcati deo pulveris perspicua simul et adtigua venerantibus harena conservat*[14].

Le culte des pas du Christ et le pèlerinage à l'Imbomon étaient particulièrement enracinés à Rome et en Palestine entre le IVe et le VIe siècle. Issu de l'assimilation culturelle de pratiques païennes préexistantes, surtout répandues en Égypte, en Grèce et

[10] Ruf. *Hist. Eccl*. IX 9, 4-5; X 1; X 12 (PL 21).
[11] Ivi, X 7.
[12] Paul. Nol., *ep*. 31, 4, 4-5 (PL 61, 327-328).
[13] Paul. Nol. *ep*. 31, 4.
[14] Ivi, 5 (PL 61, 329).

en Anatolie[15], et qui avaient acquis une importance éminemment politique sous l'Empire[16], ce culte est attesté pour la première fois dans l'Épître 31 de Paulin de Nole et, la même année, dans la Chronique de Sulpice Sévère, qui reprend probablement les informations que lui avaient transmises les Noliens. Comme l'a déjà supposé Desjardins[17], la lettre 31 est la plus ancienne source attestant du culte des empreintes divines, dans le temple également mentionné par Jérôme, qui, dans l'épître 108, écrite vers 404, retraçant le pèlerinage qu'il a fait avec Paula en Terre Sainte, rappelle l'arrivée au Mont des Oliviers et l'adoration des empreintes du Christ, une référence à laquelle on trouve également une référence dans le Commentaire sur Zacharie 14, 4, daté de 406.

L'*inventio* chez Paulin: Hélène comparée à Constantin.

Paulin introduit ici le récit de l'*inventio*, qui mérite d'être suivi pour ses particularités:

> *"Verum ipso omnium et terris et animis opertorum conscio et teste domino fidelis mulier sanctum spiritum per affectum pium meruit, quo adspirante, cum rem ab humana conscientia divinitus remotam frustra diligens requisisset, de loco tantum passionis certior fieri studuit. Itaque non solum de Christianis doctrina et sanctitate plenos viros, sed et de Iudaeis peritissimos ut propriae, qua miseri et gloriantur, inpietatis iudices exquisivit et accitos in Hierosolymam congregavit. Tum omnium una de loco testificatione confirmata est. Iussit ilico urgente sine dubio conceptae revelationis instinctu in ipsum locum operam fossionis accingi parataque mox civium pariter et militari manu brevi laborem istius molitionis hausit, et contra spem omnium sed secundum ipsius tantum reginae fidem alta egestione reseratis terrae sinibus abditae crucis arcana patuerunt"*[18].

Le texte de Paulin présente des aspects inédits indéniables.

Tout d'abord, le sentiment antijuif qui a inspiré certaines versions coptes de l'épisode et qui se répandra largement dans la littérature médiévale[19] semble ici atténué. Hélène se tourne vers des érudits juifs, dont l'auteur condamne la piété, mais qui l'aident néanmoins à identifier la croix.

---

[15] HARMANSAH, Ömür. "Event, Place, Performance: Rock reliefs and Spring Monuments in Anatolia". In HARMANSAH, Ömür (ed.). *Of Rocks and Water. Towards an Archaeology of Place*.Oxford: Oxbow Books, 2024, pp. 140-168.

[16] TANTILLO, Ignazio. "«Le orme dell'imperatore». La proscinesi tra immaginario retorico e pratiche cerimoniali". In *Aion* 26, 2019, pp. 217-228.

[17] DESJARDINS, Richard. "Les vestiges du Seigneur au mont des Oliviers. Un courant mystique et iconographique". In *Bulletin de littérature ecclésiastique* 73, 1972, pp. 51-72.

[18] Paul. Nol. *ep*. 31, 5.

[19] DRAKE, Harold A., "A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre". In *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 20/4, 1979, pp. 381-392.

À l'inverse, Rufin d'Aquilée fait de Macaire, évêque de Jérusalem, le véritable assistant de la mère de l'empereur.

Le récit du miracle est également unique dans la littérature patristique: tandis que Paulin évoque la résurrection d'un mort, Ambroise et Rufin rapportent une autre tradition, celle de la guérison miraculeuse d'une femme malade.

Rufin écrit en effet:

> *Per idem tempus Helena Constantini mater, foemina incomparabilis [Ms. incomparabili] fide et religione animi, ac magnificentia singulari, cujus jure Constantinus et esset filius et crederetur, divinis admonita visionibus, Jerosolymam petit, atque ibi locum in quo sacrosanctum corpus Christi patibulo affixum pependerat, ab incolis perquirit. (...) tres confuso ordine reperit [Al. comperit] cruces. Sed obturbabat reperti muneris laetitiam uniuscujusque crucis indiscreta proprietas. Aderat quidem et titulus ille, qui Graecis, et Latinis, atque Hebraicis litteris a Pilato fuerat conscriptus: sed nec ipse satis evidenter dominici prodebat signa patibuli. Hinc jam humanae ambiguitatis incertum, divinum flagitat testimonium. Accidit in eadem urbe primariam quandam loci illius foeminam gravi aegritudine confectam, seminecem jacere. Macarius per idem tempus Ecclesiae illius Episcopus erat. Is ubi cunctantem reginam atque omnes pariter qui aderant, videt: Adferte (inquit) huc totas, quae repertae sunt cruces, et quae sit quae portaverit Dominum [Al. Deum], nunc nobis adaperiet Deus*[20].

Le Miracle

La découverte du bois sacré nécessitait en effet une preuve, puisqu'il avait été enterré avec deux autres, ceux des deux voleurs.

À ce stade, le récit de Paulin diverge nettement de celui d'Ambroise et de Rufin. Selon l'évêque de Milan, le patibulum fut reconnu uniquement grâce au titulus, tandis que pour le moine de Concordia, il entraîna la guérison d'une femme[21]. Cette dernière version gagna rapidement du terrain en Occident, intégrant d'autres légendes populaires, comme celle de Judas, un Juif qui aida Hélène et qui, après sa conversion au christianisme, prit le nom de Cyriaque[22].

La version de Paulin, cependant, est différente. Le Nolan présente d'abord Hélène comme directement inspirée par Dieu: *conscio et teste domino fidelis mulier sanctum spiritum per affectum pium meruit, quo adspirante, cum rem ab humana conscientia divinitus remotam frustra diligens requisisset, de loco tantum passionis certior fieri*

[20] Ruf. Hist. *eccl*. I, VII (PL 21, 475-476).
[21] Ambr. *de ob. Theod*. 40-48 (PL 16, 1400); Ruf. *Hist. eccl*. I, X, 8 (PL 21, 475-478).
[22] BALICKA-WITAKOWSKA, Ewa. "The Story of the Invention of the Holy Cross Illustrated in Two Syriac Manuscripts", *Civilisation Médiévale* 7 (1999), 1-14.

studuit et avec l'aide d'érudits juifs et chrétiens et par "*revelationis instinctu*", il parvient à trouver les trois croix, parmi lesquelles il doit identifier celle du Seigneur:

> *Sed cum tres pariter cruces, ut quondam fixae domino et latronibus steterant, repertae fuissent, gratulatio repertarum coepit anxia dubitatione confundi iusto piorum metu, ne forsitan aut pro cruce domini patibulum latronis eligerent aut salutare lignum pro stipite latronis abiciendo violarent (…) cadaver inlatum est; deponitur, iacenti una de crucibus admovetur et altera; sed reorum ligna mors sprevit. Postremo dominicam crucem prodit resurrectio et ad salutaris ligni tactum morte profuga funus excussum et corpus erectum est tremefactisque viventibus stetit mortuus et funebribus, ut Lazarus quondam, vinculis expeditus, ilico inter expectatores suos redivivus incessit*[23].

Ambroise la perçoit également comme directement inspirée par le Saint-Esprit dans sa quête[24], tout comme Rufin, qui la qualifie de «divinis admonita visionibus». Son rôle est plus nuancé chez Sozomène, qui souligne simplement ses efforts pour trouver le bois sacré, et chez Socrate, qui la nomme "δι'ονείρων χρηματισθεῖσα"[25], selon une longue tradition onirique et prophétique qui se développe autour de la figure de Constantin et de sa mère.

Le Nolan, cependant, va beaucoup plus loin et ajoute des détails intéressants. Sa version ne fait aucune référence aux rêves et aux prophéties: le rôle et les actions de la mère de l'empereur sont essentiellement définis par deux éléments: l'adverbe "*divinitus*", qui souligne qu'elle agit par la volonté du Seigneur, et l'expression "*conceptae revelationis instictu*".

Ces expressions évoquent immanquablement l'inscription de l'Arc de Constantin à Rome, où le terme "*instinctu divinitatis*" a fait l'objet de diverses interprétations critiques. Certains y voient la preuve de l'association de l'empereur avec le culte de Sol[26]. Lenski, en particulier, relie ce nom au culte d'Apollon, arguant que sa présence chez les auteurs chrétiens renvoie exclusivement à une inspiration démoniaque ou païenne. Quant au génitif, il interprète «divinitas » comme une ambiguïté délibérée qui s'explique dans le contexte d'un rite d' "*evocatio*", qu'il considère comme purement païen.

[23] Paul. Nol. *ep*. 31, 5 (PL 61, 329).
[24] Ambr. *de ob*. 43: "infudit ei Spiritus ut lignum crucis requireret".
[25] Soz. II, 1 (PG 67, 929); Socr. XVII (PG 67, 117).
[26] LENSKI, Noel. "Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome". In *Journal of Late Antiquity*, 1/2, 2008, pp. 204-257; Campone, Maria Carolina. "*Aeternitas imperii*. L'Arco di Costantino, la *mens* imperiale e l'*evocatio* cristiana". In *Classica et Christiana*, 19/2, 2024, pp. 531-564.

L'auteur a déjà eu l'occasion de souligner que l'Épître 31 elle-même apporte des éléments en faveur d'une autre explication. Le choix de décrire l'inspiration de la mère de Constantin par le terme figurant dans l'Arc, en référence à l'empereur, ne semble nullement fortuit, mais plutôt probablement motivé par le désir d'attribuer à Hélène l'inspiration divine que les contemporains considéraient comme éclairante pour l'expérience politique et culturelle de Constantin. Le fait qu'environ un siècle après l'Édit de Milan, le prélat aquitain ait utilisé ce même nom pour expliquer la découverte de la Croix par la mère de Constantin ne semble pas anodin, d'autant plus que cela suit de près la citation de l'adverbe *divinitus*, dérivé d'une racine -commune aux noms *divinatio, divinator* et *divinum* et au verbe *divino*- qui suggère une capacité de prédiction et de divination. Paulinus, qui dans sa description de l'inventio semble totalement désintéressé par une célébration théologico-politique de l'Empire, remplace délibérément l'empereur par sa mère, utilisant des termes et des expressions qui renvoient immédiatement au premier, un facteur d'autant plus intéressant à la lumière du jugement que Nolan exprime à son sujet dans cette même lettre.

Les différentes traditions

Les traditions relatives à l'invention partagent des points en commun et des divergences.

La composante juive, absente chez Socrate, est présente chez Sozomène et Paulin, qui en font un élément plutôt positif. La reconnaissance d'Ambroise est textuelle, celle de Rufin et Sozomène médicale (guérison), et celle de Paulin extraordinairement miraculeuse, tandis que Socrate remanie les deux traditions en y intégrant le titulus et le miracle de la guérison.

Chez Ambroise, les clous de la croix sont réutilisés pour fabriquer le mors du cheval et la couronne de Constantin, afin de légitimer le pouvoir des empereurs chrétiens, et en particulier celui de Théodose; Rufin s'accorde sur le mors et ajoute également la fonction prophylactique de la flotte, pour exalter la conversion de l'empire et la foi de l'Église; Socrate le Scolastique rappelle leur réutilisation dans le mors et le casque de Constantin. Théodoret de Cyrrhus reprend la même structure que Socrate –le miracle de la noble malade guérie par Macaire– mais y ajoute un détail solennel: dès que la Croix touche la femme, elle se relève instantanément, recouvrant toutes ses forces devant la foule en prière. Quant aux clous, il affirme qu'ils servaient de mors et que l'un d'eux fut

inséré dans le casque impérial[27], conférant ainsi une dimension protectrice et guerrière à la tradition ambrosienne.

Paulin, quant à lui, rapporte qu'ils furent conservés comme de précieuses reliques, pour célébrer le triomphe cosmique de la Croix sur la mort. Il souligne le caractère sacré intrinsèque de l'objet et sa capacité à rayonner la puissance divine dans le monde.

La théologie paulinienne de la Croix.

L'approche de Nolan est cohérente avec ce qui, dans ses écrits, est défini comme une véritable théologie de la Croix, présentée comme la seule arme de salut du chrétien, même face aux barbares. On la retrouve notamment dans les poèmes 21 et 26, composés respectivement pour la victoire de Stilicon à Fiesole contre les Ostrogoths en 405 et à l'occasion de l'avancée des Goths en Campanie en 402[28]. La christologie profonde qui caractérise les écrits pauliniens est liée à la célébration du signe de la croix et à l'expérience d'une véritable «mystique de la croix», à forte dimension sotériologique[29]. Cette mystique est consciemment réaffirmée, notamment par le plan de la basilique nouvelle et sa structure interne, et plus généralement par l'œuvre écrite du prélat. Paulin, premier théologien de la croix[30], rend également manifeste le mystère de l'Incarnation dans ses choix architecturaux, par lesquels l'instrument de la passion devient une véritable *dynamis*[31] qui anime toute la création, se muant en remède guérisseur. Ce n'est pas un hasard si la croix dominait le décor en mosaïque de la nouvelle basilique, partie intégrante d'une image trinitaire caractérisant le décor en mosaïque disparu de l'abside, reconstitué grâce au *titulus*, où le Christ était exalté dans sa royauté par la pourpre et le palmier[32].

La valeur du patibulum était magnifiée dans ce même édifice par la présence de la précieuse croix commandée par Paulin et décrite par lui dans le poème 19. Quels que soient son *ductus* et son iconographie[33], il ne fait aucun doute que la description qu'en fait

---

[27] Teodor. *Hist. eccl*. I, 17 (PG 82, 957-959).

[28] CAMPONE, Maria Carolina, *Mens una triplex vis Paolino di Nola Teologo (e) Mistico*. Perugia: Graphe.it, 2021, p. 125.

[29] CAMPONE, Maria Carolina. "Paolino di Nola". In BORRIELLO, Luigi et Alli (ed.). *Nuovo Dizionario di Mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 1687-1691.

[30] PISCITELLI CARPINO, Teresa. "La teologia della croce in Paolino di Nola". In LUONGO, Gennaro (ed.). *Anchora vitae*, pp. 263-294.

[31] Paul. Nol. *carm*. 19, 24, 26, 31.

[32] Paul. Nol. ep. 32, 10, 25-38.

[33] Ruggiero, Andrea. "Teologia e simbologia nell'immagine della croce preziosa descritta da Paolino nel Carm. XIX, 608-676". In BRANDENBURG, Hugo-PANI ERMINI, Letizia (ed.). *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche, Atti della giornata tematica dei seminari di Archeologia cristiana*, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 2003, pp. 245-266.

Évergète révèle deux caractéristiques remarquables: d'une part, la valeur primordiale accordée au lignum crucis, en accord avec la signification victorieuse spécifique qu'il avait acquise dès le IVe siècle, dans une perspective unifiée de triomphe politico-religieux; d'autre part, sa capacité à reproduire extérieurement un élément intérieur, la foi chrétienne. Avant tout, la présence des lettres apocalyptiques inversées donne à la croix de Cimitile une signification spécifique de dépassement de la mort (*oméga*) comme début de la vraie vie (*alpha*) "*quia morte crucis cunctis deus omnia Christus extat in exortum vitae finemque malorum, alpha crucem circumstat et o, tribus utraque virgis littera diversam trina ratione figuram perficiens, quia perfectum est mens una, triplex vis*"[34].

Plus généralement, la croix, dans l'action salvatrice de laquelle Paulin place toute sa confiance, occupe, dans sa perspective théologique, un rôle central: lieu du sacrifice et du triomphe du Christ[35], étendard de la victoire[36], instrument et arbre du salut[37], défense de la vie présente et gage de l'avenir[38], mystère et source des sacrements[39], racine et fondement de l'Église[40], canot de sauvetage[41], charrue[42], semence d'immortalité[43], gouvernail du navire en haute mer[44], colonne, échelle vers le ciel, ancre et fondement de la foi[45], aiguille qui tisse la parole du salut[46].

Dans une phase de transition vers la codification d'une iconographie symbolique destinée à caractériser le lexique figuratif chrétien, la réflexion de Paulin sur l'*instrumentum passionis* se révèle être le précurseur de nouvelles conséquences, comme le démontre clairement le poème 19[47], dans lequel les versets identifient l'action du patibulum à celle du Dieu incarné, mort et ressuscité, une conception exprimée en termes nettement sotériologiques, destinée à imprégner toute la composition poétique, selon une

[34] Paul. Nol. *carm*. 19, 643-647 (PL 61, 546-547).
[35] Paul. Nol. *carm*. 17, 89 ss.
[36] Id. *carm*. 31, 332.
[37] Id. *carm*. 19, 199-208; 640-643, 676, 719; *carm*. 20, 51-53; *carm*. 26, 103-110, 147-149, 200-204; carm. 27, 55-56; carm. 28, 122; *carm*. 31, 63-66; *ep*. 31, 1.
[38] Id. *carm*. 27, 55; carm. 28, 115-137; ep. 31, 1.
[39] Id. ep. 36, 6.
[40] Id. *ep*. 31, 3.
[41] Id. ep. 16, 8, 7-8.
[42] Id. *ep*. 9, 4; 39, 3.
[43] Id. ep. 31, 6.
[44] Id. *carm*. 17, 105-108.
[45] Id. *carm*. 17, 157; 19, 727-730; 28, 122-124.
[46] Id. *ep*. 29, 3.
[47] EBANISTA, CARLO-PISCITELLI CARPINO, Teresa, "Paolino di Nola e la croce pensile della basilica nova: aspetti teologici e motivi iconografici". In PISCITELLI CARPINO, Teresa (ed.). *Studia humanitatis in memoria di Mons. Andrea Ruggiero*, Marigliano: LER, 2015, pp. 155-232; CAMPONE, *Mens una*, pp. 128-129.

théologie de la victoire, évidente dans lectus ductus du tau, surmonté de la couronne ornée de joyaux et du monogramme constantinien, dans lequel le *chi* et le *rho*, en plus d'unir les initiales du nom du Christ, sont accompagnés de l'*alpha* et de l'*oméga*[48].

Tout aussi pertinente est l'interprétation de la croix comme une balance, un gouvernail à double joug, un croisement de sourcils et un front sur le visage humain[49]. Cette interprétation fait écho aux exégèses "iconiques" répandues parmi les apologistes du deuxième siècle, qui cherchaient à saisir la signification du signe dans sa nature cosmologique, comme une réalité imprégnant toute la création et identifiable dans chaque aspect de la vie humaine. Cette interprétation présuppose chez le Nolan une conscience de la valeur de la croix en tant que puissance illimitée[50].

Par la richesse sémantique attribuée à la croix, Paulin initie un mysticisme sacramentel qui unit la doxologie à l'adoration de la croix elle-même et de toutes les reliques[51]: en effet, le saint accorde une grande importance à leur présence au centre du Cimetière, en particulier à celle de la Vraie Croix, à laquelle il reconnaît une puissance qui dépasse largement son symbolisme, devenant elle-même signe de la présence du Christ et élément vivant du salut:

> *quae quidem crux in materia insensata vim vivam tenens ita ex illo tempore innumeris pene cotidie hominum votis lignum suum commodat, ut detrimenta non sentiat et quasi intacta permaneat cotidie dividua sumentibus et semper tota venerantibus. Sed istam inputribilem virtutem et indetribilem soliditatem de illius profecto carnis sanguine bibit, quae passa mortem non vidit corruptionem*[52].

Paulin, un "pont" entre l'Orient et l'Occident.

Dès ses origines, la tradition de l'invention a révélé des différences marquées entre l'Orient et l'Occident. L'évolution du récit, à partir de la fin du IVe siècle, témoigne d'une divergence significative entre les deux parties de l'Empire.

---

[48] Al riguardo, va rilevato come dalla descrizione che Paolino fa della sua croce e dal valore che egli attribuisce alla morte come inizio della vera vita (carm. 19, 643-650; ep. 23, 14, 21-27) deriverebbe, secondo la Guarducci, l'iconografia paleocristiana dell'inversione delle lettere apocalittiche. Cfr. GUARDUCCI, margherita. *I graffiti sotto la «Confessione di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1958.

[49] Paul. Nol. *carm*. 19, 665-670 (PL 61, 548)

[50] CAMPONE, Maria Carolina. "*Semitis lumen … sermo lucerna* L'esperienza mistica di Paolino di Nola". In PETILLO, Pasquale (ed.). *San Felice in Pincis Memoria e identità*. Napoli: Tavolario editore, 2010, pp. 31-50.

[51] Pail. Nol. *carm*. 31, 609-610.

[52] Id. *ep*. 31, 6, 24-31.

Alors que l'Occident adopta rapidement un récit centré sur les miracles et les conversions, l'Orient byzantin privilégia une version à forte portée politique et théologique, développant par la suite une troisième version, plus radicale encore – la légende de Protonike – pour contrer les hérésies.

Les sources historiques les plus anciennes offrent un récit unifiant les deux régions, dont les auteurs principaux sont Rufin, Socrate et Sozomène. À partir de la fin du IVe siècle, l'Occident latin, avec Ambroise et Paulin, développa et cristallisa une variante spécifique, dans laquelle les Juifs occupaient une place prépondérante et dont la finalité première était, pour le premier, la justification du pouvoir impérial, et pour le second, le culte des reliques. Alors que l'Occident se concentrait sur Hélène et Judas, l'Orient syro-byzantin a forgé la légende de Protonike, qui éliminait Hélène et datait la découverte du lignum du Ier siècle[53].

Cette légende serait née à Jérusalem et se serait rapidement répandue en Mésopotamie, où sont apparues deux versions de Protonike et de Judas, la première étant attestée dès l'an 400[54].

L'idée que Rufin ait été son propagateur en Occident n'est étayée par aucune preuve concrète[55]. Paulin, cependant, apporte des éléments très intéressants, à commencer par son éclairage sur le rôle d'Hélène.

Il tient les détails de cette histoire de Mélanie l'Ancienne, qui avait longtemps vécu à Jérusalem et même fondé un monastère sur le mont des Oliviers[56]. Le fait que le fragment de la précieuse relique qu'elle apporta fût un don personnel de l'évêque Jean, également ami de Rufin, et que Paulin affirme attendre d'autres reliques d'une certaine Silvia[57], non identifiée, complètent le tableau du réseau dense de relations entre le centre de Cimitile et le Proche-Orient.

Sa présence à Cimitile constitue un pont culturel fondamental entre la Campanie et la Palestine; la version de Paulin est donc essentiellement une transcription de la version jérusalémite de l'*inventio*.

---

[53] DRIJVERS, Jan W. "The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa". In *Studia Patristica*, XXXIII (1997), pp. 52-65

[54] Id. *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of the True Cross*, Leiden-New York: Brill, 1992, pp. 158-160.

[55] THÉLAMON, Françoise. *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l''Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1981.

[56] ŠPIDLÍK, Thomas. *Melania la giovane*, Milano, Jaca Book 1996, pp. 17-26; 33-36; 109-111.

[57] Paul. Nol. ep. 31, 1. Su Silvia e la sua identificazione con la pellegrina Egeria: PÉTRÉ. Hélène. *Éthérie, Journal de voyage*, Paris: Les Editions du Cerf, 1948.

En choisissant la version du corps ressuscité, Paulin se démarque des variantes latine et grecque et adopte consciemment la version syriaque de la Doctrine d'Addaï. Ce texte apocryphe du IVe siècle présente l'invention comme une longue digression au sein du long sermon qu'Addaï prononce devant le roi Abgar V. Dans ce récit, tandis que Protonice découvre les trois croix, la jeune fille de l'impératrice s'effondre et meurt subitement. L'héroïne interprète cet événement comme un signe divin; elle fait donc placer les trois objets près du corps et découvre ainsi le véritable *patibulum*.

La similitude entre la Doctrine et l'Épître 31 n'est cependant pas générale, mais spécifique. Non seulement les deux textes rejettent la version grecque officielle (où le miracle se produit sur une vieille femme mourante) et choisissent l'image explicite et puissante de la résurrection d'un mort, mais surtout, dans les deux cas, la séquence des événements est identique et progressive: la première croix échoue, la seconde échoue, la troisième engendre une vie instantanée.

La valeur dogmatique est également la même: pour la Doctrine d'Addaï, la résurrection des morts sert à démontrer matériellement la réalité physique de la chair du Christ (contre les hérésies orientales qui la considéraient comme une illusion), un thème que Paulin aborde, par exemple, dans l'Épître 24 et qu'il présente ici différemment, sans l'approfondir, mais en prenant pour acquis la nature humaine du Fils. En effet, l'un des deux voleurs "*regnum primus invasit et pius caeli praedo diripuit, quia Christum crucifixum similitudine suae poenae videns in eo statu, de quo etiam discipulorum fides turbata nutaverat*"[58].

En reprenant un récit syriaque-palestinien, alternatif au récit constantinopolitain et attesté chez Socrate, Sozomène et Théodoret de Cyrrhus, Paulin démontre la nature de la Croix comme un "bois vivant" capable de vaincre la putréfaction de la mort.

Mais il va plus loin. Si la doctrine d'Addaï, avec sa version de l'*inventio*, visait à légitimer, d'un point de vue politique et religieux, l'Église d'Édesse en la rattachant à l'autorité apostolique de Jérusalem et de Rome[59], la démarche de Paulin suit la même voie. En reprenant des modèles latins et grecs et en se rapprochant indépendamment de la version syriaque "revisitée" à la lumière de celle d'Ambroise, Paulin cherche à placer Cimitile au même niveau que les autres grandes Églises. Si, dans le récit syriaque, le

[58] Ivi, 6.

[59] CANELLA, Tessa. "Modelli letterari e varianti mitiche fra gli *Actus Silvestri* e alcuni apocrifi mediorientali". In *Sanctorum* 4 (2007), 81-100.

châtiment des Juifs constituait une puissante force théologique et politique, visant à justifier la conversion du judaïsme au christianisme, à légitimer l'Empire romain et à renforcer l'identité romaine d'Édesse, le dessein de Paulin est similaire. À cet égard, il est important de souligner que la consultation forcée de la communauté juive locale, motif littéraire né précisément dans les milieux chrétiens de Jérusalem au IVe siècle pour légitimer le caractère sacré du lieu face aux protestations juives et païennes, est reprise par Paulin, qui compte parmi les premiers Pères d'Occident à intégrer ce détail, lequel deviendra plus tard le cœur de la légende de Jude-Cyriacus.

Paulin établit un lien direct avec Jérusalem, reconnaissant la place de Cimitile aux côtés de Rome, Jérusalem, Édesse et Constantinople. Ce n'est pas un hasard s'il choisit de placer son fragment de la Croix sur l'autel de la nouvelle basilique, le dédiant non pas à Félix, son «Sol Orientis», mais au Sauveur[60].

Cependant, il réintroduit simultanément un détail central de la version constantinopolitaine: l'*etoimasia*, véritable légitimation du pouvoir impérial, présente à Cimitile dans la combinaison de la croix, du règne et du triomphe (*crux-regnum-triumphum*) dans la décoration de l'abside[61].

L'épître 31 se présente ainsi comme un traité théologique sur la valeur de la croix, exposée dans sa dimension salvifique et prophylactique, «munimentum presentis et pignus aeternae salutis»[62].

En ce sens, la référence aux empreintes divines acquiert également une valeur, insérée dans un discours visant à défendre la présence physique du Christ par une structure lexicale précise qui traverse tout le texte. La lettre de Paulin constitue une pièce supplémentaire du casse-tête que représente la reconstitution du réseau complexe de relations qui lient la littérature hagiographique et, plus généralement, patristique en latin aux traditions littéraires circulant dans la région syriaque-palestinienne entre le IVe et le Ve siècle[63].

Conclusions

[60] Paul. Nol. *ep*. 32, 10, 17-22. CAMPONE, Maria Carolina. "Prototipi e modelli: l'inventio dell'impianto basilicale nella recens nata opera di Paolino". In CARILLO, Saverio-JACAZZI, Danila. *Materia Cimitile Didattica e innovazione*, Napoli: La scuola di Pitagora, 2014, pp. 109-116.
[61] Ivi, 10, 35.
[62] Paul. Nol. *ep.* 31, 1, 30-31.
[63] CANESSA. "Modelli letterari e varianti mitiche".

L'Épître 31 est un véritable traité politico-dogmatique. L'exaltation du Christ «rex et judex» ne s'opère pas par le biais d'une tradition orientale générique, fondée sur la royauté symétrique du Christ et de Constantin, mais plutôt à travers le prisme de l'expérience syro-palestinienne.

Chez lui, l'exaltation cosmique de la Croix rappelle l'attitude d'Éphrem le Syrien qui, dans ses hymnes –et particulièrement dans celui sur la Crucifixion[64]– l'exaltait comme la balance du jugement et le corps cosmique de lumière. La Croix n'est pas, comme dans la tradition constantinopolitaine, le Palladium de l'État, mais, comme dans la tradition syro-palestinienne, une force cosmique «in materia insensata vim vivam» «inputribilem virtutem et indetribilem solidatatem»[65].

Elle sert l'affirmation du dogme trinitaire, précisément exprimé selon la formule constantinopolitaine, tant dans le Carme 5, de date incertaine mais probablement composé vers 383, deux ans seulement après sa formulation officielle, que dans le Carme 27. De la conception paulinienne de l'instrumentum passionis découle une véritable théologie du salut qui, comme chez Irénée de Lyon, se fonde sur le concept d'unité et part du principe de la providence universelle du Dieu trinitaire pour se matérialiser en une véritable théologie de l'histoire et du salut.

[64] BOTHA, Philippus J. "Ephrem the Syrian's hymn On the Crucifixion 4". In *Theological Studies*, 71/3, 2015, pp. 1-8.
[65] Paul. Nol. *ep*. 31, 6.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Retiro no fronte: jurisprudência do *ribāṭ*, terras fronteiriças e espiritualidade bélica na defesa de Tarso sob os Abássidas.

Retreat in the front: *ribāṭ* jurisprudence, borderlands and warrior spirituality in the defence of Tarsus under the Abbasids

Pedro Martins Criado[1]

Resumo: Baseada em fontes árabes islâmicas jurídicas, historiográficas e geográficas do período clássico do Islã, esta é uma investigação sobre a prática do *ribāṭ*, um retiro numa localidade limítrofe do território islâmico em que o fiel compõe a força defensiva daquele lugar. Começamos traçando elementos desse preceito na jurisprudência islâmica para descrever a progressão de seu estabelecimento enquanto componente defensivo da regulamentação legal do *jihād* e, com isso, entender como ele veio a conciliar as dimensões bélica e espiritual. Em seguida, desenvolvemos um estudo de caso centrado na cidade de Tarso durante o período em que esteve sob domínio Abássida entre 162-354 H./779-965 d.C., quando representou uma extremidade fronteiriça entre terras islâmicas e bizantinas. Assim, pretendemos identificar como essa prática foi associada à cidade de diferentes maneiras, e incentivada por governantes muçulmanos com a finalidade de mobilizar guerreiros a uma região sensível de seu território no fronte da Cilícia, no Mediterrâneo Oriental.

Palavras-chave: *Ribāṭ* – Fronteiras – Tarso.

Abstract: Based on Arabic Islamic juridical, historiographical, and geographical sources from the classical period of Islam, this is an investigation of the practice of *ribāṭ*, a retreat in a borderland of the Islamic territory during which the believer takes part in the defence force of that place. We begin by tracing elements of this precept in Islamic jurisprudence and describing its progressive instalment as a defensive component of the legal regulation of *jihād* to understand how it came to conciliate its martial and spiritual dimensions. Following that, we develop a case study focused on the city of Tarsus during the period when it was under Abbasid domain, between 162-354 AH/779-965 AD, representing an extremity of the frontier between Islamic and Byzantine lands. Thus, we intend to identify how this practice was associated with the city in different ways and encouraged by Muslim rulers with the goal of mobilizing warriors to a sensible region of their territory on the Eastern Mediterranean front of Cilicia.

Keywords: *Ribāṭ* – Borders – Tarsus.

[1] Bacharel (2016) em Letras Árabe e Português pela FFLCH-USP; Mestre (2020) em Estudos Árabes pela FFLCH-USP; Doutor (2025) em Estudos Literários e Culturais pelo PPG-LETRA da FFLCH-USP.

Este artigo[2] se propõe no âmbito dos estudos da história conectada do Mediterrâneo na Idade Média e tem como objeto a prática islâmica do *ribāṭ* e sua eventual associação com a cidade de Tarso (Ṭarsūs/Ṭarasūs) sob domínio dos Abássidas[3] entre 162-354 H./779-965 d.C. Este caso é estudado a partir de perspectivas árabes muçulmanas a fim de compreender como esse preceito religioso se relaciona à mobilização de "guerreiros da fé" (*mujāhidūn*, *murābiṭūn* e *ġuzāh*)[4] a uma cidade específica entre as localidades fronteiriças (*ṯuġūr*)[5] do califado. Entende-se que tal estudo permite demonstrar diferentes formas de conexões geográficas, militares e político-religiosas, bem como o potencial de fontes árabes para os Estudos Medievais, em favor de uma abordagem também conectada e multidisciplinar das comunidades islâmicas pré-modernas. A ideia de pesquisar esse tema surgiu como uma tentativa inicial de compreender a prática do *ribāṭ* em si, dada sua importância para as relações islâmicas com o cenário mediterrânico; posteriormente, essa proposta conduziu aos estudos de C. E. Bosworth sobre o caso específico de Tarso[6] e, então, suscitou uma busca por mais referências à correlação entre os elementos do *ribāṭ* e essa cidade.

Inicialmente, delineamos as características dessa prática articuladas pela jurisprudência islâmica (*fiqh*) e seu encaixe entre os componentes do *jihād*. Depois, apresentamos exemplos sobre a cidade de Tarso extraídos de fontes historiográficas e geográficas, que evidenciam elementos do *ribāṭ* e ilustram conexões transregionais da

[2] As datas foram citadas indicando o calendário lunar islâmico (hegírico) com a letra H. seguido da data correspondente no calendário solar cristão (gregoriano) após barra inclinada. Todas as traduções apresentadas são nossas.

[3] Dinastia islâmica originária da região centro-asiática de Ḫurāsān (Coração) e que exerceu o poder califal entre 132-656 H./750-1258 d.C.

[4] Os três termos são formas no plural das designações para aqueles que se envolvem, respectivamente, no *jihād*, no *ribāṭ* e no *ġazū* ("batida", "saque", "razia"). No singular, correspondem a *mujāhid*, *murābiṭ* e *ġāzī*.

[5] Um sg. *ṯaġr*, pl. *ṯuġūr*, é um local numa região limítrofe entre "a morada do Islã" (*dār al-ʾIslām*) e "a morada da guerra" (*dār al-ḥarb*); pode ser uma cidade, um forte ou outros marcos em geral. Ver BOSWORTH, C. E.; LATHAM, J. D. "al-Thughūr". In: *The Encyclopaedia of Islam*: *New Edition*. 13 vols. Leiden: Brill, vol. 10, 2000, pp. 446-9; BOSWORTH, C. E. "Abū ʿAmr ʿUthmān Al-Ṭarsūsī's *Siyar al-Thughūr* and the Last Years of Arab Rule in Tarsus (Forth/Tenth Century)". In: *The Arabs, Byzantium and Iran: studies in early Islamic history and culture*. Variorum Collected Studies Series, nº 529. Aldershot, 1996, Parte XV, p. 183.

[6] Dois textos foram fundamentais à proposta deste artigo por tratarem de alguns dos mesmos temas, logo, devem ser consultados por quem se interesse: BOSWORTH, C. E. "The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle ʿAbbāsid Times". In: *Oriens* (Brill), vol. 33, 1992, pp. 268-86; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 183-95. Este nosso artigo promove essa discussão em língua portuguesa para diversificar os tipos de contatos entre muçulmanos e não muçulmanos a serem considerados pelos estudos do período, além de desenvolver a explicação do conceito central do *ribāṭ* a fim de entender a forma mais sistematizada e prescritiva dessa prática, apresentar outras fontes e referências que articulam os mesmos termos, e observá-la por seu encaixe no Mediterrâneo conectado.

militarização islâmica e da religiosidade envolvida nessa atividade. Com isso, tomamos o caso para compreender como esse preceito foi associado à região de contato entre territórios islâmicos e bizantinos, e incentivado pelos Abássidas – tanto através da infraestrutura e do subsídio, como das narrativas religiosas – para fortalecer a presença de combatentes muçulmanos na disputa por uma localidade estratégica na Cilícia.

Ribāṭ

O sentido mais difundido do termo *ribāṭ* diz respeito à sua acepção arquitetônica, figurando entre as palavras árabes que designam diferentes tipos de edifícios militares que poderíamos chamar de "fortes".[7] Com base no tipo de prática devocional que teria se dado em tais lugares, cogitou-se inclusive que o contato com eles ao redor do Mediterrâneo teria ensejado as origens das ordens militares cristãs.[8] Considerando o vocabulário árabe e islâmico, atestam-se diferentes derivações da palavra *ribāṭ* ao longo da geografia e da história do Mediterrâneo,[9] principalmente nas regiões do Norte da África (Magrebe) e da Península Ibérica (al-ʾAndalus). Exemplos evidentes disso são: a capital atual do Marrocos, Rabat (i.e., al-Ribāṭ); inúmeros topônimos na Espanha e em Portugal que contêm termos como "rápida", "rápita", "rábida", "rábita", "arrábida";[10] e edifícios identificados como *ribāṭ*s em diversos lugares, como Guardamar del Segura na Espanha, Monastir e Sousse na Tunísia, ou a comuna de Mineo na Sicília.[11] Alguns de seus exemplares mais antigos se encontram nas regiões dos frontes do Mediterrâneo Oriental durante o período inicial do Islã, como a Síria e a Palestina.[12]

---

[7] Sobre a multiplicidade de edificações militares islâmicas, ver EGER, A. "Ḥiṣn, Ribāṭ, Thaghr or Qaṣr? Semantics and Systems of Frontier Fortifications in the Early Islamic Period". In: COBB, P. (ed.). *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner*. Islamic History and Civilization, vol. 95. Leiden: Brill, 2012, pp. 427-55.

[8] Sobre isso, ver FEUCHTER, J. "The Islamic Ribāt: A Model for the Christian Military Orders? Sacred Violence, Secularized Concepts of Religion and the Invention of a Cultural Transfer". In: BOCK, H.; FEUCHTER, J.; KNECHT, M. *Religion and Its Other: Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*. Frankfurt: Campus, 2009, pp. 115-141; la MARTIRE, C. "Between Christian Monasticism and Islamic *ribāṭ* in Ifrīqiya: Pious Endowments as Traces of Historical Continuity". In: *Endowment Studies* (Brill), vol. 2, 2018, pp. 107-32.

[9] Sobre a evolução do termo *ribāṭ*, ver CHABBI, J.; RABBAT, N. "Ribāṭ". In: *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. 13 vols. Leiden: Brill, 1995, vol. 8, pp. 492-9; BOSWORTH, "The City of Tarsus", pp. 284-6.

[10] ASÍN, J. O. "Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos". In: *Boletín de la Real Academia Española*, vol. 15, 1928, pp. 347-95 e 496-542.

[11] CAMPAILLA, R. "Un ribat islamico in Sicilia Orientale". In: SÁNCHEZ, F. F.; EPALZA, M. de (orgs.) *La rábita en el Islam: estudios interdisciplinares*. Universitat d'Alacant: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita, 2004, pp. 299-308.

[12] MASARWA, Y. "The Mediterranean as a Frontier: the Umayyad Ribāṭs of Palestine". In: DEY, H.; FENTRESS, E. (eds.). *Western Monasticism Ante Litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late*

Neste texto, entretanto, não enfocamos essas edificações, mas sim o *ribāṭ* enquanto preceito religioso. Em síntese, uma definição operante do termo pode ser: um retiro acético numa localidade fronteiriça da morada do Islã (*dār al-ʾIslām*) durante o qual o fiel integra as forças defensivas. Essa prática embasa o nome dos Almorávidas (al-Murābiṭūn, "os que fazem *ribāṭ*", i.e., guardam o fronte) – uma coalisão de comunidades do Saara Ocidental que reunificou brevemente as taifas do sul de al-ʾAndalus no início do século VI H./XII d.C. –, bem como o dos sufis e estudiosos do Magrebe e do Saara conhecidos como marabutos (do francês *marabouts*, também derivado do árabe *al-murābiṭūn*).

O preceito do *ribāṭ* é uma instituição militar-religiosa, associada, nas fontes de jurisprudência, à ideologia do *jihād*, tanto em sua dimensão marcial de "guerra conta os infiéis" como espiritual de um "esforço contra a adversidade". O *jihād* como luta "na via de Deus" (*fī sabīl Allāh*) é um traço proeminente dos registros sobre embates bélicos com cristãos em geral – sobretudo, com os bizantinos, a morada da guerra (*dār al-ḥarb*) por excelência no imaginário islâmico do período. Por ser um assunto pertinente à lei, cuja definição envolve muitos pormenores técnicos, é sempre esperado que o tratamento do tema seja mais detalhado em fontes jurídicas do que historiográficas,[13] uma vez que estas tendem a priorizar o significado e o propósito que as narrativas dão à comunidade, enquanto aquelas, por necessidade prática, tendem a prezar pela factualidade e a autenticidade de seu conteúdo, pois disso deriva-se o caráter moral da comunidade[14] a fim de embasar os vereditos legais. Tais obras jurídicas dedicadas a justificar e regular a guerra ofensiva, por sua vez, não parecem possuir correspondência entre os bizantinos, que costumam tratar o tema de forma mais esparsa em suas obras de *taktika*.[15]

Examinando a história para além das marcas onomásticas, encontram-se ainda mais exemplos de como o *ribāṭ* ajudou a moldar a percepção islâmica de "fronteira" e o papel crucial do fronte mediterrânico nesse processo. O caso estudado neste artigo é uma tentativa de evidenciar um exemplo desse tipo. A história completa do conceito extrapolaria o escopo deste estudo,[16] então, para nossa presente finalidade, é suficiente

Antiquity and the Early Middle Ages. Disciplina Monastica, nº 7. Turnhout: Prepols Publishers, 2011, pp.177-199.

[13] TROMBLEY, F. R. "The Arabs in Anatolia and the Islamic law of war (*fiqh al-jihād*) seventh-tenth centuries)". In: *Al-Masāq*, vol. 16, nº 1, mar/2004, p. 147.

[14] TORAL-NIEHOFF, I. "Factual Narrative in Medieval Arabic Literature". In: FLUDERNIK, M.; RYAN, M.-L. (eds.). *Narrative Factuality*. Berlim: De Gruyter, 2020, pp. 712-3.

[15] TROMBLEY, *op. cit.*, p. 159.

[16] Sobre isso, ver CHABBI; RABBAT, *op. cit.*, vol. 8, pp. 493-506; SÁNCHEZ, F. F. "El *ğihād* y su sustituto el *ribāṭ* en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una

delinear algumas de suas características aferíveis de textos islâmicos e comentadas pelos jurisconsultos muçulmanos.

Em árabe, a raiz trilítere *r-b-ṭ* abrange noções como "atar" ou "amarrar". Durante o período pré-islâmico, refere-se à formação de montarias atadas em alinhamento para o combate, o que se reflete em sua ocorrência direta no Alcorão:

> E preparai-vos para combatê-los com a força e a linha de cavalaria (*ribāṭ al-ḫayl*) e, com isso, intimidardes ao inimigo (*ʿadūw*) de Deus, a vosso inimigo e a outros além desses que ainda não conheceis, mas Deus os conhece. O que quer que despendais na via de Deus (*fī sabīl Allāh*) vos será restituído por completo e não sofrereis injustiça.[17]

Conforme usada aqui, a expressão *ribāṭ al-ḫayl* refere-se à amarra dos cavalos numa formação de cavalaria, referida em outros lugares como "cavalos atados" (*ḫayl rābiṭa*); para ser considerada uma linha de cavalaria (*al-ribāṭ min al-ḫayl*), teriam sido necessários cinco cavalos ou mais.[18]

Morfologicamente, a palavra *ribāṭ* pode corresponder a duas classes distintas: 1. um substantivo, referente à "atadura" ou "amarração" em si,[19] ou 2. um nome verbal (*maṣdar*) do verbo *rābata* e sinônimo da forma regular *murābaṭa*, referente à ação de "atar" ou "amarrar". A forma imperativa desse verbo é empregada pelo Alcorão e pareada com a ordem "tenham paciência" para conclamar que os crentes "estejam a postos" ou "fiquem vigilantes" (*ṣābirū wa-rābiṭū*)[20] – talvez "conservem-se". Com base na relação entre a linha de cavaleiros e a postura dos muçulmanos perante o inimigo, as narrações dos ditos e feitos atribuídos ao profeta Muḥammad[21] que empregam o termo indicam um ato de "guardar a linha de frente", quase sempre seguido da formulação "na via de Deus". A definição da palavra *ribāṭ* do lexicógrafo Ibn Manẓūr (m. 711 H./1312 d.C.) reúne vários dos fatores que foram associados a essa prática ao longo dos séculos, desde o surgimento do Islã:

> O *ribāṭ* e a *murābaṭa*: a permanência na localidade fronteiriça do inimigo (*mulāzamat ṯaġr al-ʿadūw*), cuja origem é que cada uma das

espiritualidad interior e individual". In: BLASCO VALLÉS, A.; COSTA, R. da (coords.). *Mirabilia*, nº 10. Alicante: Universitat d'Alacant, jan-jun/2010, pp. 21-44.

[17] Alcorão 8:60.
[18] IBN MANẒŪR. *Lisān al-ʿarab*. 18 vols. Qom: Adab al-Ḥawra, 1984, v. 7, p. 302.
[19] Vemos derivações comuns dessa raiz atualmente, por exemplo, no adjetivo referente à grafia da forma final da letra *tāʾ marbūṭa*, indicando que as pontas da letra *tāʾ* foram "atadas", ou no termo árabe *rābiṭ*, usado para se referir a um *link* na internet.
[20] Alcorão 3:200.
[21] i.e., sg. *ḥadīṯ*, pl. *ʾaḥādīṯ*: aportuguesado como "hádice(s)"; lit. "fala(s)", "dito(s)", sobretudo do profeta Muḥammad; por vezes, traduzido como "tradição(ões)".

> duas facções atava seus cavalos, então a obrigação com a localidade fronteiriça se tornou um *ribāṭ*; às vezes, os próprios cavalos são chamados de *ribāṭ*. O *ribāṭ*: a perseverança na ordem (*al-muwāẓaba ʿalà al-ʾamr*). (...) Disse al-Qutaybī: a origem da *murābaṭa* é que as duas facções atavam seus cavalos numa localidade fronteiriça, cada uma disposta conforme a outra. Então, a estadia nas localidades fronteiriças é chamada de *ribāṭ*. Sobre isso, diz-se: "Este é o vosso *ribāṭ*,"[22] isto é, perseverar na pureza e na reza, assim como no combate na via de Deus (*al-jihād fī sabīl Allāh*).[23]

A combinação desses fatores, por sua vez, direcionou a interpretação da palavra usada nos tratados de jurisprudência islâmica para entendê-la como componente de um preceito maior, o *jihād*, que costuma ser tema de pelo menos um volume inteiro dos compêndios jurídicos. Este é, por vezes, entendido superficialmente como "combate aos infiéis" ou um análogo à "guerra santa" cristã, mas possui outras dimensões além da bélica. Relevante para a integração do *ribāṭ*, o *jihād* também é uma forma de serviço à comunidade islâmica (*umma*) e um ato de fé que favorece um fiel para a salvação.

Nas extensas obras dos juristas, os livros sobre o *jihād* integram o que poderíamos chamar, anacronicamente, de política externa islâmica. Nestes, também encontramos prescrições referentes à rendição, à capitulação, à negociação de prisioneiros e ao guarnecimento das cidades fronteiriças – onde se encaixa o *ribāṭ* –, demonstrando assim uma preocupação não apenas com o caráter ofensivo da guerra, mas também com seus aspectos defensivos. Com o jurisconsulto Muḥammad bin Idrīs al-Šāfiʿī (m. 204 H./820 d.C.),[24] nascido na cidade de Gaza na costa palestina do Mediterrâneo, temos um bom exemplo dos princípios de uma prescrição da dinâmica de guerra que fundamentaria a prática do *ribāṭ*. Em seu livro sobre o *jihād* e a *jizya*,[25] al-Šāfiʿī articula a atividade dos combatentes muçulmanos como um dever coletivo (*farḍ kifāya*)[26] e voluntário,[27] que

[22] *fa-ḏalikumu al-ribāṭu*: Esta formulação ocorre em diferentes ditos do profeta sobre purificação, como MUSLIM. *Ṣaḥīḥ Muslim*. 5 vols. Edição: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirute: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1991, v. 1, livro 2, p. 219, nº 251; MĀLIK. *Al-muwaṭṭaʾ*. 2 vols. Edição: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirute: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, 1985, v. 1, livro 9, p. 161, nº 55; al-NASĀʾĪ. *Kitāb al-sunan al-kubrà*. 12 vols. Edição: Ḥasan ʿAbd al-Munʿim Šalbī. Beirute: Muʾassasat al-Risāla, 2001, v. 1, livro 1, pp. 127-8, nº 138; al-TIRMIḎĪ. *Al-jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*. 3 vols. Edição: Aḥmad Muḥammad Šākir. Cairo: Maṭbaʿa Muṣṭafà al-Bābī al-Ḥalabī wa-ʾAwlāduhu, 1938, v. 1, pp. 72-3, nºs 51 e 52.

[23] IBN MANẒŪR, *loc. cit*.

[24] Epônimo da doutrina xafeíta, uma das quatro principais escolas sunitas de jurisprudência islâmica (*maḏāhib al-fiqh*) existentes até hoje.

[25] *jizya*: imposto aplicado por governos islâmicos sobre os integrantes do "povo protegido" (*ahl al-ḏimma*), um *status* jurídico ocupado, sobretudo, pelo chamado "povo do livro" (*ahl al-kitāb*), geralmente referente a judeus e cristãos, mas que se estende a outras comunidades não muçulmanas ao longo da história.

[26] CHABI; RABBAT, *op. cit.*, vol. 8, p. 497.

[27] Quando se lê, por exemplo, como Ibn Ḥawqal descreve os ocupantes dos *ribāṭ*s de Palermo em termos de desprezo e maledicência, é possível deduzir que a oferta de acomodações aos voluntários teria atraído

requer tanto participantes de ataque como de defesa, embora o mérito de cada função seja distinto:

> Se o dever do *jihād* a quem ele se impõe é possível por ser geral como o dever da reza e de outros atos, ou se é possível porque não é generalizado, o livro de Deus – poderoso e sublime seja – e a *sunna*[28] de Seu profeta – que Deus o bendiga e salve – indicam que o *jihād* é dever tão somente daqueles capazes de cumpri-lo, a fim de que se reúnam duas situações: uma é para que haja diante do inimigo temido pelos muçulmanos quem o impeça, e a outra é para que haja muçulmanos o suficiente lutando no *jihād* até os idólatras se renderem ou o povo do livro pagar a *jizya*. Disse: se muçulmanos o bastante cumprirem assim, aqueles que ficarem para trás livram-se da culpa de negligenciar o *jihād*, e o mérito daqueles que empreenderam o *jihād* é superior ao dos que ficaram para trás.[29]

Seu fundamento para a inclusão de diferentes componentes na atividade bélica é extraído diretamente do Alcorão, onde, além de se somarem guerreiros que ataquem e um contingente de retaguarda, orienta-se que os defensores se dediquem ao seu próprio aprimoramento espiritual durante o ínterim em que aguardam os resultados da batalha. Ambas essas categorias compõem o bom desenvolvimento das campanhas de guerra: "Disse o Bendito Altíssimo: 'Os crentes não devem ir todos a campo. Que saia uma parte de cada tropa para que [os que fiquem] se instruam na fé,'[30] e os informou que o dever do *jihād* é coletivo aos *mujāhidūn*."[31]

O contexto específico de embates com os bizantinos figura como referencial da argumentação de al-Šāfiʿī e exemplifica uma continuidade entre as campanhas do profeta Muḥammad na primeira metade do século I H./VII d.C., à margem sul da Grande Síria,[32] e o fronte mais movimentado de seu próprio tempo na virada dos séculos II-III H./VIII-IX d.C., na porção norte da mesma região: "Disse [o profeta] na batalha de Tabūk, em sua preparação para [enfrentar] o exército dos romanos: 'Que saia um a cada dois homens

também sua dose de oportunistas, difundindo uma possível fama do *ribāṭ* como lugar desordeiro. Ver IBN ḤAWQAL. *Ṣūrat al-ʾarḍ*. Beirute: Manšūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1992, p. 116, §5.

[28] *sunna*: "costume", "norma"; enquanto *corpus*, refere-se ao conjunto de tradições atribuídas ao profeta, a seus companheiros e à primeira geração de muçulmanos que podem ser tomados pela *umma* como parâmetros de conduta e comportamento, e para a regulamentação religiosa, moral e legal da vida islâmica.

[29] al-ŠĀFIʿĪ. *Al-ʾumm*. 8 vols. Edição: Muḥammad Zahrī al-Najār. Beirute: Dār al-Maʿrifa lil-Ṭabāʿa wal-Našr, 1980, v. 4, p. 167.

[30] Alcorão 9:122.

[31] al-ŠĀFIʿĪ, *loc. cit*.

[32] al-Šām ou al-Šaʾm: correspondente à região histórica da Grande Síria e assim referida ao longo do texto; por vezes, conhecida como Levante.

e o combatente restante fique para trás com sua família e seus bens'."[33] Com alusões ao Alcorão e aos *ḥadīṯ*, al-Šāfiʿī demonstra como a divisão entre combatentes cumpre propósitos estratégicos, espirituais e comunitários, uma vez que os *mujāhidūn* que "ficam para trás" incorporam, de uma só vez, as funções do soldado que defende o território islâmico, do fiel que aprimora seu conhecimento religioso, e do muçulmano que zela por seus irmãos de fé.

Outro benefício dessa divisão de tarefas entre guerreiros do Islã é sua consequência tática. Ao adotarem essa organização, as investidas islâmicas teriam o efeito de inibir os contragolpes de seus adversários, mesmo que esses estivessem em vantagem numérica: "Se a população de muçulmanos de uma morada fosse pequena e alguns deles fossem à razia, o inimigo evitaria combater os restantes e não atacaria ninguém, pois esses estariam na base (*ribāṭ*) do *jihād* e seriam deixados em paz."[34] Aqui, o emprego da palavra *ribāṭ* não parece indicar um tipo específico de estrutura arquitetônica, mas sim o lugar ao qual os batedores possam retornar para garantir sua postura defensiva,[35] uma vez que lá estariam concentrados seus companheiros encarregados da retaguarda.

Ainda que sem uma noção de "fronteira" propriamente dita,[36] a defesa do *dār al-ʾIslām* pressupõe alguma forma de delineamento em que o território a ser considerado islâmico possui pontos de encontro com o território não islâmico (*dār al-ḥarb*) com diferentes graus de suscetibilidade aos conflitos bélicos. Por isso, é igualmente importante que tais pontos estejam devidamente guarnecidos a todo momento, e que os responsáveis por essas guarnições sejam pessoas com competências compatíveis com as necessidades desse tipo de localidade sensível:

> Para começar, é preciso que a primeira coisa seja barrar as extremidades (*ʾaṭrāf*) [do território] dos muçulmanos com homens e, se possível, com fortes, trincheiras e tudo que impeça o inimigo antes que esse ataque suas terras, para que nenhuma extremidade dos muçulmanos reste sem que haja nela quem combata os idólatras da cercania. Se possível, que haja nela mais do que isso, e que se encarreguem disso pessoas de confiança, inteligência, sinceridade para com os muçulmanos, conhecimento sobre a guerra, coragem, parcimônia, benevolência, ousadia quando necessário, e livres de descuido e pressa.[37]

[33] al-ŠĀFIʿĪ, *loc. cit*. Semelhante a um *ḥadīṯ* transmitido por MUSLIM, *op. cit.*, v. 3, livro 33, p. 1507, nº 1896a.
[34] al-ŠĀFIʿĪ, *op. cit.*, v. 4, p. 169.
[35] CHABI, J.; RABBAT, N., *loc. cit*.
[36] Sobre isso, ver CALASSO, G.; LANCIONI, G. (eds.). *Dār al-islām / dār al-ḥarb*. Leiden/Boston: Brill, 2017, especialmente o primeiro capítulo de CALASSO, G. "Constructing and Deconstructing the *dār al-islām / dār al-ḥarb* Opposition: Between Sources and Studies", pp. 21-47.
[37] al-ŠĀFIʿĪ, *op. cit.*, v. 4, p. 168.

Além das classes de *mujāhidūn* ofensivos e defensivos, que incluem combatentes mobilizados ao fronte ocasionalmente para se envolverem nos embates bélicos, al-Šāfiʿī distingue ainda uma terceira categoria de pessoas que podem participar dos confrontos com os bizantinos: os próprios habitantes da região. Com isso, o jurista identifica uma possibilidade de que muçulmanos estabeleçam residência nas regiões fronteiriças em definitivo, para que, apesar de não serem guerreiros propriamente ditos, possam colaborar com esses na proteção do território islâmico e até lograr os mesmos louros dedicados àqueles que tenham o objetivo de lutar:

> Se um povo estiver numa das costas como as do Šām e estiver combatendo os romanos e o inimigo que está para além – mais forte que os que vêm do povo da terra deles –, e a luta contra eles for mais direta que contra os outros, então não há dano em enviar quem mora em suas regiões fronteiriças (*man yuqīmu fī ṯuġūrihim*) para combatê-los junto com aqueles que ficaram para trás. Mesmo se os que ficaram não puderem defender sua morada caso estejam sozinhos, podem fazê-lo com os muçulmanos que ficaram com eles, adentrar as terras do inimigo e trazê-lo para mais perto, tornar seus animais mais numerosos e suas terras mais instruídas. Sua morada não se perderia, graças àqueles que ficaram para trás e àqueles de outros lugares que ficaram com eles.[38]

O tradicionalista Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241 H./855 d.C.)[39] cita diferentes ditos do profeta que articulam as recompensas do *ribāṭ* em comparação com outros bons feitos como jejuar ou rezar,[40] apontam que os benefícios de um dia e uma noite no fronte – cujo período total de estadia estipulado por alguns juristas seria de quarenta dias[41] – são melhores que mil dias em outro lugar,[42] e conclamam que os homens façam o *ribāṭ* como e onde quiserem.[43] Por ser uma contribuição para a causa na via de Deus, "quem morre como *murābiṭ*" acumula tais recompensas até depois da vida e é "protegido das provações

[38] al-ŠĀFIʿĪ, *ibid*., v. 4, p. 169.
[39] Epônimo da doutrina hambalita, uma das quatro principais escolas sunitas de jurisprudência islâmica existentes até hoje. Nos Estudos Islâmicos, a descrição como "tradicionalista" corresponde à função de *muḥaddiṯ*, um coletor e estudioso de "tradições" (i.e., *ḥadīṯ*; ver nota 20).
[40] IBN ḤANBAL. *Al-musnad*. 52 vols. Supervisor da edição: Šuʿayb al-ʾAnaʾūṭ. Beirute: Muʾassasat al-Risāla, 1997, v. 11, p. 234, nº 6653; 2001, v. 39, pp. 130-1, nº 23727; p. 132, nº 23728; p. 138, nº 23735; IBN QUDĀMA. *ʿUmdat al-fiqh fī al-maḏhab al-ḥanbalī*. Edição: Aḥmad Muḥammad ʿAzūz. Ṣaydā/Beirute: al-Maktaba al-ʿAṣrīya, 2003, p. 141.
[41] IBN QUDĀMA, *idem*.
[42] IBN ḤANBAL, *op. cit*., v. 1, p. 495, nº 442; p. 513, nº 470; p. 516, nº 477; p. 561, nºs 558 e 559.
[43] IBN ḤANBAL, *idem*.

do túmulo".[44] Num desses ditos, a morte pela defesa do *dār al-ʾIslām* é até mesmo colocada como melhor que a própria vida:

> O *ribāṭ* de um dia na via de Deus é melhor que o mundo e o que há nele; a saída vespertina do servo na via de Deus, ou pela manhã, é melhor que o mundo e o que há nele; e o [pequeno] espaço do açoite de um de vocês no Paraíso é melhor que o mundo e o que há nele.[45]

Para a jurisprudência islâmica, proteger a morada do Islã é tão importante quanto atacar seus opositores em conformidade com a conduta de um bom muçulmano, pois "há grande virtude no *ribāṭ*; ela é do tamanho do temor dos habitantes daquela localidade fronteiriça e do resguardo que eles têm contra seus inimigos."[46] Mediante a sensação da ameaça imposta pelos oponentes do Islã, combatê-los se torna não só uma atitude lícita segundo a lei da guerra, como também oferece benefícios que o fiel pode colher para seu favorecimento espiritual.

Com os comentários de juristas de diferentes escolas e muito posteriores à época de al-Šāfiʿī e Ibn Ḥanbal, como o maliquita Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H./996 d.C.) e o hambalita ʿAbdullāh Ibn Qudāma (m. 620 H./1223 d.C.), o *ribāṭ* gradualmente ganhou contornos de uma prática específica e regimentada. Mediante sua progressiva definição, seus propósitos bélicos e espirituais foram se entrelaçando até se tornarem indissociáveis.

Tarso na geografia e na história islâmicas

Na geografia islâmica do período Abássida, a cidade de Tarso faz parte da região conhecida como Frontes da Grande Síria (*al-ṯuġūr al-šāmīya*), correspondente, em linhas gerais, à região da Cilícia. Diferentes fatores a tornam um interesse das conexões mediterrânicas; economicamente, há referências antigas e do período a um porto de Tarso.[47] Nos fragmentos de manuscritos e documentos da genizá de uma sinagoga no Velho Cairo (Fusṭāṭ) – datados entre os séculos IV-VII H./X-XIII d.C. e catalogados sob o nome de *Cairo Geniza* –, Tarso é mencionada como um dos três principais portos da costa sul da Ásia Menor que possuíam tráfego direto com o Egito.[48]

---

[44] IBN ḤANBAL, *ibid.*, v. 39, pp. 130-1, nº 23727; p. 132, nº 23728; p. 138, nº 23735; IBN QUDĀMA, *loc. cit.*
[45] IBN ḤANBAL, *op. cit.*, v. 37, pp. 513-4, nº 22872.
[46] al-QAYRAWĀNĪ. *Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Edição: Aḥmad Muṣṭafà Qāsim al-Ṭahṭāwī. Cairo: Dār al-Faḍīla, 2005, p. 118.
[47] Por exemplo, ESTRABÃO. *Geography*. 8 vols. Edição e tradução: Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press / Londres: William Heinemann / Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1917, vol. 6, p. 343 (§14.5.10).
[48] GOITEIN, S. D. *A Mediterranean Society*. 6 vols. Berkley: University of California Press, 1967, vol. 1, pp. 214, 323.

Com isso, Tarso é o ponto de ligação entre a rede do Mediterrâneo Oriental, as Portas da Cilícia – uma grande via de contato com o planalto da Anatólia pela cadeia de montanhas do Touro – e as rotas terrestres em direção à Grande Síria e ao Alto Eufrates.[49] Em termos de conectividade geográfica, é um importante local de redistribuição.[50] Ilustrando uma dimensão dos contatos que seu porto propiciou aos muçulmanos de Tarso, há um relato referente ao ano de 312 H./924 d.C.: o eunuco Ṯamal al-Dulafī (m. 320 H./932 d.C.), então comandante das cidades fronteiriças (*amīr al-ṯuġūr*), lançou uma expedição naval de Tarso em direção ao Mar Egeu e, em certo ponto da costa da Anatólia, encontrou um grupo de búlgaros que lhe disseram que "seu rei estava por perto" – o que o historiador al-Masʿūdī (m. 345 H./956 d.C.) destaca como demonstração do alcance da frota búlgara ao longo da costa bizantina. Isso resultou numa comitiva de búlgaros retornando a Tarso nas embarcações árabes.[51]

Por terra, Tarso era a última cidade na extremidade oeste de um arco de cidades que compunham a linha de frente dos Frontes da Grande Síria, seguida a leste por Aḏana, al-Maṣṣīṣa (Mopsuéstia), ʿAyn Zarba (Anazarbus), al-Kanīsa ("a igreja"), al-Hārūnīya e Marʿaš (Marache). Uma particularidade desta região fronteiriça do califado é a existência de uma segunda linha de cidades fortificadas na retaguarda dessa primeira, as quais recebem o nome de "as protetoras" (*al-ʿawāṣim*).[52] Essa linha de apoio é formada por cidades enfileiradas entre Anṭākiya (Antioquia) a oeste – que é a base do governador da região – e Manbij (Mabbūg/Hierápolis) a leste. A linha imaginária também delimita, ao sul, a região de Qinnasrīn (Qenneshre), cuja capital é Ḥalab (Alepo). A proeminência de Tarso na região, suas benesses e sua atratividade aos combatentes são destacadas pela geografia islâmica, tanto anterior quanto posterior à sua perda para os bizantinos:

---

[49] al-Jazīra: lit. "a ilha"; região do Alto Eufrates e assim referida no texto; em linhas gerais, corresponde à região da atual fronteira tríplice entre Turquia, Síria e Iraque.

[50] HORDEN, P.; PURCELL, N. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford/Malden: Blackwell Publishers, 2000, p. 392; al-ṬĀʾĪ, S. "Iqtiṣādiyāt al-ṯuġūr fī al-qarnayn al-ṯāliṯ wal-rābiʿ lil-hijra al-tāsiʿ wal-ʿāšir lil-mīlād". In: *Majalat Abḥāṯ Kuliyat al-Tarbiya al-ʾAsāsīya* (Universidade de Mosul), vol. 9, nº 3, abr/2010, pp. 497-515.

[51] al-MASʿŪDĪ. *Murūj al-ḏahab wa-maʿādin al-jawhar*. 5 vols. Edição: C. Barbier de Meynard e Pavet de Courteille. Revisão e correção: Charles Pellat. Beirute: Manšūrāt al-Jāmiʿa al-Lubnānīya, Qism al-Dirāsāt al-Taʾrīḫīya, nº 11, 1966, vol. 1, §456; BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 277.

[52] Sobre essa divisão e outras questões pertinentes às zonas fronteiriças no Islã pré-moderno, ver CANARD, M. "al-ʿAwāṣim". In: *The Encyclopaedia of Islam*: *New Edition*. 13 vols. Leiden: Brill, vol. 1, 1986, pp. 761-2; HELLALI, I. "Limites et Frontières dans le Monde Arabo-musulman Médiéval". In: *Al-Sabîl: Revue d'Histoire, d'Archéologie et d'Architecture Maghrébines*. Túnis: Université de la Manouba, nº 9, 2020, 31pp.

> Quanto à cidade de Tarso, ela foi uma cidade famosa e especialmente rica por sua grande fama. Al-Maʾmūn bin al-Rašīd [198-218 H./813-33 d.C.] a renovou, fez dela uma cidade e construiu dois muros de pedra. Ela era repleta de cavalos, soldados, ferramentas, utensílios, animais de carga, armas, edifícios, campos férteis, grãos, riquezas e uma vastidão de todas as boas condições juntas numa só. Nenhuma das cidades fronteiriças dos muçulmanos é como ela, seja entre infiéis ou muçulmanos, tamanha é sua estima total e seu triunfo geral sob todos os homens do Islã que a governaram.[53]

O controle específico de Tarso era imprescindível aos Abássidas para manter acesso à planície central da Anatólia, através de uma passagem pelas montanhas do Touro que degela no verão – fator esse que motivou diretamente a dinâmica "ritualística" anual de incursões militares contra os bizantinos chamadas de "veranis" (*al-ṣawāʾif*).[54] Por vezes, tais campanhas propiciavam a tomada de uma nova porção de terreno, e os espólios e capturados podiam ser muito estimados. No ano de 288 H./901 d.C., uma delas "conquistou diversos fortes dos bizantinos e retornou a Tarso com cerca de 160 prisioneiros, incluindo não muçulmanos, hegúmenos (*al-qawāmisa*) e diáconos (*al-šamāmisa*), bem como suas cruzes e bandeiras", os quais foram enviados a Bagdá.[55] Tarso é ainda mencionada como o local em que bizantinos e muçulmanos se encontram com mais frequência para negociar os resgates de tais prisioneiros.[56]

Em termos administrativos, o governo da linha das "protetoras" é tido como mais estável, ao passo que as cidades fronteiriças costumam ser associadas a uma certa volatilidade; são lugares onde diferentes formas de conflito e interação coexistem. No caso dos Frontes da Grande Síria e do Alto Eufrates, a administração local do governador ou emir indicado é geralmente mais favorecida do que a autoridade do califa, tornando-os focos de rebeliões que chegam a demandar intervenção do próprio Comandante dos Fiéis. Um exemplo contundente do impacto que tais situações podem gerar, caso conduzidas de forma imprópria, ocorre na intervenção do califa al-Muʿtaḍid (279-89 H./892-902 d.C.) para conter uma rebelião iniciada pelo eunuco Waṣīf em ʿAyn Zarba em 288 H./901 d.C. Uma das medidas do líder dos muçulmanos ao chegar em Tarso foi

[53] IBN ḤAWQAL, *op. cit.*, p. 168, §15.
[54] BOSWORTH, "The City of Tarsus", pp. 270-1.
[55] al-ṬABARĪ. *Taʾrīḫ al-rusul wal-mulūk*. 15 vols. Edição: M. J. de Goeje. Leiden: Brill, 1890, vol. 13, p. 2205.
[56] Ver al-ṬABARĪ, *ibid.*, vol. 11, pp. 1237, 1351; 1890, vol. 13, pp. 2254, 2277; al-MASʿŪDĪ. *Kitāb al-tanbīh wal-ʾišrāf*. Edição: M. J. de Goeje. Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vol. 8. Leiden: Brill, 1894, pp. 189-96 dedica uma seção inteira a uma lista de 12 negociações entre 189-335 H./805-947 d.C., todas realizadas às margens do rio Lāmas (Lemos), a oeste de Tarso.

atear fogo aos barcos de guerra que estavam no porto, os quais eram usados nas campanhas contra os bizantinos. O historiador al-Ṭabarī (m. 310 H./923 d.C.) coloca tal atitude de desprezo pelos marinheiros de Tarso como causa do enfraquecimento da capacidade ofensiva islâmica no Mediterrâneo Oriental.[57]

Há episódios que refletem mais diretamente a complexidade das relações entre muçulmanos e bizantinos na região, e como a movimentação dos guerreiros da fé parecia funcionar de modo desvinculado dos demais aspectos dessas interações. Em 290 H./903 d.C., o novo administrador indicado para a cidade, Abū al-ʿAšāʾir, dirigiu-se para assumir seu cargo e foi acompanhado pelo "grupo de voluntários para as batidas" (*jamāʿat al-muṭṭawwaʿa lil-ġazū*), ainda que o próprio encarregado estivesse levando consigo presentes do califa al-Muktafī (289-95 H./902-8 d.C.) para o rei dos bizantinos.[58]

Retiro no fronte

A historiografia islâmica do período Abássida narra como a presença bizantina na região da Cilícia, bem estabelecida até então, foi se tornando intermitente desde a época dos califas ʿUmar (13-23 H./634-44 d.C.) e ʿUṯmān (23-35 H./644-56 d.C.), e indica a complexidade da área na época dos primeiros avanços islâmicos pelo território da Grande Síria:

> Entre Alexandreta e Tarso, havia fortes e arsenais dos romanos, como aqueles pelos quais os muçulmanos passam hoje, cujos habitantes às vezes os abandonavam e fugiam para as terras dos romanos com medo, e para os quais, às vezes, combatentes romanos eram transferidos para guarnecê-los. Diz-se que Heráclio [12 a.H.-20 H./610-41 d.C.] incluiu os habitantes dessas cidades à sua companhia quando se mudou para Antioquia, para que os muçulmanos não andassem por terras cultivadas entre Antioquia e as terras dos romanos. Deus sabe mais.[59]

Durante os períodos Omíada (41-132 H./661-750 d.C.) e Abássida, Tarso é um fronte de ataque de ambos os lados islâmico e bizantino, e o controle da cidade oscila continuamente entre gregos e árabes. A cada uma dessas trocas, novas tropas e habitantes oriundos de um dos dois lados são posicionados na cidade e, a cada nova invasão, esses contingentes precisam fugir[60] – de preferência, antes da chegada dos agressores, para uma cidade próxima com melhores condições de defesa; no caso de Tarso, os destinos mais

[57] al-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 13, pp. 2199-200; BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 276.
[58] al-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 13, p. 2223.
[59] al-BALĀḎURĪ. *Futūḥ al-buldān*. Edição: ʿAbdullāh Anīs al-Ṭabbāʿ. Beirute: Muʾassasat al-Maʿārif, 1987, pp. 223-4.
[60] BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 270.

comuns eram Aḏana e al-Maṣṣīṣa. De fato, a região como um todo logo ganhou uma aura sacralizada nos relatos, e suas grandes cidades tornaram-se ambientes revestidos da mais alta estima islâmica:

> Ouvimos o profeta dizer: "Na noite em que viajei para o céu, vi um domo branco que, como tal, nunca vi mais belo, e em torno do qual havia muitos [outros] domos. Eu disse: 'Ó Gabriel, o que são estes domos?' Ele disse: 'Estas são as cidades fronteiriças (*ṯuġūr*) de tua comunidade (*umma*).' Então, eu disse: 'O que é este domo branco que, como tal, nunca vi mais belo?' Ele disse: 'É Antioquia, que é a mãe das cidades fronteiriças (*umm al-ṯuġūr*), e cuja virtude entre elas é como a do Firdaws[61] entre os demais paraísos. Morar nela é como morar na Casa Povoada.[62] Os mais bondosos de tua comunidade congregam-se nela. Ela contém em si um mundo da tua comunidade. Ela é uma casamata e um *ribāṭ*. Um dia de devoção nela é como um ano de devoção, e àqueles da tua comunidade que morrerem nela Deus atribuirá a recompensa dos *murābiṭūn* no Dia da Ressurreição."[63]

Desde o começo do controle Abássida, Tarso teve suas fortificações reforçadas e tornou-se um ponto de alta concentração de guerreiros voluntários da fé, vindos de todas as partes do território islâmico com o propósito de cumprir o preceito do *jihād*. Isso fez com que Tarso e outras cidades dos Frontes recebessem altas quantias provenientes das arrecadações da Grande Síria e do Alto Eufrates para subsidiar as guarnições estacionárias e financiar as expedições veranis lançadas contra os bizantinos.[64] O escriba (*kātib*) da administração Abássida Qudāma bin Jaʿfar (m. 337 H./948 d.C.) não discrimina os ganhos de cada cidade, mas registra uma arrecadação dos Frontes da Grande Síria que totaliza cerca de 100 mil dinares, e diz que, em ocasiões de campanhas terrestres ou navais, o dinheiro direcionado à região chega a se aproximar de 300 mil dinares.[65] É ainda sugestiva sua caracterização dos combatentes da região, que inclui o termo *ṣuʿlūk* ("meliante", "vândalo") para indicar uma distinção entre tropas "regulares e irregulares" (*al-junud wal-ṣaʿālīk*). Isso aponta para uma consciência administrativa acerca da realidade híbrida dos contingentes militares nas regiões fronteiriças, como agrupamentos heterogêneos de soldados oficiais e voluntários, e suscita a probabilidade de que o grande

[61] al-Firdaws: o nível mais elevado do paraíso (*janna*).
[62] *al-Bayt al-Maʿmūr*: a Kaʿba (Alcorão 52:4).
[63] al-ṬARSŪSĪ. "Siyar al-Ṯuġūr". In: *Šaḏarāt min Kutub Mafqūda fī al-Taʾrīḫ*. Edição: Iḥsān ʿAbbās. Beirute: Dār al-ʿArab al-ʾIslāmī, 1988, pp. 442-3.
[64] BOSWORTH, "The City of Tarsus", *loc. cit*.
[65] IBN JAʿFAR. *Kitāb al-ḫarāj wa-ṣunāʿat al-kitāba*. Edição: Muḥammad Ḥusayn al-Zubaydī. *Silsilat kutub al-turāṯ* (Ministério da Cultura e Comunicação/República do Iraque), nº 110. Bagdá: Dār al-Rašīd lil-Našr, 1981, p. 186; al-MUHALLABĪ. *Al-kitāb al-ʿazīzī aw al-masālik wal-mamālik*. Edição: Taysier Ḫalaf. Damasco: Takwīn, 2006, p. 96.

fluxo de amadores também trouxesse consigo diferentes questões que complicassem a disciplina e a convivência. Ademais, Qudāma menciona as "categorias" (*maṣāliḥ*) regulares da cidade que servem propósitos militares e recebem tais recursos, entre as quais estão vigias das torres, guardas, corredores, encarregados das estradas e fortes, e outros.[66]

A administração califal investiu amplos recursos na fortificação de Tarso e das demais cidades fronteiriças da Cilícia, bem como na construção de mesquitas e moradias que abrigassem o alto contingente de combatentes vindos de praticamente todas as demais regiões do califado. Desde então, a correlação entre belicosidade e religiosidade é recorrente nas menções e relatos sobre a cidade. Exemplo disso é o iniciador de uma "cultura" de fortificação da área, o califa Hārūn al-Rašīd (170-93 H./786-809 d.C.), que constantemente, fez a peregrinação, conduziu incursões militares e construiu cisternas e castelos no caminho para Meca, Medina, Minà e ʿArafāt. Ele reforçou oito cidades fronteiriças como Tarso e outras, e construiu casas para os *murābiṭūn*. Seus familiares, governantes, companheiros e escribas o imitaram, de modo que não restou um que não tivesse construído uma casa em Meca, uma casa em Medina e uma casa em Tarso, para imitá-lo e fazer como ele fizera. Quem mais fez isso e deixou melhor legado foi sua esposa Umm Jaʿfar bint Jaʿfar bin al-Manṣūr [m. 216 H./831 d.C.], depois seus vizires Barmécidas [67] e seus demais governantes, oficiais e escribas.[68]

Quanto à sua dimensão mais religiosa, diferentes fontes islâmicas mencionam a recorrência de batidas realizadas em território bizantino pelos guerreiros voluntários de Tarso durante o mês do Ramadã, quando também é esperado um aumento de residentes temporários na cidade; o exército de muçulmanos costuma se reunir na mesquita antes da saída cerimonial para a Anatólia.[69] Um aspecto menos bélico da presença islâmica na cidade no período, mas condizente com a dimensão espiritual do *ribāṭ* já mencionada até aqui, é a existência de escritórios oficiais de cádis e juristas, bem como de escolas corânicas.[70]

---

[66] IBN JAʿFAR, *loc. cit.*; al-MUHALLABĪ, *loc. cit*.
[67] al-Barāmika: os Barmécidas; família previamente budista, originária da região da Báctria, e que forneceu os principais vizires do início da administração Abássida em Bagdá
[68] al-YAʿQŪBĪ. "Kitāb mušākalat al-nās li-zamānihim wa-mā yaġlib ʿalayhim fī kull ʿaṣr". In: *Majalat Markaz al-Waṯāʾiq wal-Dirāsāt al-ʾIslāmīya*. Edição: Maḍyūf al-Farā. Qatar: Universidade do Qatar, ano 5, nº 5, 1993, p. 205.
[69] TROMBLEY, *op. cit.*, p. 150-1.
[70] BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 274.

Mesmo após a perda da cidade em 354 H./965 d.C. para o imperador bizantino Nicéforo II Focas (352-8 H./963-9 d.C.), tal correlação entre religiosidade e belicosidade, traduzida nos termos do *ribāṭ*, persiste na memória islâmica recente sobre Tarso:

> Conta-se que havia cem mil cavaleiros a seu serviço [i.e., de Tarso], isso numa época próxima aos dias em que a visitei e a vi. O motivo é que não havia cidade grande – fosse no limite do Sijistān, de Kirmān, de Fāris, do Ḫūzistān, de al-Rayy, de Iṣbahān, de toda a região de al-Jibāl, do Ṭabaristān,[71] de al-Jazīra, do Azerbaijão, do Iraque, do Ḥijāz, do Iêmen, de al-Šaʾmāt, do Egito ou do Magrebe – que fosse, para seus habitantes, uma morada ou local de *ribāṭ* como tal, onde *ġuzāh* dessas terras se estabeleciam e faziam o *ribāṭ* quando lá chegavam.[72]

Do relato do geógrafo Ibn Ḥawqal (m. 378 H./988 d.C.) – que visitou a cidade pouco antes que ela fosse perdida –,[73] extraem-se dois pontos significativos: o primeiro é um contraste entre a cidade de Tarso e outras áreas limítrofes do califado, como suas porções orientais acostumadas aos embates com as tribos túrquicas da Ásia Central, e suas regiões às margens do Mediterrâneo, como a Grande Síria, o Egito e o Magrebe. O segundo é a afirmação de que não apenas era comum que combatentes oriundos dessas outras localidades viessem a Tarso, como também que o faziam por entenderem-na como uma espécie de local do *ribāṭ* por excelência – provavelmente, por se tratar da extremidade mais sensível do fronte de embate com o *dār al-ḥarb* por excelência, Bizâncio.

Essa imagem condiz com a fonte mais direta para as épocas imediatamente anteriores e posteriores à saída dos muçulmanos da cidade – ainda que essa sobreviva quase três séculos depois. Em sua obra *Tudo que se busca sobre a história de Alepo* (*Buġīyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab*),[74] o historiador Ibn al-ʿAdīm (m. 660 H./1262 d.C.) cita passagens de um livro intitulado *Vidas nas regiões fronteiriças* (*Siyar al-ṯuġūr*) – atualmente, perdido em sua forma completa – e atribuído a um cádi chamado Abū ʿAmr ʿUṯmān al-Ṭarsūsī, nativo de Tarso e contemporâneo a tais eventos.[75] Não se conhece a época exata em que al-Ṭarsūsī viveu, então sua contemporaneidade é aferida a partir de sua dedicatória a Ibn Ḥinzāba, um vizir do Egito que viveu entre 309-91 H./921-1001

[71] Todos os nomes listados até aqui são regiões do antigo território persa nos atuais Irã e Afeganistão.
[72] IBN ḤAWQAL, *loc. cit.*; ver o comentário de BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 282.
[73] BOSWORTH, "Abū ʿAmr", p. 185.
[74] IBN al-ʿADĪM. *Buġīyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab*. Edição: Sahīl Zakār. Beirute: Dār al-Fikr, 1988; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", *loc. cit*.
[75] Sobre ele e aspectos da hibridização entre muçulmanos e bizantinos na região de Tarso, ver BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 183-95.

d.C.; para além disso, sabe-se somente que Ibn al-ʿAdīm se refere a ele como cádi de Maʿarrat al-Nuʿmān e Kafar Ṭāb, na Síria.[76]

Nesses fragmentos, encontramos amostras de cunho teológico, histórico, lendário e ritualístico que exemplificam a articulação discursiva de elementos corânicos, proféticos e do *ribāṭ*.[77] Num testemunho autóptico, o cádi al-Ṭarsūsī descreve um ambiente islâmico e bizantino que parece reforçar, por sua vez, a fusão entre espiritualidade e guerra:

> Próximo ao Portão de Qalamīya – quer dizer, o Portão de Tarso [com este nome] –, no acesso a uma casa movimentada e redonda, há uma placa afixada na parede e escrita em grego. O ferrador Aḥmad bin Ṭaġān al-Sayḏamī leu e disse que está escrito: "Graças a Deus, Herdeiro da criação após o fim do mundo, e que me envolve por completo. Por certo, sou primo de Ḏū al-Qarnayn.[78] Vivi quatrocentos e poucos anos e rodei pelo oriente e o ocidente em busca de um remédio para a morte. Quem quiser adentrar o paraíso, reze duas *rakʿas*[79] perto da coluna desta casa, e quem quiser praticar um ato resoluto por seu aparato, vá até a sétima arcada da ponte de Aḏana."[80]

Pertinente ao tema das fortificações, a estrutura física da cidade é assunto frequente dos registros de al-Ṭarsūsī. Ditos atribuídos a heróis da fé como o ilustre *mujāhid* Ibn al-Mubārak (m. 181 H./797-8 d.C.) revelam relações espirituais, por exemplo, entre os muros da cidade, atos pios e o profeta: "Disse ʿAbdullāh bin al-Mubārak: 'Dizer um *takbīr*[81] no muro de Tarso equipara-se a [montar] um cavalo na via de Deus, e aquele que leva um cavalo pela via de Deus, Deus há de fazê-lo montar numa das camelas do paraíso'."[82] Ou ainda: "Disse Ibn al-Mubārak: Vi num sonho o profeta colocando sua mão sobre o muro de Tarso e dizendo: 'Ó Deus, preservai-me nela e em seus habitantes'."[83]

A imagem de Ibn al-Mubārak conforme retratado em suas biografias é um exemplo categórico da intersecção entre o asceta piedoso e o guerreiro voluntário da fé, cujo hábito

[76] BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 280; "Abū ʿAmr", p. 184.
[77] BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 190-1.
[78] i.e., o Bicorne; personagem lendário comumente associado a Alexandre, o Grande, e ao *Romance Alexandrino*. A forma islâmica de sua narrativa integra o Alcorão em 18:83-101, onde ele constrói uma barreira para conter os avanços dos povos escatológicos Yaʾjūj e Maʾjūj (Gog e Magog). Sobre o parentesco entre a personagem corânica Ḏū al-Qarnayn e o Alexandre cristianizado da narrativa siríaca do *Neṣḥānā d-Aleksandrōs*, ver TESEI, T. *The Syriac Legend of Alexander's Gate: Apocalypticism at the Crossroads of Byzantium and Iran*. Nova York: Oxford University Press, 2024.
[79] Uma *rakʿa* é uma sequência de procedimentos rituais (no caso, súplicas e prostrações) desempenhados por um muçulmano durante a reza (*ṣalāt*), tendo cada reza do dia um número específico de *rakʿas* prescrito para sua realização.
[80] al-ṬARSŪSĪ, *op. cit.*, p. 448.
[81] Este é o nome da formulação de louvor "*Allāhu akbar*", "Deus é maior".
[82] al-ṬARSŪSĪ, *ibid.*, p. 446; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", p. 188.
[83] al-ṬARSŪSĪ, *loc. cit*.

era de fazer a peregrinação (*ḥajj*) num ano e praticar o *jihād* no outro, sucessivamente. Atribui-se a ele, inclusive, um poema a respeito da superioridade do *jihād* em relação à peregrinação,[84] o qual ele teria proferido em 177 H./793 d.C. numa ocasião em que voltava de Tarso:

> Ó adorador dos Dois Templos Sagrados,[85] se nos olhasses,
> saberias que, de adoração, só brincas.
> A quem colore o pescoço com suas lágrimas:
> nossas gargantas tingem-se com nosso sangue;
> a quem cansa seu cavalo à toa:
> nossos cavalos cansam-se em dia de batalha.
> O aroma do perfume é para vós; nosso é o cheiro
> do pó dos cascos e da poeira mais fragrante.
> Por certo, viemos do que disse nosso profeta,
> um dito autêntico e sincero que não mente:
> 'Não se mistura a poeira do cavalo [na via] de Deus
> [que há] no nariz de um homem à fumaça de um fogo flamejante.'[86]
> Isto – o livro de Deus diz entre nós
> que o mártir não morre – não se desmente.[87]

Mais do que isso, Ibn al-Mubārak se distingue dos demais "santos-combatentes das regiões fronteiriças" pela ênfase na força física como forma de "controle de si e completa dedicação ao voluntariado."[88] Nesse sentido, ele representa uma atualização das figuras da piedade bélica, ao passo que se torna um modelo de conduta com base na internalização das prescrições da fé por parte de cada crente, e não mais na emulação direta do profeta nas campanhas com a primeira comunidade de fiéis.[89]

A atribuição de tais relatos a Ibn al-Mubārak contribui para reforçar o vínculo entre belicosidade e espiritualidade na área, dadas algumas das características mais imediatas dessa figura. Num livro de sua autoria intitulado *Kitāb al-jihād* (*O livro do* jihād),[90] ele relata várias de suas estadias em cidades dos Frontes da Grande Síria, com destaque para

---

[84] BONNER, M. *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*. New Haven: American Oriental Society, 1996, p. 120.
[85] O vocativo "adorador dos Dois Templos Sagrados" (*ʿābid al-ḥaramayn*) é uma referência aos peregrinos que vão às mesquitas de Meca e Medina, i.e., fazem o *ḥajj*.
[86] Paráfrase de um *ḥadīṯ* atribuído a Abū Hurayra (m. 59 H./679 d.C.) e transmitido por diversos tradicionalistas.
[87] al-ḌAHABĪ. *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*. 25 vols. Beirute: Muʾassasat al-Risāla, 1996, vol. 8, p. 412; IBN TAĠRĪ BIRDĪ. *Al-nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wal-Qāhira*. 16 vols. Edição: Jamāl al-Dīn al-Šayāl; Fahīm Muḥammad Šalanūt. Cairo: al-Huʾya al-Miṣrīya al-ʿĀmma lil-Taʾlīf wal-Našr, 1963-72, vol. 2, pp. 103-4.

[88] BONNER, *op. cit.*, p. 121.
[89] BONNER, *idem*.
[90] IBN al-MUBĀRAK. *Kitāb al-jihād*. Edição: Nazīh Ḥammād. Jidá: Dār al-Maṭbūʿāt al-Ḥadīṯa, s/d.

al-Maṣṣīṣa. Até mesmo sua morte é relacionada ao local por ter ocorrido quando Ibn al-Mubārak retornava, justamente, de um combate em Tarso. Em alguns dos relatos propagados em sua voz, observa-se como a percepção acerca do exercício do *ribāṭ* se associa às diferentes partes da região:

> Um homem foi até Ibn al-Mubārak e disse: "Ó Abū ʿAbd al-Raḥmān, quero morar numa cidade fronteiriça", e ele respondeu: "More em Antioquia." O homem disse: "Quero ir mais adiante", e ele respondeu: "Aḏana." O homem disse: "Quero ir mais adiante", e ele respondeu: "Se quiser estar nas vanguardas, então vá para Tarso."[91]

Parte dessas narrativas circulava pela região há muito tempo, mas outra parte é, certamente, resultante das reminiscências e idealizações posteriores de muçulmanos como o cádi Abū ʿAmr. Ainda assim, o produto dessa confluência é uma aura islâmica que paira sobre todos os frontes, mas culmina na cidade de Tarso.

Num exemplo que sintetiza bem as várias dimensões desses fragmentos, al-Ṭarsūsī transmite um relato em que o profeta Muḥammad, ao ser visto chorando, é interpelado por um de seus ilustres companheiros (*ṣaḥāba*), Anas bin Mālik (m. 93 H./712 d.C.),[92] o qual lhe pergunta em quem ele havia pensado e que o fizera chorar daquela maneira, ao que o profeta responde:

> Um povo da minha comunidade, numa cidade construída entre os [rios] Sayḥān (Sáros) e Jayḥān (Pyramos) – quem vir estes tempos, que tome uma porção [de sua vida] nela, pois um mártir entre eles é equivalente aos mártires de Badr. Por Aquele em Cuja mão está minha alma: no Dia da Ressurreição, Deus há de ressuscitar cento e setenta mil mártires daquela cidade que adentrarão o paraíso sem fazer a conta [de seus vícios e virtudes]. Deus olhará para os habitantes dessa cidade setenta vezes por dia e, sempre que Ele os olhar, espargir-se-ão sobre eles Sua piedade e Sua compaixão. Deus será mais bondoso com essa cidade do que uma mãe com seu filho. Deus perdoará os habitantes dessa cidade todo dia, ao raiar e ao pôr do sol; eles continuarão em correção, e a correção estará com eles até chegar o fim dos tempos, quando um agrupamento deles combaterá o anticristo. Dessa cidade, Deus congregará doze mil grupos, cada um com cem mil mártires, e cada mártir poderá interceder por cem mil pessoas, além de sua família e seus vizinhos. Em árabe, ela se chama Ṭarsūs; na Torá, Ibsūs; e nos Evangelhos, Arsūs. Foi ela que clamou pelo auxílio de Deus a Jerusalém quando esta foi destruída. Ela tem dois portões abertos em volta do Trono Divino. Aqueles da minha comunidade que a adentrarem terão suas transgressões anteriores perdoadas, e suas transgressões

[91] al-ṬARSŪSĪ, *op. cit.*, p. 447.
[92] Epônimo da doutrina maliquita, uma das quatro principais escolas sunitas de jurisprudência islâmica existentes até hoje.

> atuais não serão registradas. Bem-aventurados sejam os da minha comunidade que lá sejam congregados, e bem-aventurado seja Ele![93]

A princípio, a passagem chama a atenção por dois motivos. O primeiro é a importância destinada aos mártires muçulmanos de Tarso, incluindo uma espécie de "matemática da salvação" e um convite aos que estiverem vivos na ocasião para que habitem a cidade, com a justificativa de que quem o fizer será elevado ao patamar dos grandes mártires das batalhas históricas de um passado islâmico já mitificado – no caso, a Batalha de Badr (2 H./624 d.C.), liderada pelo próprio Muḥammad. Tal recomendação pode indicar que o relato remonta a um período anterior à conquista de Tarso pelos bizantinos em 354 H./965 d.C. Por outro lado, não se pode eliminar completamente a possibilidade de que, sendo o relato posterior à perda da cidade, a mesma recomendação pode ser lida como uma injunção aos muçulmanos para que a tomem de volta, o que, por sua vez, seria condizente com o segundo ponto que se destaca no fragmento: sua roupagem apocalíptica, através de elementos como o Dia da Ressurreição (*yawm al-qiyāma*), o anticristo (*al-dajjāl*) e a destruição de Jerusalém. Em última instância, a implicação da fala do profeta é o reconhecimento de que a cidade de Tarso possibilitaria um benefício quase incomparável aos fiéis que a habitassem e viessem a morrer lá defendendo o Islã – um incentivo tácito ao *ribāṭ* na cidade, traduzido na forma de uma de suas visões proféticas que lhes promete a salvação.

Por fim, é notável que haja tantas outras dimensões nos fragmentos de al-Ṭarsūsī que reforcem a imagem que tentamos ilustrar neste artigo. Mais do que isso: muitos dos fragmentos sugerem a possibilidade de que outras cidades da região como Aḏana, al-Maṣṣīṣa e Antioquia tenham passado por processos semelhantes, cujas reconstruções a partir das fontes historiográficas, geográficas e jurídicas árabes islâmicas parecem igualmente plausíveis. Em suma, ao considerarmos a flutuação constante das demarcações da região fronteiriça entre territórios islâmicos e bizantinos ao longo do período, é esperado que a mobilização de forças defensivas tenha acompanhado as necessidades de proteger o *dār al-ʾIslām* de acordo com sua suscetibilidade aos avanços e recuos do *dār al-ḥarb* nos Frontes da Grande Síria e nos demais.

[93] al-ṬARSŪSĪ, *ibid.*, pp. 443-4; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 187-8.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

O novo manto do imperador: a globalidade do comércio de peles na Eurásia pré-moderna.

The Emperor's New Mantle: The Globality of the Fur Trade in Premodern Eurasia.

Matheus Mazurkievicz Sekikawa[1]

Otávio Luiz Vieira Pinto[2]

Victor Gava Kamigashima[3]

Resumo: Este artigo analisa a circulação das peles de zibelina na Eurásia pré-moderna e seu papel na formação de redes de longa distância anteriores e paralelas às Rotas da Seda. Articulando a discussão sobre sistemas-mundo pré-modernos às perspectivas de "vida social das coisas", acompanharemos a zibelina em fontes gregas, latinas, árabes, rus, mongóis e chinesas. Sustentamos, como hipótese, que seu prestígio não decorre do valor monetário nem da raridade. Ele se constrói a partir de sistemas de valor simbólico construídos nas florestas e estepes setentrionais, em que populações nômades e caçadoras foram protagonistas, o que relativiza a oposição entre centro e periferia quando se comparam as sociedades estepárias com os impérios sedentários.

Palavras-chave: Zibelina; História Global; Rotas da Seda; comércio de peles; nomadismo estepário; vida social das coisas.

Abstract: This article examines the circulation of sable furs in premodern Eurasia and their role in shaping long-distance networks that preceded and ran parallel to the Silk Roads. Combining the debate on premodern world-systems with perspectives on the "social life of things," we follow the sable through Greek, Latin, Arabic, Rus, Mongol, and Chinese sources. We hypothesize that its prestige derived neither from monetary value nor from rarity. Rather, it arose from systems of symbolic value built in the northern forests and steppes, in which nomadic and hunting

[1] Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR). Membro do Grupo de Estudos Africanos e Asiáticos (GEAFRAS). E-mail de contato: matheus.sekikawa@gmail.com

[2] Professor de História da África e da Ásia na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Doutor em Estudos Medievais pela *University of Leeds*. Coordenador do Grupo de Estudos Africanos e Asiáticos (GEAFRAS). E-mail de contato: otavio.luiz@ufpr.br.

[3] Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR). Membro do Grupo de Estudos Africanos e Asiáticos (GEAFRAS). E-mail de contato: victorkamigashimaa@gmail.com

populations played a leading role. This challenges the opposition between core and periphery when steppe societies are compared with sedentary empires.
Keywords: Sable; Global History; Silk Roads; Fur trade; Steppe nomadism; Social life of things.

Materialidade e Cultura nas trocas de bens de luxo.

A Rota da Seda (ou *as Rotas da Seda*) é, certamente, uma das mais famosas redes de trocas da história.[4] Tradicionalmente atribuída ao reinado do imperador Wǔdì 武帝 de Hàn 汉 (r. 141 - 87 b.C.), a Rota da Seda conectava, de forma mediada, as extremidades do continente Euroasiático possibilitando o comércio, a circulação de pessoas, ideias, bens e religiões. Mas a seda não era o único e nem foi o primeiro bem utilizado para produzir vestuário de alto valor agregado a circular através da Eurásia pré-moderna. Além do tecido que dava nome à rede, uma miríade de outros bens materiais fazia parte dessas trocas, entre eles, as peles animais, especialmente da zibelina, utilizada na confecção de roupas, casacos, capas, chapéus e mantos por todo o continente. Este artigo dará atenção para a circulação e significados do consumo da prestigiosa pele de zibelina.

David Christian propõe uma definição das *Rotas da Seda* como "as rotas terrestres de longa e média distância através das quais bens, ideias e pessoas eram trocados entre as principais regiões da Afro-Eurásia".[5] Ele apresenta essa como uma definição ainda "muito conservadora" e destaca que os principais avanços são o uso de "regiões" ao invés de "civilizações" como forma de incluir diversas formas de organização política e social que não são tradicionalmente concedidas o *status* civilizacional e o termo "trocadas" ao invés de "comercializadas" para abranger outras formas de circulação não monetária ao longo dessas rotas. A definição proposta por Christian se alia às discussões sobre as possibilidades e demandas da aplicação da ótica da História Global a contextos pré-modernos e pré-capitalistas, como discutidas por Christopher Chase-Dunn e Thomas Hall[6] e Jane Schneider.[7]

[4] PINTO, Otávio Luiz. **Rota da Seda**. São Paulo: Contexto, 2023.
[5] "…the long and middle-distance land routes by which goods, ideas, and people were exchanged between major regions of Afro-Eurasia." CHRISTIAN, David. Silk Roads or Steppe Roads? The Silk Roads in World History. **Journal of World History**, v. 11, n. 1, p. 1–26, mar. 2000. p. 3. (Tradução nossa)
[6] CHASE-DUNN, Christopher & HALL, Thomas D. Conceptualizing Core/Periphery Hierarchies. In: CHASE-DUNN, Christopher & HALL, Thomas D. (orgs.). **Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds**. Londres: Routledge, 1991. p. 5-44.
[7] SCHNEIDER, Jane. Was There a Precapitalist World-System? In: CHASE-DUNN, Christopher & HALL, Thomas D. (orgs.). **Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds**. Londres: Routledge, 1991. p. 45-66.

As discussões de Chase-Dunn, Hall e Schneider avançam o trabalho fundacional da História Global da pré-modernidade, *Before European Hegemony*, de Janet Abu-Lughod, que postulou a existência de um sistema-mundo pré-moderno cuja conectividade se materializava nas redes regionais de cidades através da Afro-eurásia: do extremo ocidente europeu, conectado pelo mediterrâneo com o pujante "coração" do sistema entre o norte da África e o Levante, que por sua vez se conectava com os centros produtivos da Índia e da China através das rotas das caravanas no norte e rotas marítimas no sul.[8] O foco nas redes de cidades supera apenas parcialmente o paradigma civilizacional denunciado por Christian: para Abu-Lughod, as redes de cidades são arquipélagos cercados por grandes áreas rurais, desérticas ou florestais que não integram diretamente o sistema-mundo.[9]

Chase-Dunn e Hall propõem modelos de conceitualizar centros, periferias e semiperiferias e as diferentes formas de relação que podem se desenvolver entre eles na análise e delimitação dos Sistemas-mundo pré-modernos. Os dois principais fatores a serem analisados nessas relações são: a diferenciação centro-periferia e a hierarquia centro-periferia; para observar se existe variedade na composição estrutural e/ou dominação política entre as sociedades que compõem o sistema.

Os autores ressaltam a necessidade de não se presumir que o "menos desenvolvido" (aspas deles) seja necessariamente explorado pelo "mais desenvolvido" e que o contrário é possível e por vezes observado. Com isso, abre-se espaço para incluir e encontrar a agência histórica de grupos nomádicos e semi-nomádicos, como pastoralistas das estepes e caçadores e coletores, não necessariamente organizados em sociedades "estatais", as "civilizações" da historiografia tradicional. Por fim, os autores destacam a possibilidade de observar como noções de superioridade e inferioridade presentes nas ideologias dos partícipes do sistema podem interagir e se transformar dentro dessa rede de relações e este será o principal caminho a ser seguido neste trabalho.

Schneider, por sua vez, avança a discussão de Chase-Dunn e Hall no sentido de contextualizar a conceitualização anterior na materialidade do mundo pré-moderno. Sua principal contribuição para este trabalho é a inclusão da circulação de bens de luxo com alto valor agregado na dinâmica dos Sistemas-mundo, defendendo o *status* sistêmico das

[8] ABU-LUGHOD, Janet. **Before European Hegemony:** The World System A.D. 1250-1350. Nova York: Oxford University Press, 1989.
[9] Ibid p. 153-183.

trocas de bens de luxo. Aqui, entram as diferentes formas de relações estabelecidas entre centros e periferias propostas por Chase-Dunn e Hall, na medida que esses bens não possuíam apenas valor monetário agregado, mas grandes — e principalmente — valores simbólicos e políticos. Dessa forma, a autora defende a circulação de bens de luxo em contextos pré-modernos e pré-capitalistas como motor sistêmico de transformação social e histórica, possibilitando a análise global dessa dinâmica nesses recortes temporais.

Sustentar que bens de luxo possuem essa dimensão imanente e transformativa demanda algum aporte teórico mais robusto. Nesse sentido, Kopytoff defende que, do ponto de vista cultural, a produção de *commodities* e produtos de alto valor agregado não é apenas um trabalho material, mas também cognitivo: "as mercadorias devem ser produzidas não apenas materialmente como coisas, mas também culturalmente marcadas como sendo um certo tipo de coisa. De toda a gama de coisas disponíveis numa sociedade, apenas algumas são consideradas adequadas para serem marcadas como mercadorias"[10]. Em consonância com essa percepção, Arjun Appadurai busca retirar o termo "mercadoria" de uma discussão da economia política moderna e expandi-lo para, de modo contingente, "qualquer coisa destinada à troca"[11]. No decorrer de seu argumento, Appadurai destaca como mercadorias de luxo respondem à necessidades eminentemente políticas, cujo consumo é sempre situado em uma sociedade e cumpre um papel retórico e a demanda, antes de uma resposta mecânica, corresponde os mecanismos de controle de acesso à mercadoria[12].

Kopytoff adiciona, ainda, uma camada ulterior de complexidade para que possamos dimensionar mercadorias (aqui, especialmente os bens de luxo) enquanto dispositivos culturais e simbólicos: ele propõe uma "análise biográfica do objeto". Tomando como ponto de partida sua pesquisa com a escravização (e commodificação) de seres humanos, ele passar a inverter sua lógica de análise (de humano como objeto para objeto como humano) e defende que perguntas biográficas também podem ser feitas para objetos: de onde vem a coisa e quem a fez? Qual foi a sua trajetória até agora e qual é a trajetória ideal para coisas deste tipo, na opinião das pessoas? Essas perguntas permitem

[10] KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things, commoditization as process. In: APPADURAI, Arjun (ed.). **The Social Life of Things:** Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 64.
[11] APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: _____. (ed.) **A Vida Social das Coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Eduff, 2021, p.21
[12] Ibid, p.52-54

notar que há uma gama de valores culturais presentes em mercadorias, desde aqueles imbuídos em sua feitura até aqueles adquiridos após a sua compra e uso por uma sociedade distante. Assim, "uma biografia econômica culturalmente informada de um objeto iria considerá-lo como uma entidade culturalmente construída, dotada de significados culturalmente específicos e classificada e reclassificada em categorias culturalmente constituídas"[13].

Tomando de empréstimo estas perspectivas teóricas, retornamos às peles de zibelina e aos grupos que por séculos buscaram e distribuíram incansavelmente esse produto através de mercados euroasiáticos de norte a sul e de leste a oeste. A zibelina, *Martes zibellina*, é um pequeno mamífero onívoro nativo das florestas setentrionais da Eurásia, da Sibéria ao norte do Japão. Pertence à família *Mustelidae*, assim como lontras, e ao gênero *martes*, como fuinhas, furões e outras martas e tem aparência e modo de vida mais próximos desses últimos. As zibelinas medem cerca de 50 centímetros de comprimento, com aproximadamente 10 de cauda e pesam por volta de 1.5 kg e sua conservação atualmente é considerada de menor preocupação pela Lista Vermelha da *International Union for Conservation of Nature*, principalmente devido a esforços de recuperação de suas populações a partir de meados do século XX.[14] A pelagem da zibelina é a mais lustrosa entre os membros do gênero e, na modernidade europeia, seu uso foi regulado na Inglaterra ao ponto de se tornar uma demonstração de nobreza em *Hamlet*, além de ter sido o material da coroa imperial russa até o século XVII.[15]

Podemos ir além. A pele de mustelídeos como a zibelina como bem de luxo é praticamente tão antiga quanto as fontes escritas que dispomos para analisar: itens confeccionados com pelagens raras já se destacam nos clássicos gregos. A *Ilíada* ressalta repetidamente o chapéu de marta (ou elmo de furão dependendo da tradução), κτιδέη κυνέη, usado por Dólon, filho do rico arauto troiano Eumedes.[16] Heródoto, nas *Histórias*, menciona, ainda que sem especificar a espécie, peles oferecidas como prêmios em competições esportivas egípcias, além da obtenção e uso decorativo de peles de "lontras,

[13] KOPYTOFF, Igor. *Op. cit.*, p. 68.
[14] INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE (IUCN). **Martes zibellina**: The IUCN Red List of Threatened Species 2016. Gland: IUCN, 2016. Disponível em: iucnredlist.org.
[15] RAST-EICHER, Antoinette. **Fibres**: microscopy of archaeological textiles and furs. Budapest: Archaeolingua, 2016. p. 189.
[16] HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Werner Christian. São Paulo: SESI-SP Editora, 2020. X, 335 e 455; HOMÈRE; LATTIMORE, Richmond; MARTIN, Richard P. **The Iliad of Homer.** 2nd ed. Chicago London: University of Chicago press, 2011. p. 245 e 248.

castores (...), e também uma criatura de rosto quadrado [provavelmente a zibelina ou outra espécie de marta] cuja pele eles costuram como ornamentação em seus agasalhos" pelos budínios, que viviam nas florestas ao norte dos citas nas regiões que hoje formam o oeste russo e o norte da Ucrânia.[17]

Mesmo não sendo claramente a zibelina mencionada nesses casos, a circulação e proeminência de vestimentas e ornamentos produzidos com peles de animais, no mínimo relacionados a ela, é um mero sinal do que está por vir. Nos séculos subsequentes, as menções diretas ou indiretas à pele de zibelina como um produto de luxo através da Eurásia, da Escandinávia à Manchúria, da Sibéria a Bagdá, deixam claro o valor simbólico, político e cultural carregado entre as fibras do pelo desse pequeno mamífero. Podemos notar, como veremos adiante, que a presença documental da zibelina é fragmentária e dispersa, mas abundante. Muitas vezes restrita a breves menções em relatos de viajantes ou fibras orgânicas encontradas em túmulos, certamente foi importante o suficiente para ser registrada quando observada e levada para o além como bem funerário.

O presente artigo tem, portanto, o objetivo de analisar o papel das peles de zibelina nas redes políticas e diplomáticas globais pré-modernas formadas através das conexões materializadas pelas Rotas da Seda através do continente eurasiático. A proposta não é um estudo quantitativo aos moldes da História Econômica para compreender os volumes de produção e distribuição desse bem, mas sim uma qualitativa dos potenciais históricos de transformação e reprodução social associados a esse item nos diferentes contextos em que ele é encontrado e elucidar as redes de contato e conectividade de longa distância construídas ao redor dele.

As peles de zibelina eram extraídas por populações que viviam nas zonas de floresta do norte da Eurásia, especialmente nas regiões que hoje compõem a Rússia. Em um primeiro momento, esses grupos eram majoritariamente caçadores e coletores semi-nomádicos. As evidências materiais e textuais indicam que as peles eram então adquiridas por grupos diversos, que davam partida em uma cadeia de distribuição que as espalhava através do continente. Com o tempo, o valor agregado dessas peles levou alguns desses grupos a se organizarem cada vez mais em torno desse comércio, instalando-se nas

[17] HERODOTUS. **Oxford World's Classics: Herodotus: The Histories**: Oxford University Press, 1998. p. 128 e 271. Tradução nossa.

proximidades dessas regiões para estabelecer uma relação mais direta com os caçadores ou obter diretamente as peles.

Sociedades como os khazares e os búlgaros do Volga vão coletar a zibelina como principal tributo das populações que habitam essas regiões e os primeiros assentamentos escandinavos do que veio a se tornar a sociedade rus tinham como objetivo trocar miçangas fabricadas localmente nos lagos e rios do norte da atual Rússia pelas peles coletadas por caçadores da região. Através dos séculos, viajantes muçulmanos de diferentes origens que visitaram a região observaram a proeminência dessas peles nas sociedades localizadas ali, histórias épicas foram contadas ao redor de peças confeccionadas com zibelina e, por milhares de anos e quilômetros, esses bens foram sinal de prestígio social e político.

Os Caminhos Traçados: A Rota da Seda e as rotas antes da Rota da Seda.

O papel estruturante da Rota da Seda (ou, como vimos, das *Rotas da Seda*) para o comércio de longa distância em períodos pré-modernos é indubitável. Sua potência de sociabilidade foi notada já no século XIX, quando o geógrafo Ferdinand von Richthofen cunhou o termo *Seidenstrasse* ("Rota da Seda" em alemão), buscado identificar o caminho – não apenas geográfico, mas também histórico – que ligava o mundo mediterrânico ao dito "Oriente"[18]. Durante os séculos XX e XXI, historiadores flexibilizaram a ideia de conexão direta entre o mundo ocidental e a Ásia, focando em processos históricos que permitiram contatos mais indiretos e mediados entre a China imperial e as diferentes sociedades da Ásia Central, que atuavam como agentes mercadores e facilitadores do movimento de mercadorias entre vastas e variadas regiões[19].

Um efeito esperado, mas não necessariamente planejado, dessas mudanças de foco foi o aumento da centralidade historiográfica chinesa na formalização de rotas comerciais específicas. Vimos, anteriormente, que Wǔdì de Hàn (por meio de seu embaixador Zhāng Qiān 张骞) é tido como o idealizador dos contato sino-asiáticos que abrem espaço para a troca de seda e outros produtos, fazendo com que a "Rota da Seda enquanto processo" seja entendida como uma iniciativa eminentemente imperial. A importância e proeminência desse eixo central "imperial" da Rota da Seda, contudo, não prescinde do

[18] PINTO, Otávio Luiz. *Op. cit.,* p. 33.
[19] CHIN, Tamara. The Invention of the Silk Road, 1877. **Critical Inquiry**, v. 40, n. 1, 2013, p. 194–219.

estudo de processos que a precederam ou coexistiram paralelamente e através dela ao longo dos séculos. Muito antes das viagens ocidentais de Zhāng Qiān e a "descoberta" chinesa da Ásia Central e do sudoeste asiático, pessoas, bens, ideias e tecnologias já circulavam através da Eurásia pelos oásis do corredor de Gansu (*Héxī* 河西) ou pelas longas planícies das estepes ao norte. Tendo em vista a distribuição das peles de zibelina e sua origem setentrional, daremos maior atenção a esses processos mais ao norte.

As estepes euroasiáticas representam uma longa faixa de clima frio e seco que se estende aproximadamente da Manchúria à Hungria, formada quase ininterruptamente por grandes planícies cobertas por vegetação rasteira. Historicamente, essas regiões foram, e ainda são majoritariamente habitadas por nômades pastoralistas, que desenvolveram essa forma de vida e organização social e política entre o segundo e primeiro milênios a.C. conforme o clima da região passava por um ressecamento e os rendimentos agrícolas diminuíam.[20]

O nomadismo pastoralista das estepes se forma não só como uma atividade econômica de subsistência, mas como uma forma de organização social, cultural e política que pode ser compreendida pela ótica da Cultura Política Nômade. Essa cultura política pode ser encontrada de forma relativamente homogênea em suas expressões através da estepe ao longo do tempo. Os principais pesquisadores do tema compreendem esse fenômeno como resultado de desenvolvimentos convergentes e principalmente pelo intenso contato possibilitado pela mobilidade dessas sociedades.[21]

As mesmas análises que atestam essa "homogeneidade" também evidenciam o início e crescimento das redes de contato, trocas e circulação de bens, pessoas, ideias e tecnologias através do continente euroasiático. Shelach-Lavi,[22] Khazanov[23] e

[20] KHAZANOV, Anatoly M. **Nomads and the outside world.** 2nd ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.
[21] Para uma abordagem mais detalhada *cf.* KAMIGASHIMA, Victor G. **A Cultura Política Nômade Na Região Ponto-Balto-Cáspia. Da Presença Rus À Instalação Da Horda Dourada.** Orientador: Otávio Luiz Vieira Pinto, 2024. 196 p. Dissertação (Mestrado em História) - PPGHis, UFPR, Curitiba, 2024. p. 107-116.
[22] SHELACH-LAVI, Gideon. Steppe Land Interactions and Their Effects on Chinese Cultures during the Second and Early First Millennia BCE. In: AMITAI-PREISS, Reuven; BIRAN, Michal. **Nomads as agents of cultural change: the Mongols and their Eurasian predecessors**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
[23] KHAZANOV, Anatoly M. The Scythians and Their Neighbours. In: AMITAI, Reuven; BIRAN, Michal. (Org.). **Nomads as agents of cultural change: the Mongols and their Eurasian predecessors.** Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

Honeychurch[24] observam, em diferentes recortes geográficos e temporais, uma economia política nômade formada ao redor da circulação de bens de luxo valorizados pelo valor simbólico e prestígio político que carregam consigo. Shelach-Lavi regressa à virada entre o segundo e o primeiro milênio a.C. e identifica uma via de mão dupla nos contatos entre as zonas ecológicas nômade e sedentária do norte da China. Através, entre outros exemplos, da introdução das bigas na China Shāng 商 via estepe, e de cerâmicas chinesas na estepe, ele indica o valor de distinção de elites associado a bens de luxo de origem estrangeira, enquanto artefatos de bronze no característico "estilo animal" das estepes são encontrados em todos os extratos da sociedade nômade.[25]

Khazanov, por outro lado, tem como foco a relação estabelecida entre a confederação Cita e o mundo helenístico através das cidades gregas do litoral do Mar Negro a partir do século VI a.C.. Ele encontra um longo e intenso contato entre as duas sociedades evidenciado, por exemplo, na produção grega de cerâmicas e bronzes na estética preferencial das estepes e produção cita de bens de luxo de influência grega como espelhos para serem redistribuídos Eurásia adentro, para muito além dos limites do alcance político cita.[26].

Honeychurch retorna para o leste, mas acompanha a cronologia de Khazanov ao analisar o contexto da confederação xiōngnú 匈奴 em seu contato com a China Hàn e a Ásia Central entre os séculos III e I a.C. Honeychurch identifica uma complexa rede de trocas de longa distância centralizada pela elite xiōngnú que obtinha bens de alto valor agregado de produção chinesa e não só os utilizava como ferramentas de legitimação e reprodução do poder político de forma interna à confederação mas também como formas de cimentar alianças e relações diplomáticas com as sociedades nômades e sedentárias da Ásia Central externas à sua égide política. Ao mesmo tempo, bens de origem ocidental e das zonas de floresta setentrional que atravessavam essa rede xiōngnú eram vendidos por altos valores a mercadores nas fronteiras com a China.[27]

A articulação dessas três análises reforça um cenário de alta conectividade e contato euroasiáticos já existentes e estabelecidos nos séculos que precedem a fundação

[24] HONEYCHURCH, William. From Steppe Roads to Silk Roads: Inner Asian Nomads and Early Interregional Exchange. In: AMITAI, Reuven; BIRAN, Michal. (Org.). **Nomads as agents of cultural change: the Mongols and their Eurasian predecessors.** Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
[25] SHELACH-LAVI, Gideon. *Op Cit*, 2015. p. 24 - 27.
[26] KHAZANOV, Anatoly M. *Op Cit*, 2015. p. 39 - 42
[27] HONEYCHURCH, William. *Op Cit*, 2015. p. 55 - 58

da Rota da Seda Hàn. Sobre os contatos analisados, Shelach-Lavi defende a existência de uma "polinização cruzada" cultural em que não há um lado passivo que apenas recebe influências culturais e tecnológicas externas, mas todas as partes recebem, transformam e repassam influências reciprocamente. É justamente a partir dessa estrutura que a rede chinesa de comércio será construída e existirá conjuntamente nos séculos subsequentes. Não só isso, é possível identificar a agência histórica e o protagonismo das populações nômades estepárias na construção dessa rede de contatos e sistemas de valor, como bem coloca Honeychurch:

> (...) a economia política dos xiōngnú não apenas conectou diferentes sistemas de valor, mas graças ao seu exemplo político e uso de certos materiais para representar liderança e *status* político, eles provavelmente ajudaram a criar esses sistemas também. Em outras palavras, o desejo ocidental por materiais e bens orientais foi originalmente cultivado através de um modelo xiōngnú de prestígio político simbolizado por esses mesmos bens. (Tradução nossa)[28]

Fica também evidente que, em contextos de alta agregação política, como no caso das grandes confederações nômades como citas e xiōngnú, a intensidade e a velocidade que esses contatos atravessavam as distâncias eram potencializadas. Mas em nenhum momento, a existência dessas confederações se faz um pré-requisito para que os contatos tenham sido feitos ou as distâncias vencidas. Honeychurch defende a proeminência de um sistema de *trocas em cadeia*[29] em que o volume de bens diminui ao longo do caminho mas possibilita a troca através de longas distâncias e Christian[30] argumenta que essas rotas capilarizadas transversais precederam em séculos o advento de grandes rotas arteriais.

Os artefatos que protagonizam as análises mencionadas acima são em sua maioria peças de bronze e cerâmica que sobrevivem com mais facilidade os séculos e os elementos e permitiram essas atestar a existência dessas redes através da Eurásia séculos antes da formação da Rota da Seda "oficial", bem como nos possibilitam a ótica que reconhece a centralidade da agência nômade estepária nesses processos. Isso estabelecido, podemos nos voltar para outros bens que também certamente circulavam por essas redes mas não deixaram um rastro arqueológico tão vasto, nominalmente, as peles de zibelina.

[28] Ibid. p. 58
[29] Tradução livre do conceito de *down-the-line exchange*. HONEYCHURCH, William. *Op Cit*, 2015. p. 52.
[30] CHRISTIAN, David. *Op Cit*, p. 9-11.

Apesar de por vezes ser encontrada no registro material,[31] é em sua ampla presença na documentação textual que a zibelina se destaca para o presente trabalho. Como indicado anteriormente, temos como meta avaliar o potencial de reprodução e transformação social das peles de zibelina como bem de luxo e seu papel na construção e consolidação de redes de contato global pré-modernas.

Mercados Ocidentais: Peles azuis como safira do norte distante

Na Eurásia ocidental, sob a antiguidade greco-romana, vestes confeccionadas com produtos de origem animal, inicialmente parecem ter carregado uma conotação negativa, como na descrição que Tácito faz dos povos que viviam ao norte, que "comem plantas selvagens, vestem-se em peles [*vestitui pelles*] e dormem no chão."[32] Mas essa associação era primariamente feita em relação às peles de animais domesticados ou caçados por subsistência. Ainda assim, peles de maior qualidade e raridade já possuíam seu lugar de prestígio no período clássico.

Na Antiguidade Tardia, talvez a mais notável menção à circulação de peles de origem setentrional como bens de luxo sejam as peles "azuis como safira" (*sappherinas pelles*) mencionadas por Jordanes na *Getica* no século VI.[33] A definição curiosa utilizada pelo historiador hérulo[34] faz referência ao tom de preto tão brilhante que parecia azul. Esforços iniciais para identificar o animal provedor dessas peles apontavam para raposas pretas, zibelinas ou esquilos.[35] Franklin e Shepard[36] associam as pelagens diretamente à zibelina, enquanto Zachrisson[37] dá preferência para a raposa ártica, ainda que nenhuma dessas hipóteses tenha sua discussão aprofundada. É nossa compreensão que não há indícios para acreditar que Jordanes se referia a um animal em específico, mas sim às qualidades singulares das pelagens de origem setentrional de modo geral. Martas (como

[31] RAST-EICHER, Antoinette. *Op Cit*, 2016. p. 189.
[32] TACITUS, Publius Cornelius. **Agricola and Germania.** London: Penguin Books, 2009, ger. 46.
[33] JORDANES. **Romana and Getica.** Liverpool: Liverpool University Press, 2020, p. 230.
[34] PINTO, Otávio Luiz Vieira. As if from this People I traced my Origin: Hypotheses on the life of Jordanes. **Calamus**, n. 1, 2017, p. 197-222.
[35] WAGNER, Norbert. Die Wolfsinseln bei Jordanes: Eine Station auf einer Pelzhandelsroute des frühen 6. Jahrhunderts? **Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur,** v. 103, n. 2, p. 73–80, 1974. p. 79.
[36] FRANKLIN, Simon; SHEPARD, Jonathan. **The emergence of Rus, 750-1200**. London ; New York: Longman, 1996. p. 7
[37] ZACHRISSON, Torun. Fjärran Ting: Exotiska Foremal Och Nya Seder Under Mellersta Jarnaldern. *In*: ANDRÉN, Anders (Ed.). **Formodern Globalitet: Essaer Om Rorelse, Moten Och Fjarran Ting Under 10.000 Ar**. Riga: Nordic Academic Press, 2011. p. 125 - 127.

as zibelinas) e arminhos (também mustelídeos), além de esquilos, castores e até linces frequentemente figuram entre as peles mais valiosas ao lado da zibelina.

Franklin e Shepard destacam ainda que, em nenhum momento, Jordanes afirma, ou deve-se inferir a partir dele, que as peles eram fornecidas pelos suíones diretamente aos romanos, mas fica evidente que ao menos uma rede de contatos indiretos existia. Sobre esses suíones, Jordanes conclui sua observação afirmando que "apesar de viverem na pobreza, eles se vestem ricamente"[38], ainda em referência às pelagens. A importância do relato de Jordanes, portanto, não se faz na especificidade da zibelina, mas no destaque perceptivelmente associado à circulação dessas pelagens e aos produtos confeccionados com elas e à antiguidade da evidência textual das redes nas quais essas peles circulavam no ocidente.

Se em Jordanes já é possível perceber essa rede de trocas de longa distância, originada no extremo norte eurasiático, que se deslocava até os mercados mediterrânicos na qual o mais notável produto eram peles de animais "azul-safira", na formação da sociedade rus que viria a originar a Rus de Kiev essa rede fica mais evidente e se torna cada vez mais direta. Em seus primeiros momentos, o que chamamos de "sociedade rus" pode ser compreendida em grupos de comerciantes escandinavos que circulavam no norte do que hoje é a Rússia europeia sem necessariamente uma organização política centralizada. Gradativamente, esses comerciantes se instalaram na região e desenvolveram contatos mais profundos com populações locais.

Os primeiros assentamentos escandinavos na região, a partir de meados do século VIII, tinham como objetivo o contato com as populações fino-úgricas fornecedoras primárias das peles luxuosas do norte. Dentre esses, a Velha Ladoga (Старая Ладога, *Staraya Ladoga*), nas margens do rio Volkov, servia como um centro de produção artesanal e posto comercial onde miçangas de vidro e âmbar e artefatos de bronze eram produzidos para serem trocados pelas peles.[39] Inicialmente, o comércio escandinavo parece ter sido voltado para os mercados dos reinos franco e anglo-saxões e se redirecionado para os mercados mediterrânicos conforme o contato com esses espaços se tornou mais direto.[40] Assim, é possível afirmar que a busca por peles como a da zibelina

[38] JORDANES. *Op Cit*, 2020. p. 230
[39] FRANKLIN, Simon; SHEPARD, Jonathan. *Op Cit*, 1997. p. 20 - 24.
[40] DUCZKO, Wladyslaw. **Viking Rus:** studies on the presence of Scandinavians in Eastern Europe. Leiden ; Boston: Brill, 2004. p. 60 - 114; KATONA, Csete. **Co-operation between the Viking Rus' and the Turkic**

foi um dos motores para a crescente presença escandinava na região que, a partir do contato com populações locais bálticas e fino-úgricas e depois eslavas, deu origem à sociedade rus que posteriormente se instalou em Kiev.

Nos mercados ocidentais que recebiam esses produtos, já podemos encontrar evidências de seu destaque. Veale inicia seu trabalho de análise do comércio de peles na Inglaterra medieval com duas anedotas cuja lição de moral era lembrar a nobreza da importância das roupas de peles. De acordo com a autora, as peles de zibelina e arminho (outro mustelídeo) estavam entre as mais caras que eram comercializadas na Inglaterra entre os séculos XII e XIII.[41] O trabalho contempla o surgimento de uma indústria voltada para a fabricação de roupas com essas peles, passa pelas legislações que regulamentavam o seu uso, como as leis suntuárias do século XIV que ditavam as peles que cada camada social poderia usar, com animais como a zibelina restritos aos mais altos estamentos e segue analisando essa indústria, comércio e moda até a entrada da modernidade. Mesmo observadores contemporâneos parecem ter se surpreendido com a importância dada às vestimentas de peles raras. Adam de Bremen, no século XI, comentou que "por bem ou por mal, ofegamos por vestes de peles de marta [*vestem marturinam*] tanto quanto pela felicidade suprema".[42]

Ainda no século X, no manual de governo bizantino *De Administrando Imperio* de Constantino VII, o imperador descreve as complexas relações entre os povos do norte do Mar Negro e a coleta de tributos realizada pelos rus entre os povos eslavos no caminho para Constantinopla.[43] Enquanto o texto não lista o que eram esses tributos, Androshchuk destaca a demanda bizantina por mel e cera de abelha, grãos e peles raras.[44] Entre os documentos textuais rus, a Crônica Primária (ou Повѣсть времяньныхъ лѣтъ, *Povĕst' vremjan'nykh lĕt*, "Narrativa dos anos temporais") repetidamente associa a coleta de "mel, cera, peles e escravos" como tributos e riquezas do reino rus e a entrega desses

nomads of the steppe in the ninth-eleventh centuries. Orientador József Laszlovszky. 2018. Dissertação (Mestrado em Estudos Medievais) — Central European University, Budapest, 2018. p. 11-30.

[41] VEALE, Elspeth. **The English fur trade in the later Middle Ages.** Oxford: Clarendon Press, 1966. p. 17-23.

[42] BREMEN, Adam of. **History of the Archbishops of Hamburg-Bremen**. Tradução e Introdução: Francis J. Tschan. New York: Columbia University Press, 1959. p. 199.

[43] CONSTANTINE. **De administrando imperio.** Trad. Romilly James Heald Jenkins. Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967. p. 57 - 63.

[44] ANDROSHCHUK, Fedir. What does material evidence tell us? In: ANDROSHCHUK, Fedir; SHEPARD, Jonathan; WHITE, Monica (ORGS.). **Byzantium and the Viking world**. Uppsala: Uppsala Universitet, 2016. p. 101.

mesmos produtos como presentes para o imperador bizantino no século X.[45] Algumas vezes, peles de marta são especificamente mencionadas como tributos, presentes ou riquezas saqueadas[46] e uma passagem do século XV da Crônica de Novgorod menciona nominalmente a tomada de peles de esquilos e de zibelina pelos homens de Novgorod após uma campanha punitiva contra a cidade de Ustyug, localizada cerca de 900 quilômetros ao leste da atual São Petersburgo, distante dos principais centros urbanos rus já muito dentro da zona de florestas onde as peles eram coletadas.[47]

Enquanto os rios Don e Dnieper formavam as rotas rus para o Mar Negro em direção a Constantinopla e ao mundo bizantino, o Volga conectava esses comerciantes ao Mar Cáspio e servia como porta de entrada para o mundo muçulmano. Em meados do século IX, de acordo com Hraundal,[48] os rus começam a aparecer pelas primeiras vezes nas fontes islâmicas já como comerciantes com amplo acesso aos mercados khazares, árabes e bizantinos. Não acessamos esses textos para explorar a presença nominal da zibelina, mas no início do século seguinte, no relato de sua viagem ao reino búlgaro do Médio Volga, o jurista muçulmano Ibn Faḍlān ابن فضلان descreve os costumes dos comerciantes rus que encontra pelo caminho e menciona duas vezes a zibelina entre suas posses e bens para trocas:

> Eles desembarcam assim que seus barcos aportam. Cada um carrega carne, cebolas, leite e álcool até um grande bloco de madeira colocado no chão. A peça de madeira tem um rosto nela, o rosto de um homem. (...) Ele se prostra diante da grande figura e diz "Senhor, eu vim de uma terra distante com tal e tal número de escravas mulheres e tal e tal número de peles de zibelina [من السَّمّور كذا وكذا جلدًا, *min as-sammūr kaḏā wa-kaḏā ǧildan*]." Ele lista toda sua mercadoria.[49]

Na outra ocasião, Ibn Faḍlān menciona um chapéu de seda adornado com pelagem de zibelina entre as vestimentas de um líder rus em seu ritual funerário. Além desse chapéu, o morto também vestia um caftan de seda com botões de ouro.[50] Em outras

[45] CROSS, Samuel Hazzard. SHERBOWITZ-WETZOR, Olgerd P. **The Russian Primary Chronicle**: Laurentian Text. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953. p. 77; 81; 83; 86.
[46] Ibid. p. 61; 93; 121; 148.
[47] THE CHRONICLE of Novgorod, 1016-1471. Traduzida do russo para o inglês por Robert Michell e Nevill Forbes, com a introdução por Charles Raymond Beazley e uma apresentação do texto por Alexei Alexandrovich Shakhmatov. Londres: Offices of the Society, 1914. p. 192.
[48] HRAUNDAL, Thorir Jonsson. **The Rus in Arabic Sources:** Cultural Contacts and Identity. Orientador: Ildar H. Garipzanov. Tese (Doutorado em Estudos Medievais) University of Bergen, Bergen, 2013. p. 54 - 70.
[49] IBN FAḌLĀN, Aḥmad; MONTGOMERY, James E.; KENNEDY, Philip F.; et al. **Mission to the Volga.** New York: New York University Press, 2017. par. 77.
[50] Ibid, par 83.

passagens, o jurista também ressalta a coleta de peles de zibelina (جلود السمّور, *julūd al-sammūr*) como tributos pelos khazares e búlgaros do Volga, mas esses casos serão analisados na seção sobre o espaço das estepes.

Novamente, tal qual em Jordanes, não há indícios para acreditar que a zibelina era a única das peles comercializadas por esses viajantes, mas o destaque concedido a ela já indica seu valor agregado entre as peles comercializadas como bens de luxo. Além de Ibn Faḍlān, as peles desse mesmo animal aparecem consistentemente entre os relatos de viajantes e trabalhos de geógrafos árabes do período. Ibn Rusta ابن رسته,[51] alguns anos antes de Ibn Faḍlān, al-Masʿūdī المسعودي,[52] algumas décadas depois, e Ibn al-Athīr ابن الأثير, no século XIII,[53] são alguns exemplos.

Com isso, é possível observar uma espécie de eixo ocidental do comércio pré-moderno da zibelina. Nesse eixo, originado nas florestas do noroeste europeu, viajantes e comerciantes rus aparecem como os principais fornecedores das peles para mercados ao oeste, nos reinos latinos e no sul, nos mercados mediterrâneos muçulmanos e bizantinos. O objetivo desse comércio rus parece ter sido, inicialmente, a obtenção de prata em troca das raras peles setentrionais, mas ele se formou em torno de uma rede de valores e significados já existente em torno dessas peles ao mesmo tempo que pode-se perceber uma valorização simbólica atribuída a esses bens, como nos casos do enterro do líder rus e dos presentes rus a imperadores bizantinos. O braço mais ao leste do comércio rus nos conecta novamente com o espaço das estepes e os nômades pastoralistas que as habitam e nelas construíram grandes confederações, entre outras coisas, ao redor de peles de zibelina.

Através das Estepes: Onde a zibelina constrói impérios.

Quando nos voltamos em direção ao leste, para o amplo espaço que pode ser compreendido como Eurásia Central, formado por grandes desertos ao sul, o cinturão de estepes no centro e as densas florestas da Sibéria ao norte, uma abordagem histórica muito própria precisa ser elaborada. Enquanto as fontes escritas se proliferam nos grandes centros urbanos e agrários sedentários ao redor do mundo, as populações dessas regiões,

[51] MACARTNEY, C.A. **The Magyars in the Ninth century.** Cambridge, 1930. *apud* DUCZKO, Wladyslaw. *Op Cit,* 2004. p. 32

[52] MAS'UDI. **From The Meadows of Gold.** Tradução: Paul Lunde e Caroline Stone. London: Penguin Books, 2007. p. 24

[53] IBN AL-ATHIR. **The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period.** London: Routledge, 2008. p. 224.

em sua maioria altamente móveis, encontraram pouca utilidade para uma ampla produção textual que precisaria ser carregada consigo em suas migrações periódicas. É como ferramentas para superar essas barreiras que entram as propostas comparativas e conectivas da História Global apresentadas anteriormente e desenvolvidas nas discussões sobre as rotas antes da Rota da Seda e na análise da presença da zibelina no eixo rus.

O lastro material do uso da pele de zibelina nas estepes remonta, pelo menos, ao terceiro milênio a.C., e já nesse contexto ela parece ter sido caçada e beneficiada por artesãos habilidosos para ser comercializada em contatos inter-societários na zona de floresta-estepe Volga-Urálica.[54] Mas é a partir de meados do primeiro milênio a.C. que a zibelina começa a aparecer em grandes quantidades em enterros da cultura pazyryk no sul da Sibéria como adereços em roupas,[55] especialmente encontradas em túmulos que acredita-se pertencerem a indivíduos em posições de liderança.[56] O uso de grossas camadas de pelagens animais nas vestimentas é a regra nessa região de frio intenso, mas são principalmente as roupas mais sofisticadas que trazem pelagens de destaque como a zibelina.

Os grupos associados à cultura pazyryk parecem ter estado no início de uma rede de trocas de longa distância que partia da região de florestas e alcançava regiões do Mar Negro à China. Vestimentas produzidas e decoradas com pelagem de zibelina foram encontradas entre a cultura material cita no norte do Mar Negro em sítios que remontam ao mesmo período, e devido à não ocorrência natural da zibelina nessa região, as peles certamente vinham de regiões distantes ao norte, especialmente a zona de florestas-estepe nos arredores dos montes Urais, um dos principais habitats dessa espécie de marta.[57] É neste espaço ocupado pela confederação Cita que a sociedade rus se formaria quase um milênio e meio depois. De volta ao sul da sibéria, cabe retomar os espelhos de produção

[54] HANKS, Bryan K.; LINDUFF, Katheryn M. (ORGS.). **Social complexity in prehistoric Eurasia:** monuments, metals, and mobility. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2009. p. 308 - 309.
[55] LINDUFF, Katheryn M.; RUBINSON, Karen S. **Pazyryk Culture Up in the Altai**. 1. ed. London: Routledge, 2021, p. 29-30.
[56] STEPANOVA, E.; PANKOVA, S. Personal Appearance. *in:* SIMPSON, St John et al. (ORGS.). **Scythians**: warriors of ancient Siberia. New York: London: Thames & Hudson Inc, 2017, p. 92-124.
[57] GLEBA, Margarita; BERGHE, Ina Vanden; DARAGAN, Marina. Textiles, dyes and pigments of the European Scythians: preliminary analyses of materials from southern Ukraine. *in:* PANKOVA, Svetlana V.; SIMPSON, John (ORGS.). **Masters of the Steppe:** The Impact of the Scythians and Later Nomad Societies of Eurasia: Proceedings of a conference held at the British Museum, 27-29 October 2017. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2021. p. 162.; SPINDLER, Luke; GLEBA, Margarita; DARAGAN, Marina; COLLINS, Matthew. Testing Herodotus: leather species identification of Scythian quivers using new scientific methods. *in: Ibid*, p. 558.

cita em estilo grego encontrados na lá, mencionados por Khazanov,[58] como prováveis contrapartidas nessa rede de trocas. Entre a cultura material pazyryk, também é possível encontrar itens confeccionados com zibelina e seda[59] como seria o chapéu do líder rus cujo funeral Ibn Faḍlān observou em 922 d.C..

Um lastro textual contemporâneo a esses contextos é encontrado e analisado por Llwellyn-Jones na corte de Ciro, o Grande. Jones analisa os hábitos de vestimentas no império persa e articula autores como Heródoto, Xenofonte e Plutarco, elucidando uma tradição de oferta cerimonial de presentes pelos monarcas aquemênidas para cortesãos e visitantes na qual as **gaunaka*, uma vestimenta tradicional e luxuosa persa, figuravam frequentemente como presentes.[60] Enquanto Jones não menciona nominalmente a zibelina, essas vestimentas eram adornadas ricamente com pelos exóticos como de lince e não estaria fora do horizonte da possibilidade que zibelinas do norte distante fossem providenciadas para algumas. Além disso, Jones destaca a forte influência nômade na sociedade aquemênida, e identifica tanto nas vestimentas tradicionais dessa sociedade quanto na troca de presentes ritual elementos dessa influência.

Esse apontamento é ainda mais elucidativo para o presente trabalho que um possível uso de peles de zibelina na confecção das vestes, pois nos ajuda a compreender a natureza das trocas que compunham a rede que descrevemos até aqui. A influência estepária na tradição de trocas rituais de presentes apresentada por Jones é também estudada por Beckwith[61] ao discutir as relações profundas entre as duas sociedades. E descrições desses rituais em sociedades nômades também podem ser encontradas em documentos textuais de diversos contextos, talvez o exemplo mais notável seja o manto preto de zibelina que deu origem ao maior império em extensão territorial contígua da história entre os séculos XII e XIII.

No início da década de 1170, o líder do povo mongol Yesügei Bayatur 也速該把阿禿兒 morreu envenenado, deixando apenas filhos crianças como herdeiros. Seus seguidores, sem uma liderança centralizada, espalharam-se pelas estepes que hoje formam a Mongólia. Pouco mais de uma década depois, Temüjin (ou Tiēmùzhēn 帖木真

[58] KHAZANOV, Anatoly. *Op Cit*, 2015. p. 41.
[59] STEPANOVA, E; PANKOVA, S. *Op Cit*, 2017. p. 129.
[60] LLWELYN-JONES, Lloyd. The royal *gaunaka: dress, identity, status and ceremony in Achaemenid Iran. *in:* PANKOVA, Svetlana V.; SIMPSON, John (ORGS.). *Op Cit*, 2021. p. 248-257.
[61] BECKWITH, Christopher I. **The Scythian empire:** Central Eurasia and the birth of the classical age from Persia to China. Princeton: Princeton University Press, 2022.

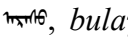
), filho de Yesügei, chegando à vida adulta, casou-se e recebeu como dote um manto preto de zibelina. Ao invés de mantê-lo para si ou entregar para sua mãe, a quem o presente havia sido direcionado, Temüjin se dirigiu To'oril Qan 脫斡鄰勒罕, o líder do povo kereit e antigo aliado de seu pai e lhe entregou o manto preto de zibelina falando:

> "como em dias pretéritos você e meu pai se declararam amigos juramentados, você é, de fato, como um pai para mim. Eu me casei e trouxe o dote de casamento para você". Ali então, ele lhe entregou o manto preto de zibelina [合剌 不剌罕 荅忽, *qara bulayan daqu*]. Ong Khan ficou muito satisfeito. Ele disse "Em troca do manto preto de zibelina / eu irei reunir seu povo para você / Seu povo dividido, / Em troca do manto de zibelina, / Eu irei unir para você / Seu povo espalhado. Assim como / O lugar dos rins tem que ser nas costas, / O lugar da boa fé precisa ser no peito. (Tradução nossa)[62]

Essa passagem está registrada na História Secreta dos Mongóis (忙豁侖紐察脫察安, *Mongγol-un niγuča tobčiyan*), o documento que narra a vida e as conquistas de Temüjin, que viria a ser conhecido como Chinggis Khan (Činggis Qa'an, ou 成吉思汗, Chéngjísī Hán) ao finalizar a unificação dos povos das estepes do leste asiático. O texto foi produzido nas décadas que seguiram a morte do imperador mongol, é o mais antigo texto escrito na língua mongol que conhecemos e uma janela sem comparação para o modo de vida nômade das estepes dos séculos XII e XIII e nos ajuda a elucidar como outras populações nômades também podem ter vivido e convivido entre si na pré-modernidade. Dinâmicas semelhantes são encontradas, por exemplo, entre os xiōngnú, que habitaram a mesma região cerca de 1500 anos antes da formação do Império Mongol. Christian descreve as complexas relações de comércio, extração tributária e trocas de presentes que compunham as políticas externa e interna dos *Chányú* 单于, os governantes desse povo.[63]

A oferta do manto preto de zibelina por Temüjin a To'oril sela não somente a aliança militar entre os dois para a unificação do povo mongol espalhado, mas também uma adoção simbólica e política do jovem por seu veterano. Esse mesmo manto preto de zibelina aparecerá novamente na narrativa em anos posteriores como símbolo da aliança

[62] THE SECRET History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Tradução para o inglês de Igor de Rachewiltz, Versão Resumida por John C. Street, University of Wisconsin, 2015. p. 28.
[63] CHRISTIAN, David. **A History of Russia, Central Asia and Mongolia.** Volume I: Inner Eurasia from Prehistory to the Mongol Empire. Oxford Malden (Mass.): Blackwell, 1998. p. 187-195.

e da adoção. Essa adoção, envolta nos quentes pelos negros de zibelina, leva To'oril a considerar o futuro Chinggis Khan como sucessor no lugar do próprio filho em determinado momento. Em duas outras passagens, as peles de zibelina com que Jarči'udai 札兒赤兀歹 enrolou Temüjin ao nascer "como presente"[64] são símbolo de sua lealdade. Além disso, em diversas outras ocasiões ao longo da narrativa, vestes ou peles de zibelina (, *bulayan-u arasu*) aparecem como presentes oferecidos, tributos a serem coletados ou sinais de posição social. No contexto das conquistas mongóis, apesar dessa ampla presença da zibelina, é com os avanços em direção à Sibéria e aos Urais que grandes quantidades dessas peles começam a aparecer de fato.

O caminho em direção à Sibéria nos leva de volta ao relato de Ibn Faḍlān, aos búlgaros e khazares. O Kaghanato Khazar se formou em meados do século VII nas estepes ao norte dos mares Negro e Cáspio e manteve domínio da região, especialmente através do controle das rotas comerciais até meados do século IX. Foi através desse império e com a permissão de seus governantes que os comerciantes rus que atravessavam o continente conseguiam alcançar os mercados árabes e bizantinos por quase dois séculos. Um dos grupos mais proeminentes sob a égide khazar eram os búlgaros assentados na região do Médio Volga, que formaram um reino que ficou conhecido como Bulgária do Volga. Ao longo de sua viagem, Fadlān indica em diversas passagens a coleta de peles de zibelina como tributos dos governantes khazares e búlgaros e, nesse momento, os próprios búlgaros ainda pagavam tributos aos khazares na forma de peles de zibelina.[65]

Trocas rituais de presentes também orientaram as relações diplomáticas khazares com vizinhos árabes e bizantinos, entre as quais cabe destacar o dote de uma princesa enviada para casar com um governador árabe que levou consigo tendas montadas em carroças, supostamente, completamente forradas com peles de zibelina.[66] Na extremidade oposta da estepe no mesmo período, Yatsenko observa como presentes diplomáticos trocados entre as cortes Táng e Uyghur ditaram as modas entre as elites sedentária e

[64] THE SECRET, *Op Cit*, 2015. p. 29.
[65] KOESTLER, Arthur. **The thirteenth tribe: the Khazar Empire and its heritage**. 1. American ed ed. New York, NY: Random House, 1976. p. 12
[66] NOONAN, Thomas S. **The Islamic world, Russia and the Vikings 750-900 the numismatic evidence.** New York: Ashgate Publishing, 1998. p. 144.

nômade dos dois lados da fronteira, com caftans decorados com zibelina se tornado muito valiosos na China.[67]

No século X, "zibelinas e ovelhas" eram vistas como os principais produtos comerciais dos nômades das estepes pônticas.[68] Nas décadas que seguem a viagem de Ibn Faḍlān, o poder khazar diminui vertiginosamente, com constantes incursões de outros grupos nômades estepários desestabilizando seu poder e com o fortalecimento dos reinos rus e búlgaro mais ao norte agindo de forma cada vez mais independente. A partir daí, búlgaros, rus e subsequentes confederações nômades mais ao sul parecem ter dado continuidade ao "império comercial" khazar dos séculos anteriores até meados do século XIII.[69] O sistema descrito por Ibn Faḍlān se sustenta, relativamente estável dessa maneira até a conquista mongol, quando os reinos búlgaros, rus e kipchaks serão incorporados à superestrutura política concebida na oferta do manto preto de zibelina por Temüjin a To'oril Qan.

Quatrocentos e onze anos depois da viagem de Ibn Faḍlān ao Volga, outro viajante e jurista muçulmano visitou a região e relatou sua experiência lá. Shams al-Dīn Ibn Baṭṭūṭa شمس الدين ابن بطوطة acompanhou a comitiva de uma *qatun* 合敦 à corte mongol de Özbeg Khān أوزبك خان, o governante da Horda Dourada, a subdivisão do império de Chinggis Khan que se instalou na região. Entre suas observações, Ibn Baṭṭūṭa descreve o relato que ouviu das trocas realizadas "nas terras da escuridão" onde comerciantes trocavam seus bens por peles de zibelina, arminho e esquilos, descreve a raridade e valor das peles de arminho e zibelina, ainda que em suas notas o arminho seja mais valioso, e destaca os generosos presentes recebidos da *qatun* na forma de uma "grande coleção de cavalos, vestes e peles de esquilo e zibelina".[70]

O Reino do Meio na Fronteira: a China Táng veste rabo e pele de Zibelina.

Dentro do contexto sinítico, a zibelina habitava de modo significativo um espaço geográfico, político e imaginário fortemente associado aos nômades estepários ao norte

[67] YATSENKO, Sergey. Kostium [Vestimentas]. in: LITVINSKIĬ, B. A. (Orgs.). **Vostochnyĭ Turkestan v drevnosti i rannem srednevekov′e. Arkhitektura, iskusstvo, kostiûm.** Moskva: Vostochnaiâ lit-ra RAN, 2000. p. 367-369,

[68] SPINEI, Victor. **The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century**. Leiden: BRILL, 2009. p. 232.

[69] GOLDEN, Peter B. **Khazar Studies: An historico-philological inquiry into the origins of the Khazars**. Budapest: Akad. Kiadó, 1980. p. 105-110; BALL, Warwick. **The Eurasian Steppe: People, Movement, Ideas**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. p. 235-239.

[70] IBN-BAṬṬŪṬA, Muḥammad Ibn-ʿAbdallāh. **The travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354.** Volume 2 / Edited by H.A.R. Gibb. London New York: Routledge, 2016. p. 491-498.

da China. Na conjuntura política que seguiu a fragmentação da Dinastia Hàn 汉 (202 a.C. – 220 d.C.), que habitualmente combatera confederações nomádicas, a mais conhecida delas os xiōngnú, o território imperial foi eventualmente dividido em porções norte e sul demarcadas pela ocupação e domínio setentrional de dinastias etnicamente não Hàn. O norte da China, longe de ser etnicamente homogêneo em períodos anteriores, tornou-se a partir do século IV um laboratório de experiências políticas híbridas nomádicas e siníticas. A eventual reunificação da China com a Dinastia Suí 隋 (581-618) e sua queda com a ascensão da longeva Dinastia Táng 唐 (618-907) não pode ser destacada do cenário híbrido do norte da China. As dinastias unificadoras tinham origem no norte, se não etnicamente turco-mongol por parentesco, certamente envoltas no ambiente cultural nômade[71].

Apesar do lugar-comum na afirmação da diferença radical entre as populações nômades das estepes e o modo de vida sedentário da China, o período Táng demonstra como as relações históricas entre estes dois mundos era muito mais difusa, variada e ambígua que se poderia supor. Jonathan Skaff nota como a fronteira, antes de ser um marcador rígido da diferença, era uma região de transição vivida por experiências híbridas e múltiplas do contato multicultural.[72] Em termos econômicos, Skaff destaca como dentro do território chinês havia prefeituras de 1) perfil pastoril, onde predomina a caça e pecuária, 2) agrícola, de grande importância da agricultura intensiva e da tecelagem, e 3) aquelas de um regime misto agro-pastoril[73]. O espaço estudado por este historiador não compreende somente o contorno da fronteira, mas o entorno da própria capital imperial Cháng'ān 长安.[74] Esta fronteira extensa em latitude e culturalmente amorfa trazia a própria cultura política da dinastia chinesa para diálogos em uma gramática do poder estepário. Deste modo, imperadores entravam em relações pessoais com lideranças turco-

[71] TWITCHETT, Denis. Introduction. In: _____ (ed.). **The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589–906 AD, Part 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.4-6; WECHSLER, Howard J. The founding of the T'ang dynasty: Kao-tsu (reign 618-26). In: TWITCHETT, Denis (ed.). **The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589–906 AD, Part 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.150-151; ABRAMSON, Marc S. **Ethnic Identity in Tang China**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, pp.x-xi; LEWIS, Mark E. **China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty**. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p.31

[72] SKAFF, Jonathan Karam. Survival in the Frontier Zone: Comparative Perspectives on Identity and Political Allegiance in China's Inner Asian Borderlands during the Sui-Tang Dynastic Transition (617-630). **Journal of World History**, V.15, n.2, 2004, pp.117-119

[73] SKAFF, Jonathan Karam. **Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors: Culture, Power, and Connections, 580–800**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p.27

[74] *Ibid*, p.30

mongólicas estepárias sobre as quais assumia títulos de origem estepária (*Tängri Qayan*, ou Qagan Celestial), incorporavam elementos nomádicos em ritos diplomáticos (como a vestimenta *kùzhě* 袴褶) e os próprios líderes de confederações enquanto parentescos fictícios (pactos de sangue). A relação entre chineses e nômades, portanto, não era somente uma questão de hostilidade pela proximidade geográfica, como também de afinidades em culturas políticas. Entre estas tensões, a circulação de pele adquiria sentidos particulares na China.

Ainda que houvesse uma série de origens para, de modo genérico, carcaças de animais, desde peles de leopardo do subcontinente indiano, peles de tubarão do mar do sul da China, peles de cervos da região do Rio *Yángzǐ* 揚子江, um polo importante de caça na atual *Gānsù* 甘肃, " peles importadas tinham uma origem setentrional, ainda que algumas viessem do Extremo Ocidente; todas estavam imbuídas do gosto da barbárie".[75] A zibelina (*diāo* 貂) era uma destas peles de origem setentrional. Ela aparece em fontes chinesas geralmente relacionadas às relações com os vizinhos nomádicos.

Um compêndio administrativo enciclopédico, o *Tōngdiǎn* foi escrito e compilado por Dù Yòu 杜佑 (735-812), um burocrata chinês de carreira extensa e importante, atuando como Ministro-Chefe de três imperadores – Dézōng 德宗 (779-805), Shùnzōng 順宗 (805), e Xiànzōng 憲宗 (805-820) – até sua morte. Dù Yòu apresentou os 200 capítulos de sua obra à corte imperial em 801, com complementos posteriores, uma reunião de informações variadas de fontes secundárias e autorais.[76] Os 15 capítulos finais compõem a seção de "Defesa de Fronteira" *Biānfáng* 邊防. Nestes, a demarcação geográfica da zibelina tem orientação clara. As peles do animal são de origem da caça por populações nômades ao norte do império. Referência à presença geográfica da zibelina, deste modo, são bem distribuídas, desde ao norte da Península Coreana até o norte das montanhas Pamir, um longo arco transversal. O *Tōngdiǎn* também traz informações de um período de tempo largo, desde o período de Hàn Oriental (25–220 d.C.) até o período contemporâneo da dinastia Táng.

[75] "In the main, however, imported furs had a northern origin, though some came from the Far West; all were imbued with the flavor of the barbaric". SCHAFER, Edward. **The Golden Peaches of Samarkand: a study of T'ang exotics**. Berkeley: University of California Press, 1963, p.106)

[76] GRAFF, David. Tong Dian 通典. In: BERKOWITZ, Alan J. *et al.* **Early Medieval Chinese Texts.: A Bibliographical Guide**. Berkeley: Institute of Asian Studies, 2015, pp.355-358

Dù Yòu traz a zibelina como animal predado como resultado do modo de vida das populações nômades em notas proto-etnográficas sobre grupos particulares. Em suas descrições mais detalhadas nos capítulos, o *Tōngdiǎn* traz informações sobre localização em relação a marcos geográficos e outros grupos e confederações, da área que ocupam e sua população, o tipo de relação que mantiveram ou mantêm com a China, seus costumes e sua atividade econômica. Um dos exemplos mais sintéticos é a descrição dos Jiānkūn 堅昆: "Os Jiānkūn eram conhecidos durante a Dinastia Wei (r.386-535). Estão localizados a noroeste de Kāngjū, com uma força militar de 30,000 soldados. Eles criam gado onde encontram água e grama. Eles têm muitas zibelinas, e também têm cavalos de qualidade".[77] Entre as populações das quais Dù Yòu discorre em sua enciclopédia, pelo menos 16 são associadas explicitamente com a zibelina.[78] Nestas, a pele é mencionada como peça de vestimenta das populações da estepe e como artigos de circulação, seja enquanto taxação[79] ou tributo.

O "tributo" não deve ser tomado como um termo genérico para taxação. Dentro da sinologia, é um conceito carregado de peso histórico e controvérsia. Sistematizado de modo mais contundente por John K. Fairbank, o sistema de tributos é proposto como o mecanismo trans-histórico de relações internacionais do Império Chinês. Fairbank propõe que desde um passado antigo e pelo repertório deste período, relevante durante os milênios de China Imperial, um modo tradicional de relação com estrangeiros se estabeleceu como norma regido por uma hierarquia clara: a China, como o Reino do Meio regido pelo Filho do Céu, governante de tudo Sob o Céu e detentor do Mandato Celeste, encontra-se em uma posição de superioridade que demanda reconhecimento como monarca universal dos povos bárbaros, aqueles fora da influência transformadora da civilização chinesa, mas atraídos por ela.[80] O veículo do sistema de tributos seria

[77] Du You 杜佑, ***Tōngdiǎn*** 通典 [publicado em 801], Chinese Text Project, volume 193, "Jiankun" 堅昆. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=565086#sid8160

[78] São os Fūyú 夫餘, Dōngwòjū 東沃沮, Yìlóu 挹婁, Wùjí 勿吉, Yǎn Cài 奄蔡, Huá Guó 滑國, Tiānzhú 天竺, Jiānkūn 堅昆, Hūdé 呼得, Xiānbēi 鮮卑, Dūbō 都波, Yú Guó 俞國, Shìwéi 室韋, Jiégǔ 結骨, Bómǎ 駮馬, Yánmò 鹽漠. Em outro texto importante do período, *Yìwén Lèijù* 藝文類聚, sob o capítulo 95 das Bestas Inferiores, comenta-se sobre esta difusão geográfica da origem da zibelina mencionando a província de Liáodōng e o povo Wūhuán 烏桓.

[79] Segundo o *Tōngdiǎn*, os *Bómǎ* e *Yánmò* pagavam seus chefes com peles em forma de taxação. Os *Dōngwòjū* pagavam impostos ao reino de Koguryŏ suprindo-o de peles de zibelina, tecidos, peixes, sal e outros frutos do mar.

[80] FAIRBANK, John King. Tributary Trade and China's Relations with the West. **The Far Eastern Quarterly**, 1942, V. 1, n. 2, pp.129-149

justamente as embaixadas de reinos estrangeiros que levavam consigo tributos como sinal de seu reconhecimento da superioridade chinesa. Como nota Fairbank, o tributo não representava uma troca de valor econômico equivalente, as benesses chinesas nesta relação recíproca e desigual – presentes e a possibilidade de comércio – eram mais favoráveis para o tributário. O tributo era composto de produtos únicos da terra do tributário que não fossem nativos também do território chinês. Seu valor seria, portanto, simbólico, diplomático e político.[81] Ainda que o "sistema de tributo" como conceito fosse criticado pelos sinologistas de uma geração posterior,[82] a sua formulação ainda permanece importante. James Hevia, para a dinastia Qīng 清 (1644-1912), realizou um rearranjo do "sistema de tributo" que levasse em conta a importância cosmológica do tributo em seu papel ritualístico. O tributo, enquanto produto único resultado do trabalho humano, seja artesanal, agrícola ou da caça, agiria como extensão territorial da ordem natural chinesa ao integrar territórios a esta por meio deste processo ritualístico.[83]

Deste modo, quando o *Tōngdiǎn* menciona que os *Yìlóu* voltaram a pagar o tributo durante o período dos Três Reinos (220–280 d.C.) em flechas, arcos, armaduras, peles de zibelina; ou quando os Yǎn Cài, que pagaram tributos para a Dinastia Zhou, Hàn e Wei do Norte; ou quando os Huá Guó, derrotados pela Dinastia Han e administrados por um oficial apontado pela corte, voltaram a pagar tributos para o Imperador Wǔ 武 de Liáng (r.502-549) com brocados persas, leões dourados (*huángshīzǐ* 黃師子) e peles de zibelina branca; ou os Dūbō, que vestiam zibelina, prestaram tributo ao Imperador Tàizōng 唐太宗 (r.626-649) em 647, o texto aponta para um tipo de relação mais amplo do que a troca de presentes entre a China e seus vizinhos ao norte. Skaff comenta mais instâncias da troca de peles de zibelina no período Táng.[84] Na perspectiva chinesa, a zibelina como tributo tinha como sentido incluir estes povos dentro da cosmologia chinesa.

[81] Ibid, pp.134-139
[82] HEVIA, James L. Tribute, Asymmetry, and Imperial Formations Rethinking Relations of Power in East Asia. **The Journal of American-East Asian Relations**, 2009, Vol. 16, nº 12, pp. 72-74; PURDUE, Peter C. The Tenacious Tributary System. **Journal of Contemporary China**, V.24, n.96, 2015, pp.1002-1014. Para uma retomada da discussão em língua portuguesa ver: SEKIKAWA, Matheus Mazurkievicz. The Last Embassy. Tonio Andrade. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 26, p. 134–140, 2025
[83] HEVIA, James L. **Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793**. Durham; London: Duke University Press, 1995, pp.128-130
[84] SKAFF, Jonathan Karam. **Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors: Culture, Power, and Connections, 580–800**. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp.219, 223, 248

Mas não era só como tributo que vivia a pele de zibelina. Na história chinesa, a zibelina era um marcador de distinção social e da inserção de um indivíduo dentro da burocracia imperial desde a dinastia Qín. Era comumente acompanhada de cigarras douradas (金蟬, *jīnchán*) ou outros ornamentos dourados em barretes *wǔguān* 武冠 utilizados por oficiais militares de patente elevada em funções consultivas. Dù Yòu comenta que o Imperador Qín Shǐhuáng 秦始皇 (r.221-210 a.C.) cedeu aos seus ministros mais próximos o adereço do Governante de Zhao que "imitava roupas bárbaras (胡), e sua cabeça era adornada com ornamentos dourados com um rabo de zibelina no fronte como marca de alta distinção"[85] e que durante a dinastia Hàn, os oficiais Shìzhōng 侍中 e Chángshì 常侍 vestiam barretes cerimoniais com rabos de zibelina na esquerda e na direita, respectivamente.[86] Oficiais de função similares continuaram a usar esses adereços durante a dinastia Jìn,[87] Wei[88] e Suí.[89] O *wǔguān* continuou a ser usado durante a dinastia Táng por todos os oficiais militares de nono grau e superiores.[90] A explicação da escolhas da zibelina como símbolo repete-se no *Tōngdiǎn*[91] e no *Yìwén Lèijù*[92], a pele faz alusão à gentileza externa e ferocidade interior.

Considerações Finais.

Quando acompanhamos o trajeto histórico e documental das peles de zibelina, seja na forma de peles brutas coletadas como tributos para serem processadas ou vestimentas de luxo que moldam o rumo de impérios, fica evidente a centralidade desses

[85]Du You 杜佑, *op. cit*. Chinese Text Project, volume 57, "Jiànhuá Guān" 建華冠. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=555208#sid5460

[86]*Ibid.* Chinese Text Project, volume 21, "Zǎi xiàng" 宰相. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=553252#sid8060; *Ibid*. Chinese Text Project, volume 57, "Jiànhuá Guān" 建華冠. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=555209#sid5600

[87] *Ibid*. Chinese Text Project, volume 21, "Zǎi xiàng" 宰相. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=553256#sid12700

[88] *Ibid*. Chinese Text Project, volume 22, "Lì dài Shàngshū" 歷代尚書. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=553291#sid9520

[89] *Ibid*. Chinese Text Project, volume 57, "Jiànhuá Guān" 建華冠. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=555216#sid6000

[90] *Ibid*. Chinese Text Project, volume 57, "Jiànhuá Guān" 建華冠. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=555217#sid6080

[91] *Ibid*. Chinese Text Project, volume 21, "Zǎi xiàng" 宰相. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=553252#sid8060; *Ibid*. Chinese Text Project, volume 21, "Zǎi xiàng" 宰相. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=555209#sid5600

[92] Ōuyáng Xún 歐陽詢, **Yìwén Lèijù** 藝文類聚 [publicado originalmente em 624], Chinese Text Project, volume 48, "Zhí guān bù sì" 職官部四. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=545038#sid4000; *Ibid*, volume 67, "Yīguān bù" 衣冠部. Disponível em: https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=546863#sid520

produtos em uma série de redes de contato e trocas de longa distância de impressionante antiguidade. Com raízes no sul da Sibéria, no coração do continente Eurasiático, essa rede se ramificava, através das estepes, dos rios e dos mares continentais até mercados distantes, formando um mundo conectado.

Os primeiros atores neste sistema eram os caçadores e coletores nativos das regiões de floresta setentrional onde a zibelina pode, até hoje, ser encontrada. Já em suas primeiras aparições, a zibelina denota uma distinção social, perceptível, por exemplo, nas técnicas cuidadosas utilizadas por seus extratores e pelo refino das peças em que ela pode ser encontrada. Em tempos remotos, as peles extraídas parecem ter sido distribuídas através do continente por longas redes fragmentadas em pequenos trajetos, sob o sistema de trocas em cadeia descrito por autores como Honeychurch e Christian. Essa cadeia, de forma alguma, deve ser percebida como uma sequência linear, mas alguns atores se destacam nesse processo de distribuição, como os habitantes das estepes nos contextos cita e xiōngnú e os suíones descritos por Jordanes. Entre os destinos dessas redes estavam os grandes impérios sedentários mediterrânicos e chineses, onde as peles e vestimentas confeccionadas com elas eram recebidas como bens de luxo e sinalizadores de prestígio social.

Assim, a variedade das fontes trazidas decorre da amplitude do fenômeno do comércio de peles. O primeiro deles, geográfico, corresponde a sua dispersão tanto latitudinal quanto longitudinal, com referências da Manchúria à Inglaterra, da Sibéria à Constantinopla. Outro temporal, em que tanto Heródoto quanto Ibn Baṭṭūṭa se revelam como informantes relevantes. A coleção de fontes primárias realizada aponta para a relevância da textualidade na apreensão do passado de uma história material. Referências dispersas revelam anedotas, mas postas em relação revelam padrões de circulação: peles vindas de regiões setentrionais, cuja mediação realizada por populações nômades torna-se um padrão histórico da circulação de uma série de objetos. Também importante é que as peles setentrionais, das quais a zibelina elegemos como guia da análise, são exotizadas e incorporadas em muitos dos casos retomados aqui. Uma hipótese analítica que decorre do choque entre essa documentação e o aporte teórico colocado no início deste texto, é a perceção de que não é o valor monetário associado à zibelina que gera tamanha circulação e conectividade ao redor dela, mas sim o prestígio cultural, social e político imbuído nos usuários dessas peles, na forma de roupas, mantos, elmos ou tendas inteiras forradas com

elas. Alguns dos geógrafos muçulmanos que relataram as redes tributárias khazares e búlgaras até descreveram numericamente o preço de cada pele, mas é impossível mensurar nesses termos o valor do chapéu de marta de Dólon oferecido por Odisseu a Atena, da aliança a um kaghan khazar materializada em tendas forradas com zibelina como dote; da proteção de uma *qatun* mongol a Ibn Baṭṭūṭa, simbolizada no presente de vestes de zibelina; o tributo oferecido pelos Dūbō ao Imperador Tàizōng; ou de todo o Império Mongol, cujo primeiro passo formativo foi a aliança/adoção de Temüjin e To'oril Qan, concretizada no presente do manto preto de zibelina.

Os motivos para esse prestígio – pode parecer, em um primeiro momento – seriam a raridade e a exoticididade desses produtos, mas a trajetória da zibelina que acompanhamos até aqui esboça um cenário muito mais complexo. O destaque associado à zibelina começa já na zona de floresta-estepe siberio-urálica nos séculos a.C., quando um sistema de valor simbólico é construído em torno desses bens. Ao evocarmos novamente Appadurai e Kopytoff, lembramos que esse valor é resultado das trajetórias que ela percorre e dos regimes de valor que atravessa. A "biografia" da zibelina é, nos termos de Kopytoff, feita de sucessivas classificações e reclassificações: para Ibn Faḍlān, ela é mercadoria intercambiável; entre os mongóis, ela pode ser retirada da esfera da troca e singularizada como penhor de uma aliança e de uma adoção; na burocracia chinesa, torna-se insígnia de distinção. Essas reclassificações nos devolvem ao debate sobre centros e periferias com que abrimos este texto. Se, como propõem Chase-Dunn e Hall, não se deve presumir que o "menos desenvolvido" seja necessariamente subordinado ao "mais desenvolvido", a zibelina oferece um ótimo estudo de caso. Os impérios sedentários dependiam, para a produção de suas próprias hierarquias, de um bem cujo valor era primeiro definido nas florestas setentrionais e nas estepes, isto é, em espaços que poderíamos facilmente considerar como periferia.

Assim como outros sistemas de valor descritos por Shelach-Lavi, Khazanov e Honeychurch, este também se espalha pelos arredores, transforma-se e se reproduz ao longo de contatos intersocietários que seguem vias de mão dupla. A zibelina não é o único agente em um sistema de valores isolado de outras rede de contato, ela não chama a atenção como objeto de análise por sua especificidade ou singularidade, mas justamente por fazer parte de algo maior: os espelhos citas, as cerâmicas gregas, os bronzes Shāng, a cera de abelha rus, e a própria tradição escrita chinesa; todos permeiam, em suas

respectivas medidas, contextos e limites, essa longa rede de contatos, trocas e circulação de bens, pessoas e ideias, entre os quais escolhemos observar a zibelina e os valores construídos ao redor dela.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

As viagens de Adelardo de Bath. Os testemunhos de uma vida global no renascimento do século XII.

The Travels of Adelard of Bath. Testimonies of a Global Life in the Twelfth-Century Renaissance.

Carlile Lanzieri Jr.[1]

Resumo: Nascido em Bath, na Inglaterra, Adelardo tornou-se conhecido pelo que deixou em suas principais obras: *De eodem et diverso* e *Questiones naturales*. Ambas escritas em seu retorno à sua terra natal depois de décadas a viver em outros lugares a acessar diferentes saberes. Isso também é verificado nas traduções de livros que ele produziu. Em suas andanças no início do século XII, Adelardo de Bath esteve nas escolas do norte da França e na Itália. No rastro da primeira cruzada, rumou para o oriente onde teve acesso a conhecimentos de origens diversas. A partir da trajetória deste personagem, pretendemos apresenta-lo como um ator-rede que aprendeu e ensinou naquilo que a historiografia denominou "renascimento do século XII". Com Adelardo e os indícios da existência de redes e conexões presentes em sua história, acreditamos ser possível trabalhar este período tendo como referência uma abordagem global capaz de apontar para histórias que se passavam de forma simultânea em lugares pouco iluminados por uma historiografia mais tradicional. Como isso, também acreditamos ser plausível compreender este contexto tratado como renascentista de forma inclusiva e pelo que era próprio dele e não como antecipação da modernidade ou outros renascimentos.

Palavras-chave: Adelardo de Bath; História Global; renascimento do século XII.

Abstract: Born in Bath, England, Adelard became known for what he left in his principal works: *De eodem et diverso* and *Questiones naturales*. Both were written upon his return to his homeland after decades spent living in other places and engaging with different forms of knowledge. This is also evident in the translations of books that he produced. During his travels in the early twelfth century, Adelard of Bath studied in the schools of northern France and in Italy. In the wake of the First Crusade, he journeyed eastward, where he gained access to knowledge of diverse origins. Based on the trajectory of this figure, we aim to present him as a network-actor who learned and taught within what historiography has termed the "twelfth-century renaissance." Through Adelard and the indications of networks and connections present in his story, we believe it is possible to approach this period through a global perspective capable of highlighting histories that unfolded simultaneously in places often overlooked by more traditional historiography. In doing so, we

[1] Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) (2013); Professor Associado do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

also argue that it is plausible to understand this so-called Renaissance context in an inclusive way, on its own terms, rather than as a precursor to modernity or to other renaissances.

Keywords: Adelard of Bath; Global History; Twelfth-Century Renaissance

> "[...] para além de repensarmos as nossas noções de periodização, somos obrigados a repensar as nossas noções de fronteiras e circuitos, a redesenhar mapas que emergem das problemáticas que pretendemos estudar, em vez de inventarmos problemáticas que encaixem nas cartografias preexistentes"[2]
>
> "No melhor dos casos, contudo, o enfoque nos indivíduos ou nos pequenos grupos pode levar-nos a descobertas fascinantes sobre os processos de mudança global e ao modo como eles condicionam o espaço da ação humana individual. Não menos importante, as micro perspectivas têm o poder de revelar a heterogeneidade e a resistência dos agentes históricos"[3]

I. Introdução.

> [...] ele exortou-me a apresentar algo novo dos estudos dos Árabes. Com o assentimento dos outros, empreendi escrever o seguinte tratado que sei que será útil à audiência, mas se será agradável, não sei. Pois esta geração sofre deste vício que pensa que nada não reputado aos modernos deve ser recebido.[4]
> Lembro-me, sobrinho, já transcorridos sete anos, quando me despedi de você que ainda era um pueril junto com outros estudantes Gauleses meus em Laon, que entre nós concordamos que eu deveria escrutar os estudos dos Árabes de acordo com os meus propósitos, mas você não menos proficiente se tornaria na inconstância das sentenças dos Gauleses.[5]
> Mas como essa disputa não será inútil para você e muitos outros, tolerarei a sua insolência, contanto que evite este inconveniente. Quando apresento ideias desconhecidas, que ninguém pense que proponho isso da minha cabeça, mas que dou senso a partir dos estudos dos Árabes. Pois não quero que aconteça que o que eu diga desagrade

[2] SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência*: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS, 2012, p. 19.
[3] CONRAD, Sebastian. *O que é a História Global?* Lisboa: 70, 2019, p. 161.
[4] ADELARDO DE BATH, *Questiones naturales*, p. 82 [Edição bilíngue latim/inglês consultada: *Adelard of Bath*: conversations with his nephew - On the same and the different, Questiones on natural Science and On birds. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (editada e traduzida por Charles Burnett]. Todas as traduções dispostas neste artigo foram feitas a partir de edições críticas das fontes originais devidamente apresentadas nas Referências Bibliográficas e são de minha autoria e inteira responsabilidade.
[5] Idem, p. 90.

> aqueles que professam a verdade e sofram nas mãos do vulgo. Portanto, defenderei a causa dos Árabes, não a minha.[6]

Depois de ao menos duas décadas de andanças que foram do sul da Inglaterra até o que hoje conhecemos como Oriente Médio, a passar por diferentes regiões da França e da Itália, Adelardo de Bath voltou à sua terra natal então sob o governo de Henrique I (1068-1135). No processo de retorno, Adelardo dedicou-se a escrever as principais obras pelas quais ficou conhecido no seu tempo e nos séculos subsequentes: *De eodem et diverso* e *Questiones naturales*. Ambas serão as fontes por ele deixadas com as quais trabalharemos neste artigo. Obras cujos conteúdos trazem muito do que ele aprendeu, mas que certamente lhe permitiram se estabelecer e se inserir nas cortes e escolas locais em busca de apoio político e financeiro, uma vez que as suas memórias e os conhecimentos obtidos se tornaram um valioso capital que outros como ele investiram em um crescente mercado de mestres e discípulos então muito direto, disputado e pouco regulamentado.[7]

Os três fragmentos acima transcritos foram extraídos das primeiras páginas da edição bilíngue (latim/inglês) de *Questiones naturales* feita por Charles Burnett,[8] um dos principais estudiosos da obra de Adelardo e das relações entre as culturas árabes e latinas no medievo.[9] Os dois últimos fazem parte de um diálogo travado entre o próprio Adelardo e o seu sobrinho, um dos estudantes que passaram pela escola da catedral da cidade de Laon, uma das mais importantes daquele tempo. Embora não saibamos se este rapaz existiu de verdade ou se ele era somente um recurso retórico ou uma espécie de *alter ego* que Adelardo criou e utilizou para trazer à tona os seus principais argumentos, o fato é que as dúvidas e preconceitos deste inominado jovem em relação aos conhecimentos dos árabes dão o tom de boa parte da prosa encontrada na fonte. Também não podemos deixar de destacar que há uma tensão entre ambos nos fragmentos escolhidos, o que sugere a

---

[6] Idem, p. 90.

[7] BOSCH, Rafael. *Hereges dialéticos: um estudo sobre a escolástica nos séculos XI e XII*. 2021. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Filosofia, Campinas, 2021, especialmente o capítulo 5; BRUUN, Mette B., GLASER, Stephanie (eds.). *Negotiating heritage*: memories of the Middle Ages. Turnhout: Brepols, 2008; LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *O renascimento do século XII*: a longa e sinuosa trajetória de um conceito e suas novas possibilidades de abordagem. Serra: Milfontes, 2023, especialmente o capítulo 2; MEWS, Constant J. The schools and intellectual renewal in the twelfth century: a cocial approach. In: GIRAUD, Cédric (ed.). *A companion to twelfth-century schools*. Boston/Leiden: Brill, 2020, p. 15 e 28; VERGER, Jacques. The World of Cloisters and Schools. GIRAUD, Cédric (ed.). *A companion to twelfth-century schools*. Boston/Leiden: Brill, 2020, p. 60.

[8] Cf. nota 3.

[9] Cf. BURNETT, Charles. *Arabic into Latin in the Middle Ages*: the translators and their intelectual and social contexts. Burlington: Ashgate, 2009.

descrença inicial do referido sobrinho ao que o tio aprendeu em lugares tão distantes, algo comum naquele período e que pode ser verificado em testemunhos que se dedicaram a descrever os árabes como infiéis que se opunham ao cristianismo. Certamente, uma estratégia de convencimento frequente no contexto das primeiras cruzadas e que diz mais a respeito de quem não os havia conhecido *in loco* como fez Adelardo. Apenas em finais do século XII tal postura arrefeceu-se de modo mais significativo em função dos contatos materializados em viagens e traduções de uma miríade de textos em árabe para o latim.[10] Por sua vez, de maneira decidida, Adelardo defendeu os estudos dos árabes que acessou em variadas oportunidades no curso de sua trajetória. E ele não fez isso apenas nas passagens que analisamos, mas em toda a sua obra e nas muitas traduções que produziu ao longo dos anos em que se manteve intelectualmente ativo.[11] Dentre estas, estão, por exemplo, as tábulas astronômicas de Al-Khwarizmi (†850), *A Abreviação da Introdução à Astrologia* de Abu Ma'shar (787-886) e *O Livro dos Talismãs* de Thabit ibn Qurra (826-901), assim como *Os elementos* de Euclídes (século III a.C) e *O Centiloquium* atribuído a Ptolomeu (c. 90-168).

Ainda no que se refere aos extratos dispostos na abertura deste artigo, um outro ponto que nos chamou a atenção e que merece destaque é que as palavras de Adelardo de Bath foram genéricas ao descrever os "árabes" e os seus "estudos" em suas primeiras argumentações. Ele não definiu se estava a se referir aos que ainda viviam com os seus descendentes em boa parte da Península Ibérica, no sul da Itália ou mesmo no oriente que ele visitou. Ao que tudo indica, por estar a escrever ainda nas páginas inicias do seu tratado e depois de longas jornadas por lugares distantes entre si, o autor em questão se referia a todos eles, sem a necessidade inicial de oferecer pormenores geográficos e culturais aos seus prováveis leitores, dentre estes, o seu desconfiado sobrinho. Superar essa generalização inicial e buscar detalhes acerca desses conhecimentos e sobretudo de suas origens para além da singularidade do termo "árabes" será um dos nossos objetivos nas páginas subsequentes.

[10] WHEATCROFT, Andrew. *Infiéis:* o conflito entre a cristandade e o islã – 638-2002. Rio de Janeiro: Imago, 2004, pp. 195-196 e 206.
[11] AL-KHALILI, Jim. *The house of wisdom*: how arabic Science saved ancient knowledge and gave us the renaissance. New York: The Penguin Press, 2011, pp. 223-225; BURNETT, Charles (ed.). *Adelard of Bath*: an English scientist and arabista of the early twelfth century. London: The Warburg Institute/University of London, 1987 e LYONS, Jonathan. *A casa da sabedoria*: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, pp. 74-76.

Por fim, as palavras deixadas por Adelardo tanto em *De eodem et diverso* quanto em *Questiones naturales* acerca dos lugares onde passou, dos circuitos de conhecimentos nos quais adentrou e com quem esteve em seu périplo intelectual servem de indícios que nos fazem vislumbrar algo maior formado por redes e conexões construídas pelas mãos de diferentes personagens e materializadas em livros e traduções que nos indicam a necessidade de rever nossas percepções acerca do que foi o renascimento do século XII, sobretudo em termos espaciais. Sem dúvida, estamos diante de um período de mudanças que se fez presente nos debates historiográficos desde o século XIX, mudanças que precisam ser compreendidas em termos próprios e Adelardo e tantos outros que viveram nesta época nos ajudam a compreendê-las melhor, ou ao menos nos indicam o imperativo de novas abordagens a partir das quais esse debate pode e deve ser construído tendo em vista o aconselhamento de Sanjay Subrahmanyam disposto na epígrafe e sua recusa em trabalhar com cartografias nacionalistas previamente definidas nas quais encaixamos nossas problemáticas.

II. Por um renascimento do século XII mais amplo e global e menos moderno

Logo na primeira página da edição portuguesa de seu manual intitulado *Europa Medieval*,[12] Chris Wickham mostrou-se um crítico dos que compreenderam e ainda compreendem a História da Idade Média a ter como balizas abordagens teleológicas como se todas as narrativas construídas desaguassem em um lugar previamente determinado a confirmar o antes pelo que veio depois. Em alguns casos, muito depois, como a reforma protestante e o renascimento italiano. Ainda na sequência de sua argumentação, Wickham foi taxativo ao acrescentar a importância de se entender que o período medieval é interessante por si, por sua alteridade, e que não precisa ser validado ou criticado pelos hipotéticos desenvolvimentos que aconteceram *a posteriori* ou, de acordo com as palavras que ele mesmo compartilhou, como uma "parte 'real' da modernidade" supostamente aguardada a trazer um desejo de renascer pontuado por uma sequência lógica e bem encadeada de reformas e conquistas que conduziram o ocidente cristão europeu ao seu desde sempre anunciado "destino manifesto".

Para dar solidez à proposição crítica deste medievalista que daqui para frente nos servirá como uma fio de Ariadne analítico, nós o colocamos em diálogo com Sita

[12] WICKHAM, Chris. *Europa medieval*. Lisboa: 70, 2019, p. 23.

Steckel[13] e Jo Ann H. Moran Cruz,[14] medievalistas de uma nova geração que há algum tempo tomamos como referências no que escrevemos. Para Steckel e Cruz, respectivamente, tal prática historiográfica ainda tão forte entre nós pode ser descrita como envolvida por um "paradigma da modernidade" ou por uma "agenda modernista" com seus adeptos sempre dispostos a "descobrir" no baixo medievo as raízes liberais burguesas da Europa ocidental. Neste caso, o "ídolo das origens" denunciado por Marc Bloch (1886-1945)[15] em meados do século passado permanece sobre o seu altar cercado por adoradores mansos e acríticos. Aos ensinamentos de Bloch erigidos em condições tão adversas que o levaram à morte, acrescentamos o alerta feito já no início deste século por Alain Guerreau.[16] Incisivo como é tão característico em sua escrita, Guerreau foi certeiro ao expor a crítica aos erros passados dos historiadores. Para ele, as muitas conclusões destes há tempos canonizadas devem sempre ser colocadas à prova com argumentos maduros. Um exercício intelectual saudável capaz de superar o que as camadas de genealogias historiográficas sedimentaram ao longo dos anos ou mesmo décadas. Ainda para Guerreau, algo que os medievalistas e as medievalistas da atualidade devem assumir como um compromisso ético e profissional. Portanto, aos olhos de Sita Steckel, Jo Ann H. Moran Cruz e do próprio Chris Wickham, sem perder Alain Guerreau de vista, em silêncio e de maneira gradual, tal referencial orientado para a modernidade se impôs na historiografia que por décadas definiu, por exemplo, os monges e suas respectivas ordens como representantes de um modelo de ensino e pensamento tradicionais que se opunha ao que as escolas urbanas e as posteriores universidades passaram a promover. Neste e em outros exemplos com narrativas lineares que poderíamos aqui citar, a luta liberal e burguesa travada em ambientes citadinos a abrir caminhos para a modernidade contra antigos regimes de toda espécie se estabeleceu sem se dar conta dos exageros interpretativos impostos ao passado na esperança de que este fosse apenas uma das

[13] STECKEL, Sita. Concluding observations: horizontal, hierarchical and community-oriented learning in a wider perspective. In: LONG, Micol, SNIJDERS, Tjamke, VANDERPUTTEN, Steven (eds.). *Horizontal learning in the high Middle Ages*: peer-to-peer knowledge transfer in religious communities. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, p. 241

[14] CRUZ, Jo Ann Moran (ed.). *A cultural history of education in the medieval age*. London, New Delhi, New York, Oxford, Sidney: Bloomsbury Academy, 2020, p. 2.

[15] BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pp. 56-60.

[16] GUERREAU, Alain. *El futuro de un passado*: la Edad Media en el siglo XXI. Barcelona: Crítica, 2002, p. 12.

numerosas contas de um rosário muito bem amarrado dentro de uma sequência temporal lógica prévia e naturalmente definida.

Em função da amplitude deste tema e de todos os desdobramentos que a análise documental e historiográfica exige, optamos por nos limitar à necessidade de repensar esse momento histórico a partir de uma abordagem global, uma vez que acreditamos ser essa a que melhor se encaixa em nossa proposta. Com ela, imaginamos ser possível jogar um de pouco luz sobre o policentrismo e o multidirecionamento observados em variados indícios dispostos nas fontes deixadas por Adelardo que chegaram até nós. Ao tomá-lo como referência assim como os processos que o envolveram nos diferentes lugares por onde passou, temos a confiança de poder enxergar nestes as redes de contato e circulação de conhecimentos que ele estabeleceu ao longo de sua trajetória. Assim, por seguir as pessoas com os seus bens materiais e imateriais e aqueles que conseguiram acessar, como orientou Sebastian Conrad,[17] que também nos serviu de epígrafe, julgamos ser possível pensar o renascimento do século XII a questionar as suas dimensões espaciais tradicionais que tinham como epicentro o norte da França medieval com as suas escolas ligadas a alguma catedral urbana em plena ascensão.

Como evidenciado, Adelardo de Bath foi um dos personagens centrais daquilo que a historiografia desde a primeira metade do século XIX passou a descrever como "o renascimento do século XII". Sem dúvida, tal conceito ganhou lugar definitivo no interior dos estudos medievais com a publicação em 1927 de *The renaissance of the twelfth century*, livro do medievalista norte-americano Charles Homer Haskins (1870-1937). Crítica velada a Jacob Burckhardt (1818-1897),[18] pesquisador do renascimento italiano para o qual o medievo foi um tempo de estagnação, Haskins muito contribuiu para retirar dos ombros deste período histórico o peso de críticas infundadas que vinham desde o século XV. Mas o que Haskins de fato fez foi apenas aprofundar essa história e deslocá-la para o norte da França Medieval sem tocar nos referenciais modernizantes de Burckhardt sobre ela projetadas. A partir dos anos 60 do século passado, com as mudanças políticas globais que deram ensejo aos primeiros estudos decoloniais que se consolidaram nas décadas seguintes a ganhar corações e mentes de pesquisadores e pesquisadoras nos cinco continentes, os debates mudaram em função da percepção de que

[17] CONRAD, Sebastian, *op. cit*., pp. 117 e 149.
[18] BURCKHARDT, Jacob. *The civilization of renaissance in Italy*. Londres: Penguin Books, 1990.

o mundo era muito amplo para ser acomodado nos sistemas narrativos históricos até então estabelecidos. Todavia, de acordo com a historiografia trabalhada, é perceptível que os estudos sobre o renascimento do século XII demoraram mais para absorver tais referências.

Traduzida para vários idiomas e criticada pontualmente no decorrer das décadas subsequentes à sua publicação,[19] é inegável que a proposta de Haskins labutou no sentido de retirar do medievo a pecha preconceituosa de "idade das trevas" com todos os seus termos correlatos. Sempre será importante dizer isso, sobretudo por se tratar de um livro que está prestes a completar cem anos do seu lançamento. Mas também não podemos negar o fato de que *The renaissance of the twelfth century* outras tantas vezes assumiu a condição de portador de um padrão narrativo que pode ser assim disposto: recuperação dos clássicos gregos e latinos, gradativo reaquecimento das atividades artísticas no meio urbano como consequência do incremento das atividades comerciais (com destaque para a arquitetura das grandes catedrais góticas), um novo humanismo, uma nova ciência e uma retomada filosófica que culminou com a fundação das primeiras universidades no século XIII. E tudo isso foi feito, como escrito em parágrafos anteriores, em tons liberais de valorização dos indivíduos e individualidades em oposição a um passado monástico feudal religioso e introspectivo. Tais acontecimentos se deram basicamente nos mesmos lugares nos limites da chamada "civilização do ocidente medieval", com destaque óbvio para França, Inglaterra, Itália e Espanha, sendo esta a partir de uma posição secundária. Como destacado, na condição de resposta ao antigo livro de Jacob Burckhardt que muito bebeu nas nítidas exaltações historiográficas de verniz nacionalista feitas por Jules Michelet (1798-1894) ao renascimento italiano e à reforma,[20] a proposta de Haskins igualmente influenciou outros pesquisadores que enxergaram no XII a descoberta do indivíduo, da cultura urbana libertária e revolucionária, do romance e do saber universitário.[21] Nos parágrafos posteriores, algumas delas serão apresentadas de forma

[19] Infelizmente, até o presente momento, não há uma tradução de tal obra feita para a Língua Portuguesa, o que nos obrigou a consultá-la em edições em inglês (HASKINS, Charles Homer. *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge/Massachusetts/Londres: Harvard University, 1955) e espanhol (HASKINS, Charles Homer. *El renacimiento del siglo XII*. Barcelona: Ático de los Libros, 2013).
[20] BOVO, Claudia Regina; DURAN, Maria Renata da Cruz. A fênix de mil faces: o renascimento na historiografia ocidental. *Anos 90*, v. 31, pp. 9-10, 2024; LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*: tempo, trabalho e cultura no ocidente. Lisboa: Estampa, 1993, pp. 19-22.
[21] ENGEN, John Van. The twelfth century: reading, reason, and revolt in a world of custom. In: ENGEN, John Van, NOBLE, Thomas F. X. (eds.). *European Transformations*: the long twelfth century. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012, p. 17

sumária e com o estabelecimento de conexões entre as mesmas para que nossos possíveis leitores e nossas possíveis leitoras possam compreende-las em conjunto a partir dos argumentos que as fundamentaram e em diálogo com nossa proposta central. Seguimos então com um breve mapeamento dos que cerraram fileiras e decidiram marchar com Haskins e sua abordagem de nítidos laivos liberais e internalistas que dizem muito acerca do repertório intelectual que encontrou à disposição em seu tempo. Para ele, existia uma Geografia do renascimento e esta começava no norte do reino da França medieval com algumas conexões com a Itália.[22]

Em *The evolution of medieval thought*,[23] David Knowles trilhou o mesmo caminho analítico de Charles Homer Haskins ao ir dos primeiros antecedentes classicistas gregos a passar por Roma e a decadência do ensino na alta Idade Média para chegar até a retomada observada nos séculos XI e XII, uma retomada cuja grandeza foi iniciada pelos carolíngios cerca de duzentos anos antes. Pensada e escrita ainda em meados do século passado e originalmente publicada em 1962, a narrativa esquemática de cariz evolutivo de Knowles assegurou sem rodeios que o renascimento do século XII foi uma redescoberta que se tornou possível no momento em que a cultura ocidental olhou para dentro de si a enxergar o próprio passado. É inegável que tal assertiva diz muito acerca das proposições eurocentristas e nacionalistas sobre as quais escrevemos e que há tempos balizavam a produção historiográfica considerada de ponta no contexto de então. Isso sem mencionar a centralidade da Igreja destacada por Knowles, ele próprio um homem institucionalmente ligado ao clero.[24]

De maneira concomitante, a delimitação espacial proposta por Knowles em seu livro é algo digno de nota para o conjunto de nossa argumentação. Em sua ótica, que não foi muito além dos limites propostos por Haskins, em sua origem, o renascimento do século XII esteve confinado a regiões cobertas pelos modernos Estados da França e da Bélgica mais a Lombardia – esta uma espécie de distrito do norte da Itália. Em seguida, este se espalhou e foi absorvido pelo sul da Inglaterra, a Alemanha e a porção sul da península italiana. Logo depois, ele alcançou o norte da Espanha. Como consequência dessa evolução com um explícito caráter difusionista e com referenciais geográficos

[22] HASKINS, *op. cit.*, 1955, p. 24.
[23] KNOWLES, David. *The evolution of the medieval thought*. 2. ed. Londres/Nova York: Longman, 1988.
[24] FERGUSON, Wallace K. *The renaissance in historical thought*: five centuries of interpretation. New York: The Riverside Press Cambridge, 1948, p. 335.

previamente delimitados, a Europa ocidental educada formou uma grande unidade cultural – e com um centro irradiador de ideias definido: a França, destacadamente a sua região norte com suas escolas ligadas a catedrais urbanas que precederam as universidades que ganharam corpo no século seguinte. Em uma abordagem que entendemos como unidirecional desde a sua proposição inicial, Knowles também estabeleceu paralelos entre os gregos antigos e a escolástica medieval para confirmar esse olhar ensimesmado arraigado na cultura daquele período.[25] Contudo, ainda na concepção de Knowles, essas simples afirmações estão distantes de expressar a complexidade do processo que à época tomava lugar. Para ele, o pensamento grego que chegou à Europa ocidental não foi o resultado do fluxo de um único riacho, mas de um rio extenso e caudaloso que derivava da confluência de diversos outros a chegar um depois do outro com as águas contaminadas pelos solos pelos quais passaram.[26] Embora descrita com uma metáfora repleta de belas e imponentes palavras que até tentamos reproduzir ao sintetizar seu argumento, essa diversidade não foi destacada de forma equilibrada pelo autor em questão. Este acabou por se mostrar quase o tempo todo entregue a delimitações espaciais previamente definidas, outro ponto que sobremaneira o aproxima de Charles Homer Haskins. Por conseguinte, as razões da receptividade dada a essa diversidade é uma lacuna até hoje aberta no que Knowles escreveu e que ainda se faz presente em boa parte da historiografia que trabalhou com o renascimento do século XII a partir das mencionadas cartografias pré-definidas.

Lamentavelmente, sem a devida apreciação, a referida diversidade surgiu apenas como um ponto fora da curva na totalidade da narrativa de David Knowles em seu livro com suas mais de trezentas páginas na edição consultada. Como afirmaram Robert L. Benson e Giles Constable na Introdução de *Renaissance and renewal in the twelfth century*,[27] uma obra sobre a qual nos deteremos um pouco mais adiante, Charles Homer Haskins também havia tocado nessa questão, porém, ele o fez de leve, não a tencionou, não a explorou com o esmero que hoje entendemos como necessário, pois até mesmo para ele certamente foi difícil escapar da atração exercida pelo campo de força argumentativo criado por Jacob Burckhardt ainda em meados do século XIX. Ademais, não podemos

[25] KNOWLES, David. *The evolution of the medieval thought*. 2. ed. Londres/Nova York: Longman, 1988, p. 73 e pp. 75-76.
[26] KNOWLES, *op. cit.*, 1988, p. 307.
[27] BENSON, Robert L., CONSTABLE, Giles, e LANHAM, Carol D. *Renaissance and renewal in the twelfth Century*. Bufalo/Londres/Toronto: University of Toronto Press, 1991.

ignorar o fato de que há cem anos a força de uma história tradicional nacionalista e política ainda se fazia presente e se impunha diante de uma História crítica que apenas dava seus primeiros passos.

Para nós, em relação a este último ponto, o fato de Haskins e Knowles terem escrito os próprios livros em um contexto no qual as amarras colonialistas ainda estavam apertadas e o eurocentrismo e o nacionalismo como métodos de pesquisa seguiam a dar as cartas e definir normas e nomes de quem poderia entrar e jogar o jogo também ajuda a redimi-los, assim como redimem aqueles que com eles se afinaram a fazer um coro tantas vezes contente, endógeno, uníssono e unidirecional. Com palavras complementares e boa margem de segurança, podemos afirmar que, há cem anos ou mais, era bem mais difícil enxergar e se interessar por aquilo e por aqueles e aquelas que estavam além dos recortes espaciais consagrados nas operações historiográficas vigentes. Também não podemos perder de vista que as relações que se estabeleciam entre o local e o que era escrito estavam a compor e delimitar os estoques de narrativas e conhecimentos acumulados disponíveis a Haskins, Knowles e a tantos outros.[28] Portanto, pensar o renascimento do século XII a superar essas abordagens consagradas é ousar seguir em busca de espaços de interações com características multicivilizacionais e que gradativamente se mostraram presentes na percepção dos atores de então,[29] dentre eles, o próprio Adelardo de Bath que tanto nos ajuda a repensá-lo com outras possibilidades espaciais permitidas pela crescente mobilidade de estudantes observada no período em tela. Se até o século XI o monaquismo oferecia possibilidades de busca pelo conhecimento ancoradas em poucos lugares e tanto valorizava a estabilidade, o século XII viu essas possibilidades se multiplicarem a lançar as bases de uma mobilidade e um protagonismo discentes até então pouco comuns.

Dentre os que prosseguiram afinados com Haskins, também não podemos deixar de inserir Christopher Brooke, este um outro pesquisador inglês que há muito se debruçou sobre o tema "renascimento do século XII". A escrever em finais dos anos sessenta do século passado, Brooke foi sucinto quando comparado ao que David Knowles havia feito e nada acrescentou ao que Haskins propôs quatro décadas antes. Na verdade, em cada um dos seis capítulos que compõem o seu *The twelfth century renaissance*[30] publicado em

[28] GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 74.
[29] OSTERHAMMEL, Jürgen. Global history and historical sociology. In: BELICH, James, DARWIN, John, FRENZ, Margret e WICKHAM, Chris (eds.). *The prospect of Global History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 36-37.
[30] BROOKE, Christopher. *O renascimento no século XII*. Lisboa: Verbo, 1972.

1969, Brooke mal olhou para o que se passou em períodos precedentes e ateve-se à França, Itália e Inglaterra em uma narrativa que teve Pedro Abelardo (1079-1142) com os seus dramas pessoais e o romance com Heloísa de Argenteuil (c.1090-1164) como pontos de partida. Personagens como João de Salisbury (1120-1180), Suger de Saint Denis (1081-1151) e Graciano de Bolonha (c.†1179), entre outros, exceto Adelardo de Bath, diga-se de passagem, adentraram o texto de Brooke apenas para confirmar a sua teoria principal: a de que o século XII foi um momento de grandes mudanças e rupturas e de retomadas criativas baseadas nas artes, no direito e na filosofia advindos da Antiguidade greco-romana. Ao dar um amplo destaque ao desenvolvimento urbano e arquitetônico e às ações quase heroicas de personagens específicos, Brooke prosseguiu com a construção de sua argumentação até terminar de maneira um tanto quanto óbvia no surgimento das primeiras universidades, sutilmente permitindo-se a atribuir ao século XII a preparação do terreno para a chegada de personagens mais desafiadores como Dante Alighieri (1265-1321), Francesco Petrarca (1304-1374) e Geoffrey Chaucer (c.1343-1400). Uma vez mais, nós nos deparamos com a evolução histórica de cariz teleológico que foi firme e forte para um determinado ponto pré-definido, como denunciou Chris Wickham.[31] Neste caso, assim como em tantos outros, o ponto para o qual Christopher Brooke desejou ir com o renascimento do século XII a tiracolo foi a modernidade.

Por sua vez, R. N. Swanson, da Universidade de Birminghan, também na Inglaterra, em outro livro mais recente também intitulado *The twelfth-century renaissance*,[32] dialogou com quase toda a historiografia produzida a partir de Charles Homer Haskins. Sem dar maior atenção ao que foi escrito ainda do século XIX a respeito deste renascimento, exceto pela menção aos escritos de Jacob Burckhardt, Swanson mapeou a trajetória deste conceito a entregar a este todo o primeiro capítulo do seu livro. Para ele, a ampliação da mobilidade dos indivíduos, a estabilidade política e o crescimento econômico e comercial ao lado de uma renovação do interesse pelo passado foram as razões para a existência de tal renascimento cujas origens remontavam a meados do século XI. Para além desses tópicos conhecidos e trabalhados, alguns outros chamaram nossa atenção em relação à narrativa conduzida por Swanson, são eles: a presença de mulheres nesse renascimento e os contatos com diferentes civilizações permitidas por

[31] WICKHAM, *op. cit.*, pp. 23 e 25.
[32] SWANSON, R. N. *The twelfth-century renaissance*. Manchester / New York: Manchester University Press, 1999.

uma grande expansão econômica e territorial. Embora ele tenha dedicado poucas páginas a essas questões e a essa referida expansão em específico, elas o diferenciam das publicações anteriores e indicam o quanto a percepção dos pesquisadores acerca do passado europeu estava a mudar já na virada para o novo milênio com novas histórias, problemas, abordagens e personagens vindo para o meio do palco a receber o brilho revigorado dos holofotes analíticos.

No novo contexto historiográfico que se estruturou a ganhar relevância na atualidade, Cédric Giraud,[33] autor que trazemos à luz junto com o não menos importante e aqui já citado Charles Burnett,[34] é um dos que propõem a importância de se pensar o renascimento do século XII a ter como referência uma renovada Geografia, pois este não foi consequência de um movimento previamente orientado e coordenado que partiu de um centro único que se pôs como uma espécie de marco zero composto por pessoas igualmente únicas, mas uma obra que derivou das ações deliberadas de um grande número de personagens que se movimentaram de um lugar ao outro em busca de conhecimentos a formar redes e conexões que se mostraram cada vez mais densas e extensas a indicar que então se constituía uma renovada percepção de mundo, percepção que não se resumia ao local ou que indicava a antecipação de algo. E foram estes mesmos personagens que em momentos oportunos e por interesses diversos evidenciaram e celebraram as próprias experiências como uma forma de utiliza-las como símbolos de afirmação profissional e intelectual. Uma necessidade que foi superada apenas quando a licença para ensinar em todos os lugares[35] e a institucionalização universitária definitivamente se impuseram a rearranjar as urgências, representações e anseios da vida acadêmica que assumiu contornos inéditos no decorrer do século XIII.[36]

---

[33] GIRAUD, Cédric. La naissance des intellectuels au XIIe siècle. *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, pp. 23-37, 2010.

[34] BURNETT, Charles. The twelfth-century renaissance. Artigo disponível na *Internet* em < https://www.academia.edu/40269603/THE_TWELFTH_CENTURY_RENAISSANCE>. Acesso em 26 de junho de 2020.

[35] Foi no ano de 1179 que o papa Alexandre III (pontificado 1159-1181) consagrou a *licentia ubiqui docendi* em um dos cânones do III Concílio de Latrão. Da maneira como foi então proposta, essa autorização para ensinar era livre de qualquer tipo de imposto ou cobrança. O resultado mais imediato dessa decisão foi que ninguém mais poderia publicamente ensinar sem uma autorização explícita de uma autoridade eclesiástica devidamente reconhecida. Embora essa determinação não tenha sido seguida à risca já em seus primeiros momentos, ela determinou uma referência e ser seguida e pavimentou o caminho rumo a relações mais institucionalizadas e menos pessoais.

[36] WEI, Ian. From twelfth-century schools to thirteenth-century universities: the disappearance of biographical and autobiographical representations of scholars. *Speculum*, v. 86, p. 42-78, 2011 e WEI, Ian P. *Intellectual culture in medieval Paris*: theologians and the university, c. 1100-1330. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, especialmente o capítulo 1.

De forma complementar, confiamos que a busca por novas concepções de espaço a explorar as interações humanas em novos cenários geográficos que a nós ora se apresentam e que não correspondem ao nacional, continental ou outras fronteiras definidas na contemporaneidade é um desafio que hoje desponta como inescapável para os que desejam recontar as histórias desse e de outros renascimentos em outros termos e a partir de outros ângulos de observação.[37] Neste sentido, como estamos a propor nestas páginas, nada melhor do que fazer isso a seguir os processos históricos evidenciados pela movimentação das pessoas com suas mercadorias e também com suas ideias, desejos e ambições, como foi o caso de Adelardo de Bath, nosso personagem. Com ele, encontramos alguns dos fios que então ajudaram a compor essa rede de contatos e trocas de conhecimentos cuja existência indica a necessidade de uma abordagem histórica capaz de buscar as simultaneidades para a melhor compreensão de processos que sem dúvida foram amplos e multifacetados como foi o caso do renascimento do século XII.

Uma vez feito nosso posicionamento diante da historiografia sobre este renascimento e definidas as premissas das quais partimos, voltemos a Adelardo de Bath e às suas viagens a partir dos testemunhos por ele deixados. Adelardo não foi o primeiro a buscar conhecimentos em regiões distantes e em contextos culturais e sociais que não eram os seus. E ele também não foi o primeiro a usar traduções ou produzir as próprias a ter como base originais não latinos. Personagens como Gerberto de Aurillac (†1003)[38] e outros que foram ou serão citados já haviam feito ou estavam a fazer esse intermédio entre a ciência dos árabes e aquilo que se produzia nas escolas do mundo latino cristão ocidental. O mesmo também pode ser dito sobre Constantino, o Africano (1020-1087), personagem que décadas antes de Adelardo fez um caminho inverso e cruzou o Mediterrâneo rumo a Itália a se estabelecer em Monte Cassino.[39] Há outros exemplos que poderíamos utilizar e que evidenciam que tal percepção de mundo não era própria apenas dos cristãos, mas acreditamos que esses servem para demonstrar que tudo isso certamente impactou o olhar de outros mestres e discípulos que fizeram carreira nas décadas seguintes a apontar os caminhos da terra estrangeira, ou a terra dos outros, como disse

[37] OLSTEIN, Diego. *Pensar la historia globalmente*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2019; SACHSENMEIER, Dominic. *Global perspectives on global history*: theories and approaches in a connected world. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
[38] Futuro papa Silvestre III cujo pontificado foi de 999 a 1003.
[39] GLAZE, Florence Eliza. Introduction. In: KWAKKEL, Erick, NEWTON, Francis (eds.). *Medicine at Monte Cassino.* Turnholt: Brepols, 2019, pp. 02-07.

Hugo de São Vítor (1096-1141) no *Didascalicon*, como um lugar no qual os conhecimentos poderiam ser encontrados, com outros mestres, em outros livros, em novas experiências.

III. Adelardo de Bath entre o mesmo e o diverso.

> Mas visto que essas damas [as sete artes liberais] que louvo não são facilmente encontradas todas juntas entre as mesmas pessoas, será válido aderir a doutos de diversos povos. Mande para a memória o que encontrar de mais elegantemente expresso entre cada um deles. Pois aquilo que os estudos galeses ignoram, aqueles do outro lado dos Alpes irão desatar; o que não aprender entre os latinos, gregos eloquentes ensinarão a você.[40]
>
> Caríssimo sobrinho, agora que suficientemente expliquei a causa de minha sinuosa jornada por doutos em diferentes regiões, posso retirar de meus ombros o fardo de sua injusta acusação e despertar em você a paixão pelos mesmos estudos. Portanto, enquanto os outros exibem as próprias riquezas de múltiplas formas, nós simplesmente estabelecemos o conhecimento.[41]

Depois de anos a passar por diferentes lugares em busca de conhecimentos, sobretudo daqueles ligados às artes do *Quadrivium*, Adelardo de Bath retornou para sua terra natal, a Inglaterra. Ao reencontrar os seus, ele ensinou e continuou a escrever. Não há registros de sua inserção em alguma corte ou algo do gênero. Assim, nas entranhas do disputado mercado de mestres e discípulos até então pouco regulamentado e marcado por variadas relações políticas e disputas pessoais como foi o que existiu entre fins do século XI e início do XII,[42] Adelardo sentiu a necessidade de se estabelecer e ofereceu suas memórias e experiências de vida em terras estrangeiras como moedas de troca. Mas antes disso, ele precisou convencer o seu já mencionado sobrinho acerca da importância dos estudos dos árabes. O tom mais conciliador da segunda citação acima sugere que a tensão disposta nos fragmentos de *Questiones naturales* que abriram esse artigo diminuíram à medida que Adelardo expôs os fundamentos principais de seus argumentos.

Em seu desejo por convencimento, Adelardo partiu para outro ponto: a defesa de que a aprendizagem passava pelo contato com diferentes mestres em diferentes lugares, algo que confiamos ser um dos seus principais ensinamentos. Assim, o conselho oferecido ao antes desconfiado sobrinho nos faz enxergar a crescente importância que então era dada às viagens em busca de conhecimento, onde quer que e com quem ele estivesse, algo

[40] ADELARDO DE BATH, *De eodem et diverso*, pp. 69 e 71.
[41] Idem, p. 73.
[42] BOSCH, *op. cit.*, 2021.

há muito comum no islã e que começava a ser tornar corrente entre os cristãos. Por conseguinte, com Adelardo e sua ampla percepção de mundo e com outros que já foram citados, nós nos deparamos com viagens realizadas não apenas por motivos econômicos, mas também por razões intelectuais. Neste sentido, à luz das proposições de Patrick Manning e Abigail Owen,[43] trazemos à baila a importância de se pensar nas trocas de conhecimentos e não apenas nas de caráter comercial como resultado das viagens que ajudaram a conectar regiões diversas do amplo mundo afroeuroasiático de então. Nesse sentido, ainda de acordo com Manning e Owen, o interesse das pesquisas – a incluir esta – passa a ser toda a gama de comportamentos sociais, políticos e culturais enredados com a produção, o movimento e a mobilidade das pessoas envolvidas direta ou indiretamente nestes movimentos. Algo que também poderia se expressar materialmente como em traduções e livros transportados por diferentes mãos a ir de um lugar a outro onde passavam a despertar o interesse de novos leitores que absorviam e ampliavam seus conteúdos.

Como escrito no parágrafo anterior, o valor atribuído por Adelardo às viagens em busca de conhecimentos e contatos com diferentes mestres também sugere uma influência islâmica em seu repertório de vivências. No islã, as viagens eram valorizadas e incentivadas pela própria religião que tinha como um dos seus pilares a peregrinação à Meca, o que exigia dos peregrinos e de seus guias conhecimentos geográficos, cartográficos e astronômicos.[44] Também no islã, as viagens para encontrar variados mestres em lugares igualmente variados e com eles aprender eram uma maneira de um antigo discípulo se transformar em um novo mestre.[45] Ademais, não podemos perder de vista o fato de que esta religião em questão foi fundada por um comerciante, o profeta Mohammed (c.570-632), um homem que seguramente compreendia a importância do viajar e o quanto se poderia aprender com tal prática.[46]

[43] MANNING, Patrick, OWEN, Abigail (eds.). *Knowledge in translation*: global patterns of scientific Exchange, 1000-1800 CE. Pittsburgh: University of Pittsbrugh, 2018, p. xiii.
[44] Lyons, *op. cit.*, 2011, p. 74-76 e 90-91; DAVIS-SECORD, Sarah, KEENE, Bryan C., KLIMEK, Kimberly, TROYER, Pamela. *Global medieval contexts 500-1500*: connections and comparisons. London: New York Routledge, 2021, p. 92.
[45] LYNCH, Sarah B., TIZZONI, Mark Lewis. Teachers and teaching. In: CRUZ, Jo Ann Moran (ed.). *A cultural history of education in the medieval age*. London, New Delhi, New York, Oxford, Sidney: Bloomsbury Academy, 2020 (volume 2), p. 128.
[46] BERNSTEIN, William J. *Uma troca esplêndida*: como o comércio mudou o mundo. Rio de Janeiro: Alta Cult, 2023, p. 75.

Ainda em relação aos extratos anteriores, consideramos que outra camada analítica pode ser extraída e observada. Esta se refere à alteridade. Não estamos a nos referir à alteridade que de forma corriqueira – e sem dúvida necessária – busca estabelecer as diferenças entre nós e o medievo ou deste com outras épocas, mas aquela que existiu entre os próprios medievais que estavam longe de formar uma "sociedade" (ou uma "civilização") que possa ser descrita por adjetivos e práticas essencialistas.[47] Neste sentido, as palavras e experiências de Adelardo soam como indicativo da existência dessas diferenças que confiamos apontar para a diversidade cultural do período histórico trabalhado, uma diversidade com a qual era possível aprender, melhor, uma diversidade com a qual era necessário aprender. Ademais, a diversidade linguística que Adelardo encontrou pelo caminho e que certamente precisou absorver ao menos em parte para alcançar o oriente e fazer seus estudos e traduções também nos ajuda a confirmar a existência dessa diversidade. Diversidade infelizmente soterrada pelo acúmulo de camadas de metodologias e discursos nacionalistas que se fez no curso dos dois últimos séculos, período no qual a Europa passou a olhar para dentro de si e para os seus.[48]

Pelos indícios encontrados nas fontes, sabemos que a primeira viagem de Adelardo de Bath foi para o norte do reino da França onde ele atuou na escola da catedral de Laon. Sabemos também que Adelardo passou por Tours, outra cidade da França onde existia uma escola importante, mas não nos é possível fazer afirmações detalhadas a respeito de sua atuação por lá em função da inexistência de outras informações vindas dele próprio ou de outras fontes. O mesmo pode ser dito a respeito do tempo que ele passou nesses lugares: se foram anos ou uma década inteira, é impossível dizer. Neste ponto, o que nos interessa é saber que entre o final do século XI e início do XII, os fluxos de mestres e discípulos entre os dois lados do Canal da Mancha eram uma realidade. A maioria dos jovens estudantes que fizeram tal travessia conseguiu se estabelecer nas escolas urbanas que então emergiam no noroeste do território francês, com destaque para as que se encontravam em Chartres, Paris e nas mencionadas Laon e Tours. E é neste contexto que podemos situar personagens de origem inglesa como João de Salisbury, Tomás Becket (1128-1170), Roberto de Ketton (c.1110-c.1160) e o próprio Adelardo que

[47] BULL, Marcus. *Thinking medieval*: na introduction to the study of the Middle Ages. New York: Palgrave MacMillan, 2005, especialmente o capítulo 2.
[48] KAUFMAN, Amy S., STURTEVANT, Paul B. *The devil's historians*: how modern extremists abuse the medieval pasts. Buffalo/Londres/Toronto: University of Toronto Press, 2020, p. 51.

os precedeu em tais andanças em alguns anos. Vários destes também exerceram cargos importantes em cortes reais e episcopais ao longo de suas vidas nos dois lados do canal em função de seus talentos pessoais, mas também em decorrência de suas trajetórias acadêmicas e dos laços políticos que estabeleceram por si ou pela força de suas famílias ou outros relacionamentos, ainda que alguns não tenham sido duradouros.

Para além dessas questões, o fato é que Adelardo demonstrou insatisfação com os conhecimentos acessados nas escolas das catedrais francesas que em um primeiro momento o atraíram. Associado à essa insatisfação, podemos vislumbrar a hipótese plausível de que ele tinha informações de que poderia encontrar algo mais atraente em outros lugares e mestres além do norte francês. Jacques Le Goff[49] narrou algo semelhante ao trazer para o cerne de sua argumentação as críticas de um estudante inglês às escolas de Paris e ao que lá encontrou em meados do XII. Daniel de Morley (1140-1210) foi o jovem citado por Le Goff. Algumas décadas depois das viagens de Adelardo, Daniel partiu para a Espanha na esperança de encontrar algo mais sofisticado em termos intelectuais. A mobilidade discente com a qual aqui trabalhamos foi levemente tocada nesta pequena passagem do livro de Le Goff, *Os intelectuais da Idade Média*, porém, esta não foi a tônica de sua narrativa que está perto de completar setenta anos de existência. Na verdade, como de costume, a narrativa legoffiana permaneceu atrelada aos limites de uma busca por rupturas a ter na contenda entre Pedro Abelardo e Bernardo de Claraval (1090-1153) o ponto definidor de sua proposição em prol de um século XII liberal e revolucionário a tomar como pilar central a ação de jovens "intelectuais orgânicos" na acepção gramsciana a atuar nos ambientes urbanos em crescimento.

Ao se colocar em posição oposta à de Jacques Le Goff que trazia em si muito das tradições historiográficas que vinham desde Jacob Burckhardt a passar por Charles Homer Haskins e todos aqueles seguiram seu receituário analítico, Mia Münster-Swendsen[50] jogou luz sobre essas histórias ao propor a necessidade de se compreender as mudanças que então se consolidavam nas relações entre mestres e discípulos a partir de uma outra perspectiva a demonstrar que estes passaram a ter mais opções com o estabelecimento de uma nova mobilidade que lhes permitia estudar em diferentes lugares

[49] LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, pp. 28-29.
[50] MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. Medieval "virtuosity": classroom practice and the transfer of the charismatic power in medieval scholarly culture c. 1000-1230. In: BRUUN, Mette B., GLASER, Stephanie (eds.). *Negotiating heritage*: memories of the Middle Ages. Turnhout: Brepols, 2008, pp. 43-63.

com diferentes mestres, algo que se tornava ainda mais regular em seus anos iniciais de formação. E foi justamente essa crescente mobilidade proposta por Münster-Swendsen e com a qual trabalhamos associada a redes políticas e sociais construídas pelos normandos entre fins do século XI e início do XII que fez com que Adelardo pudesse viajar com alguma segurança e precisão da Inglaterra para a França, depois para a Itália e, finalmente, para o oriente de onde retornou com diversos conhecimentos. Essa segurança prévia e os enredamentos existentes entre diferentes regiões certamente deram a ele alguma certeza a respeito do que poderia encontrar ao final de suas empreitadas. Portanto, a ter as interpretações de Mia Münster-Swendsen e as reflexões de John Cotts[51] como motes de pesquisa, mais do que o questionamento de envelhecidas relações de força a prenunciar a modernidade, enxergamos nestas histórias o surgimento de novas possibilidades de estudo e de formação que devem ser lidas à luz daquele contexto e não como o anúncio de algo novo a despontar no horizonte a trazer nas mãos as boas novas sobre a derruba de um antigo regime monástico feudal a abrir caminho para um aguardado renascimento, uma esperada reforma ou algo do tipo. Os que assim pensaram já deram a sua contribuição. Hoje, podemos mais.

Boa parte do conhecimento em língua árabe existente à época de Adelardo não era acessado ou conhecido pela Europa que falava latim ou grego, exceto em regiões como a Andaluzia, as grandes cidades mercantis italianas e a Sicília que nosso personagem conheceu de perto.[52] É importante destacar que, sobretudo entre os séculos XI e XII, a Sicília ocupava posição estratégica no cruzamento de rotas comerciais mediterrânicas e estas lhe proporcionavam benefícios econômicos, sociais e culturais advindos dos seus contatos diretos com bizantinos, árabes e os referidos normandos, algo que se manteve estável por vários séculos e ajudou a pavimentar e consolidar as redes de contato sobre as quais aqui já escrevemos.[53] Com efeito, tal estado de coisas fez com que para muitos a ida para essas regiões em busca de conhecimentos se transformasse em uma verdadeira obrigação que trazia incutida a necessidade de adentrar em universos linguísticos muitas vezes novos. E uma das questões de fundo que novamente volta a se

[51] COTTS, John D. *The clerical dilema*: Peter of Blois and literate culture in the twelfth century. Washington: The Catholic University of America Press, 2009, especialmente o Epílogo.
[52] WICKHAM, *op. cit.*, 2019, p. 97.
[53] BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*: das cruzadas ao século XX. São Paulo: Cia. das Letras, 2018, p. 49; DAVIS-SECORD, Sarah. *Migration in the medieval Mediterranean*. Leeds: Arc Humanities Press, 2021, p. 20.

colocar é sobre o quanto as sociedades medievais eram culturalmente diversas, com destaque para regiões fronteiriças como era a Sicília. Neste sentido, Adelardo seguramente precisou aprender ao menos o básico de algumas línguas além do latim para poder traduzi-las e também acessar os lugares onde eram usadas. O árabe certamente estava entre elas. Como evidenciado, a diversidade há poucas linhas mencionada foi gradativamente apagada em prol de nacionalismos unificadores e excludentes impostos ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX.[54]

De maneira complementar, mas igualmente fundamental para o que propomos, a abordagem global e multidirecional que nos orienta e conecta as argumentações dispostas neste artigo nos alerta para o fato de que a difusão das ideias e saberes presentes no medievo não simplesmente fluiu do oeste para o leste, ou do norte para o sul como outrora tanto se propôs – ou mesmo se impôs – nas operações e nos debates historiográficos que nos trouxeram até aqui e que se recusavam a "[...] afastar-se de uma lógica em que só se analisa o resultado final ou o caminho final percorrido".[55] Europeus cristãos como Adelardo e outros tantos como ele são testemunhos disso: testemunhos que consumiram as ideias de outros povos e culturas e acessaram direta ou indiretamente alguns dos centros para recepção, reprodução e transmissão de ideias e saberes que há tempos haviam brotado e se estabelecido em cidades da Ásia e da África a atrair gente de todo tipo e com interesses de todo tipo.[56] E não podemos perder de vista o fato de que tudo isso aconteceu sem a necessidade da existência de uma custódia europeia prévia.

Uma possível passagem de Adelardo pela Península Ibérica antes ou depois de ter rumado para a Itália e o Oriente é um tema presente nos debates promovidos por aqueles que se debruçam sobre sua história. Para Aisha Al-Owais,[57] essa é uma hipótese plausível, pois Adelardo tinha conhecimento acerca de traduções que circularam em algumas regiões da Espanha medieval e ele se serviu de algumas delas. Embora atraente à primeira vista, a conjectura a respeito de uma viagem para tal região aventada por Al-Owais é pouco consistente em termos documentais, pois o próprio Adelardo não deu indícios

[54] QUEIROZ, Guilherme. *Ramon Llull e a Idade Média global*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2025, pp. 84-85.
[55] SILVA, Marcelo Cândido da. Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, 2020, n. 179, p. 12.
[56] DARWIN, John. Afterword: history on a global scale. In: BELISH, James, DARWIN, John, FRENZ, Margret & WICKHAM, Chris (eds.). *The prospect of Global History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 183.
[57] AL-OWAIS, Aisha. Adelard of Bath: original works and translations. *Al-Adab Journal*, n. 139, pp. 33-52, 2021.

sobre a mesma ou a intenção de fazê-la. Ainda que encontre algum lastro na historiografia, tal conjectura perde ainda mais força quando levamos em consideração o fato de que Adelardo costumava evocar os lugares de ciência que frequentou, ainda que o fizesse com poucas palavras. Além disso, os autores de língua ou escrita árabe que ele traduziu eram oriundos da Pérsia ou da Mesopotâmia e fizeram suas respectivas carreiras longe do território espanhol.[58]

Da mesma forma, à procura de uma explicação minimamente plausível, não podemos excluir a possibilidade de que os conhecimentos astronômicos adquiridos por Adelardo e dispostos em, por exemplo, *Questiones naturales*, podem sim ter vindo de regiões da Andaluzia como Toledo. Ainda que por caminhos diversos, sabemos que o longevo movimento toledano de traduções e de tradutores o alcançou e que as origens deste podem ser traçadas a partir das atividades artísticas e intelectuais desenvolvidas no sul da Itália e no norte da própria Espanha, algo que se dava desde o fim do século XI e começo do XII. Ao seguir diferentes referências linguísticas e com elas desenvolver os seus trabalhos, esses tradutores acabaram por compartilhar interesses comuns por escritos de natureza filosófico-científica, especialmente os que se debruçavam sobre temáticas com conteúdo astronômico, assunto que também chamou a atenção de Adelardo desde o início do seu périplo por terras estrangeiras. As atividades desses primeiros tradutores também estiveram diretamente conectadas aos principais ambientes científicos daquele tempo, com destaque para Salerno e Chartres, locais onde muitos textos em árabe foram traduzidos, mas sobretudo lidos e debatidos.[59]

Ainda a respeito deste tópico, também levamos em consideração os ingleses que estiveram em terras espanholas antes de Adelardo ou mesmo em seu tempo ou um pouco depois. Dentre estes, destacamos os aludidos Roberto de Ketton, um dos primeiros tradutores do Corão para o latim, e Daniel de Morley, outro filósofo e tradutor.[60] Ademais, o interesse pelo que era encontrado nessas regiões já há algum tempo não era uma novidade e se manteve nas décadas subsequentes, pois outros personagens como

[58] HANNE, Olivier. *Adélard de Bath*: um passeur cultural dans la Méditerranée des croisades. Turnhout: Brepols, 2023, p. 80.
[59] POLLONI, Nicola. The toledan translation movement and Dominicus Gundissalinus: some remarks on his activity and presence in Castile. In: BEALE-RIVAYA, Yasmine & BUSIC, Jason (eds.). *A companion to medieval Toledo*: reconsidering the canons. Boston/Leiden: Brill, 2018, p. 263.
[60] HANNE, *op. cit.*, p. 81; KINOSHITA, Sharon. Negotiating the corrupt sea: literature in and of the medieval Medieterranean. In: CATLOS, Brian, KINOSHITA, Sharon (eds.). *Can we talk Medeterranean?* Conversations on an emerging field in Medieval and Early Modern Studies. London: Palgrave Macmillan, 2017, p. 34.

Domingo Gundisalvo (1115-1190) e Gerardo de Cremona (1114-1187) encomendaram ou realizaram traduções de escritos do árabe para o latim e os fizeram alcançar outras regiões. Assim, não ignoramos a possibilidade de que Adelardo tenha se beneficiado dessas redes de clérigos e intelectuais estabelecidas e que há décadas proporcionavam trocas e traduções de livros e manuscritos entre reinos das Penínsulas Ibérica e Itálica e o restante da Europa cristã desde pelo menos fins do século XI. Ou seja, a importância da presença física ou não de Adelardo em terras a oeste dos Pirineus torna-se secundária diante da certeza de que ele foi de alguma forma tocado pelo que lá era feito e pelos enredamentos de bens materiais e imateriais que se formaram a conectar regiões entre o norte da Espanha e o sul da Itália e até mesmo o norte da França e o sul da Inglaterra.

A partir das evidências disponíveis, ainda que estas sejam fragmentadas, e do que asseveraram os pesquisadores com os quais dialogamos, Charles Burnett[61] assumiu uma posição mais categórica ao afirmar que os manuscritos que Adelardo um dia trabalhou em suas traduções ou com os quais teve algum contato em sua jornada não vieram da Síria ou de alguma outra região do Oriente, mas da Península Ibérica. Para Burnett, mais que a confirmação de uma viagem específica, essas evidências ajudam a reforçar o contato de Adelardo com redes de caráter nobiliárquico, intelectual e clerical previamente existentes ou que estavam a se formar em sua época e que se mostraram propícias às trocas de livros e manuscritos, além de outros bens, que há tempos eram incentivadas na região, embora ainda permaneça a dúvida acerca de sua presença em carne e osso em tal região em algum momento de sua vida. Diante do quadro historiográfico que foi exposto e em função da inexistência de uma referência definitiva oferecida pela documentação trabalhada, acreditamos que este tema será para sempre um nó investigativo impossível de ser desatado, mas também algo que consideramos menor diante de todo o périplo de Adelardo e das aludidas redes e conexões que ele costurou ou ajudou a costurar em sua longuíssima jornada pelo conhecimento a envolver regiões, pessoas e saberes distantes entre si, da Inglaterra ao Oriente Médio. Desta maneira, a possibilidade de um acesso ainda que apenas indireto a tais fontes é também revelador de outros níveis e de referências de mobilidade que envolveram outras pessoas, algo que nos parece mais plausível e atraente em termos analíticos. Seguiremos com ela.

[61] BURNETT, *op. cit.*, 2009.

Se a presença de Adelardo na Espanha de fins do século XI e início do XII é objeto de controvérsias que provavelmente nunca deixarão de existir, sabemos que ele esteve na Itália, mais especificamente em Salerno, uma cidade ativamente envolvida no comércio com o mundo muçulmano, e na Sicília, uma ilha situada ao sul da península italiana a ocupar uma região central e estratégica no contexto do Mar Mediterrâneo.[62] Dedicado a Guilherme I da Sicília (1131-1166), *De eodem et diverso* traz uma passagem de poucas linhas, mas que é bem explícita a este respeito: "[...] esse foi o caso para mim, quando, vindo de Salerno, eu testei as minhas opiniões com um certo filósofo grego na Magna Grécia que, mais do que qualquer coisa, podia conversar a respeito da arte da medicina e a natureza das coisas".[63]

Superadas as dificuldades de uma viagem que certamente foi longa e cansativa, embora fascinante para seus objetivos pessoais, Adelardo de Bath finalmente pôs os pés na região sul da Itália, também conhecida como Magna Grécia. Foram anos de uma estadia que lhe permitiu contatar referências culturais gregas, árabes e bizantinas. Naquele tempo, ao norte de Salerno, a abadia de Monte Cassino tornou-se conhecida por ser uma das guardiãs deste legado em função dos manuscritos lá preservados além de ser a defensora da tradição de estudos de escritos gregos como o *Órganon* de Aristóteles (384-322 a.C). Por sua vez, no final do século XI, como um dos maiores principados da Itália, ao lado de Monte Cassino, Salerno e região formavam um polo de atração de jovens estudantes interessados em direito e, sobretudo, medicina. A medicina praticada em Salerno era reconhecida e respeitada tanto na França quanto na Inglaterra, reinos onde os ensinamentos médicos de origem salernitana chegaram e se desenvolveram ao longo dos séculos XII e XIII. E isto se deu a impactar os escritos de, por exemplo, Guilherme de Conches (c.1080-c.1154) e Teodorico de Chartres (1100-1150), como tem provado a localização de certos manuscritos e, sobretudo, os numerosos percursos individuais de importantes personagens daquele período, dentre eles, o próprio Adelardo.[64]

Charles Burnett,[65] que novamente trazemos para o centro do debate, analisou a passagem de *De eodem et diverso* acima transcrita a propor que o conhecimento científico que Adelardo de Bath afirmou ter experimentado no sul da Itália e na Sicília no começo

[62] DAVIS-SECORD, *op. cit.*, 2021, pp. 10 e 39.
[63] ADELARDO DE BATH, *De eodem et diverso*, p. 71.
[64] BURNETT, *op. cit.*, 2009, p. 129.
[65] *Idem*, p. 113.

do século XII foi alimentado por novas traduções do grego e do árabe feitas por Alfano I de Salerno (†1085) e Constantino, o Africano e alguns outros de seus possíveis colegas e contemporâneos que frequentaram os mesmos ambientes intelectuais que ele frequentou a solidificar as suas trajetórias intelectuais. Assim, sem tentar dizer quem foi "o certo filósofo grego" mencionado por Adelardo, Burnett focou uma vez mais nas referidas redes acessadas por ele para demonstrar as muitas camadas de saberes, experiências e tradições que estão dispostas nas linhas do que ele deixou escrito e nos locais pelos quais passou.

Com a chegada dos normandos a partir das décadas finais do século XI, o sul da península italiana foi atravessado por uma rede de núcleos urbanos que ajudou a povoar uma parte significativa da região.[66] Ainda que os variados contatos políticos e diplomáticos entre a Inglaterra e a Sicília tenham diminuído consideravelmente de meados da segunda metade do século XII em diante, havia outros de natureza diversa que se mantiveram com alguma constância nas décadas subsequentes,[67] sobretudo os intelectuais. Isso pode ser observado em um extrato de um dos livros do *Metalogicon* (c.1159) de João de Salisbury, outro inglês que sabemos também ter viajado em busca de conhecimentos e que deixou um testemunho interessante com o qual passaremos a trabalhar.

> Ao perceber sua formação filosófica inadequada, outros partiram para Salerno e Montpellier onde se tornaram estudantes de medicina. Então, de repente, em um piscar de olhos, tornaram-se filósofos. Munidos de regras empíricas falaciosas, retornam após um breve intervalo para praticar com diligência o que aprenderam. Ostensivamente, citam Hipócrates e Galeno, pronunciam palavras misteriosas e têm aforismos prontos para aplicar a todos os casos.[68]

Anos depois da viagem de Adelardo de Bath para a Itália, João posicionou-se de forma crítica diante do grande número de jovens que partiam para as escolas de estudos de medicina em Montpelier, na França, e justamente na referida Salerno. É nítido o costumeiro tom crítico que serviu de moldura para as afirmações de João nas páginas iniciais do seu *Metalogicon*, mas este não foi capaz de esconder o fato de que o

[66] GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval* – séculos XII-XIV. Belo Horizonte/Campinas: Unicamp/UFMG, 2011, pp. 214-213.
[67] LOUD, G. A. The Kingdom of Sicily and the Kingdom of England, 1066-1266. *History*, v. 88, n. 4, p. 557, 2003.
[68] JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro I, cap. 4, p. 17-18 (Edição consultada: JOHN OF SALISBURY. *The Metalogicon of John of Salisbury*: a twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the Trivium. Berkely / Los Angeles: University of California, 1971).

movimento anterior de Adelardo certamente não foi único e se ampliou com os anos. A despeito das ressalvas de João de Salisbury, este fluxo de estudantes que cortou a Europa medieval de norte a sul e de oeste a leste trouxe uma série de contribuições que impactaram as escolas francesas e inglesas que passaram a operar muito inspiradas nos conhecimentos médicos e astronômicos oriundos da península Itálica e mesmo além.

Depois de passar por Salerno e pela Sicília, Adelardo foi para o oriente no rumo da I Cruzada (1095-1099),[69] algo expresso em duas passagens de *De eodem et diverso*[70] em um outro diálogo com o seu outrora desconfiado sobrinho e que aqui transcrevemos: "Não estou com medo de que não tenha engenho para resolver o que postulas. Talvez, as muitas leituras que ouvi embotaram minha memória. Então, ouvi um velho em Tarso na Cilícia discutir sobre este tópico e muitos outros. Todavia, eu devo repetir o que ele disse tão brevemente quanto puder" e "[...] quando estava a transpor a ponte da cidade de Mamistra na região de Antioquia, a mesma ponte simultaneamente com toda a região se moveu com um terremoto, tanto que dificilmente estaria mais seguro na terra do que na água".

Estabelecida no principado de Antioquia que também englobava a Cilícia, a antiga cidade de Mamistra citada por Abelardo é parte da atual Yakapinar, situada na região central da Turquia. De acordo com Charles Burnett,[71] a passagem de Adelardo por lá ocorreu em 1114, uma datação considerada precisa em função de um terremoto lá ocorrido citado na fonte a comprovado por estudos geológicos posteriores.[72] Adelardo permaneceu em Mamistra e também em Tarso enquanto a região já vivia sob forte pressão dos turcos e bizantinos desde a primeira grande derrota dos cruzados na batalha de Harã em 1104, algo que pôs em perigo as outras conquistas territoriais por eles alcançadas nos anos anteriores. A despeito do que acontecia nos campos de batalha nas proximidades nos combates dos cruzados contra os "infiéis", não ignoramos o fato de que provavelmente Adelardo de Bath encontrou no principado de Antioquia e em outras partes da região as redes de amizade entre normandos que lhe auxiliaram em anos anteriores tanto na França

[69] SMALL, Andrew & Emily A. WINKLER. Introduction: the normans and conquest in the Mediterranean. In: FITZGERALD, Liam & WINKLER, Emily A. (eds.). *The normans in the Mediterranean*. Turnhout: Brepols, 2021, p. 12.
[70] ADELARDO DE BATH, *De eodem et diverso*, pp. 123 e 185.
[71] BURNETT, *op. cit.*, 2009, p. 3.
[72] WEBB, Simon. *The life and times of Adelardo of Bath*: twelfth century renaissance man. Durham: TLP, 2019, p. 7-8.

quanto na Itália.[73] Também nessas mesmas paragens, ele muito provavelmente acessou comunidades com diferentes tradições culturais como gregos, judeus, armênios e turcos assim como havia feito na Itália. Estas certamente lhe permitiram alcançar os conhecimentos matemáticos, médicos e astronômicos que tanto o fascinavam e que possuíam procedências muito diversas que iam para muito além dos lugares onde ele esteve.

Por fim, essa diversidade regional presente no périplo de Adelardo de Bath pelo oriente também está expressa nas origens da maioria dos autores dos estudos que ele leu, citou e traduziu: origens estas que iam de Damasco, Bagdá e Harã até outras regiões que fizeram parte da antiga Pérsia. Dentre estes autores, de acordo com a tradução e introdução de Charles Burnett para *De eoden et diverso* e *Questiones naturales*,[74] estão Ishaq bin Hunayn (c.808-883), Ahmad bin Yusuf al-Masri (c.835-912), Al-Hajjaj bin Yusuf bin Matar (c.786-833), Abu Ma'sar (c.787-886), Thabit bin Qurra (826-901).[75] Sem sombra de dúvida, um leque intelectual amplo e diverso de personagens cujas ascendências e trajetórias reforçam nossa percepção acerca das redes de pessoas e saberes encontradas por Adelardo e tão valorizadas em seus ensinamentos que incentivaram a busca pelo conhecimento onde e com quem ele estivesse.

Considerações Finais.

Chegamos a esta etapa conclusiva com a certeza de que o renascimento do século XII é um conceito estruturante nos estudos medievais, mas isso não quer dizer que ele não possa ser criticado. Isso pode e deve ser feito em diálogo com as fontes disponíveis e com os argumentos apresentados pela historiografia que se renova a cada ano. É fundamental que isso aconteça. Contudo, isso deve acontecer sem perder de vista algo igualmente fundamental: o entendimento do que de fato era novo naquele momento. Pelo que foi evidenciado, este novo estava na mobilidade dos estudantes em busca de conhecimentos sem a tutela de um único mestre ancorado em um único lugar e também em uma percepção de mundo ampla e diversa que não mais deve continuar a se vergar sob o peso das antigas metodologias nacionalistas. Tomados em conjunto, esses processos renovados de mobilidade e percepção ajudaram a criar um mundo moldado e

[73] SMALL & WINKLER, *op. cit.*, p. 12.
[74] BURNETT, Charles. Introduction. In: *Adelard of Bath*: conversations with his nephew - On the same and the different, Questiones on natural Science and On birds. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
[75] Cf. também HANNE, *op. cit.*, pp. 77-78.

transformado pelas intenções e urgências de pessoas, mestres e discípulos. E são justamente eles que nos permitem afirmar que há a necessidade de uma nova geografia que dê conta de se compreender o renascimento do século XII para além de delimitações espaciais estabelecidas logo na partida como ensinou Sanjay Subrahmanyam. Algo que consideramos amplamente factível à medida que seguimos os atores que construíram os processos em questão. Neles, diferentes pessoas, lugares e saberes passam a coexistir de forma simultânea a produzir trocas, contatos e conexões que por sua vez formam redes surpreendentemente extensas e diversas. Pelo que apontamos, estes processos devem ser analisados com base no imperativo de se traçar relações distintas e específicas no interior dos mesmos assim como a necessidade de se evidenciar as variadas formas e expressões de conexão que se constituíram no tempo e no espaço,[76] algo que se torna ainda mais nítido quando observamos diferentes personagens a circular por diferentes lugares com os seus bens materiais e imateriais, como foi Adelardo de Bath.

Para concluir, não podemos deixar de fora outro elemento que conecta boa parte de nossa argumentação. No livro que dedicou a analisar a trajetória de Adelardo de Bath assim como os muitos lugares que ele percorreu e os saberes que ele adquiriu e suas possíveis origens, Olivier Hanne[77] propôs nas linhas finais de sua extensa narrativa que o protagonista de sua pesquisa foi o primeiro moderno antes de Pedro Abelardo, um dos personagens medievais mais famosos e cultuados pelos historiadores desde o século XIX. Ao trazer a proscênio a afirmação do teólogo e historiador Marie-Dominique Chenu, Hanne lançou mão do dispositivo de modernidade que criticamos desde o começo. Na verdade, à luz do que foi proposto por Sita Steckel Steckel, Jo Ann H. Moran Cruz e Chris Wickham para quem é necessário questionar esse dispositivo, o que indicamos e argumentamos nesta e em outras ocasiões é que esse tipo de abordagem de caráter teleológico pouco contribui com os debates acerca do que realmente era novo no século XII a ponto de a historiografia descrevê-lo como renascentista. Na verdade, ao nos alinhar com John D. Cotts,[78] outro crítico que cerrou fileiras com Steckel, Cruz e Wickham e para quem o século XII tem muito mais a nos dizer do que nós a ele, enxergamos em

[76] OGBORN, Miles. *Global lives*: Britain and the world 1550-1800. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 5.
[77] HANNE, *op. cit.*.
[78] COTTS, John D. *Europe's long twelfth century*: order, anxiety and adaptation, 1095-1229. New York: Palgrave MacMillan, 2013 e COTTS, John D. *The clerical dilema*: Peter of Blois and literate culture in the twelfth century. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.

Adelardo e sua trajetória o surgimento de um protagonismo discente no qual as viagens e as possibilidades de se estudar em outros lugares com outros mestres tornaram-se viáveis, desejáveis até. Neste sentido, embora tenhamos Olivier Hanne como uma importante referência, acreditamos que mais que um "moderno", Adelardo foi um ator-rede do tempo no qual ele viveu e os vários fios desta rede podem ser encontrados nos lugares que ele percorreu e nos saberes e memórias que ele acessou e compartilhou, muitos destes e destas trazem vestígios de pontos nodais que nos permitem vislumbrar a existência de muitas outras redes que seguiam para muito além da cristandade.

Por fim, acreditamos que pensar o renascimento do século XII nos termos aqui propostos a seguir as pessoas e os processos sem antecipações forçadas que costumam flertar com toda sorte teleologismos é fazer uma história total de acordo com o que Rafael Marquese[79] propôs em *live* realizada no início da pandemia de *covid-19*: uma história feita por associações que leva em consideração os movimentos das pessoas e os impactos simultâneos destes em diferentes lugares a produzir redes capazes de revelar influências mútuas sem a necessidade de um centro único previamente definido. Redes que ajudam a indicar a existência de outras formas de globalização que têm muito a ensinar ao mundo de hoje em sua busca por uma outra globalização igualmente centrada no conhecimento e nas pessoas como um dia pensou, ensinou e escreveu Milton Santos.[80] Ao escrever acerca da própria trajetória, ensinar e devolver ao mundo o que aprendeu, Adelardo de Bath foi do individual ao coletivo, do local ao global, ou nas palavras que ele deixou, do mesmo ao diverso.

[79] MARQUESE, Rafael de Bivar. História Global: Teoria e Metodologia. YouTube, 26 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W4QXhZPj1BQ>. Acesso em: 20 de novembro de 2021.
[80] SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Entre Paris e o Mediterrâneo: circulação intelectual, aristotelismo e formação escolástica em Tomás de Aquino.

Between Paris and the Mediterranean: intellectual circulation, Aristotelianism, and scholastic formation in Thomas Aquinas.

Pablo Gatt[1]

Resumo: O presente artigo analisa a trajetória intelectual de Tomás de Aquino a partir das redes de circulação de saberes que conectaram o Mediterrâneo latino, o mundo árabe e os centros universitários europeus no século XIII. Utilizando a metodologia da Análise do Discurso de Linha Francesa, investiga-se como as condições sócio-históricas da formação do Aquinate, especialmente sua inserção na Ordem dos Dominicanos, nas Universidades Medievais e no contato com o neoaristotelismo, contribuíram para a construção de seu pensamento teológico e filosófico. O estudo evidencia o papel das traduções árabe-latinas, da circulação textual aristotélica e das redes de erudição dominicanas na constituição da Escolástica medieval. Além disso, discute-se a atuação de Tomás de Aquino nos debates contra os Averróistas e sua tentativa de conciliar filosofia e teologia por meio da valorização da razão como instrumento de compreensão da fé cristã. Desse modo, o artigo propõe compreender o pensamento tomista como resultado de múltiplas conectividades intelectuais, culturais e religiosas que atravessaram o Mediterrâneo medieval e contribuíram para a formação das Universidades e da cultura escolástica ocidental.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; circulação intelectual; Mediterrâneo medieval.

Abstract: This article analyzes the intellectual trajectory of Thomas Aquinas through the networks of knowledge circulation that connected the Latin Mediterranean, the Arab world, and European university centers during the thirteenth century. Using the methodology of French Discourse Analysis, the study investigates how the socio-historical conditions surrounding Aquinas' education, especially his participation in the Dominican Order, Medieval Universities, and contact with Neo-Aristotelianism, contributed to the development of his theological and philosophical thought. The article highlights the role of Arabic-Latin translations, Aristotelian textual circulation, and Dominican scholarly networks in shaping medieval Scholasticism. Furthermore, it discusses Aquinas' engagement in debates against the Averroists and his attempt to reconcile philosophy and theology through the valorization of reason as an instrument for

[1] Doutor em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (2024), com período de Doutorado Sanduíche na Universidade do Porto (2022/2023). Professor no Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

understanding Christian faith. Thus, the article understands Thomistic thought as the result of multiple intellectual, cultural, and religious connectivities that crossed the medieval Mediterranean and contributed to the formation of universities and Western scholastic culture.

Keywords: Thomas Aquinas; intellectual circulation; medieval Mediterranean.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, os estudos sobre a Antiguidade Tardia e o Medievo têm privilegiado análises voltadas às conectividades e às múltiplas escalas de interação, superando interpretações centradas exclusivamente em unidades políticas isoladas. Nesse contexto, o Mediterrâneo passou a ser compreendido não apenas como espaço geográfico, mas como eixo articulador de redes[2] intelectuais, religiosas, políticas e comerciais que conectavam diferentes regiões da Eurásia. A circulação de manuscritos, traduções, práticas pedagógicas, religiosos e estudiosos possibilitou a formação de ambientes compartilhados de produção do conhecimento, promovendo intensos diálogos entre tradições greco-romanas, cristãs, árabes e judaicas.

Nesse cenário, a Península Itálica ocupou posição estratégica nas redes de circulação intelectual que conectavam o Mediterrâneo[3] ao restante da Eurásia medieval. Essa noção de rede nos permite compreender os fenômenos históricos a partir das associações estabelecidas entre diferentes atores, instituições, objetos e práticas. Logo, essas redes não devem ser entendidas como estruturas fixas que determinam previamente as relações, mas como instrumentos analíticos que possibilitam rastrear conexões, mediações e transformações. Essa perspectiva desloca a atenção para os processos pelos

[2] Para Bruno Latour (2012), a rede não constitui uma estrutura fixa, mas uma ferramenta conceitual para rastrear associações entre atores e elementos heterogêneos. Na Teoria do Ator-Rede, o conceito permite acompanhar conexões, mediações e transformações que constituem as relações, em vez de pressupor uma estrutura social previamente estabelecida. A rede, portanto, não é a própria realidade descrita, mas um recurso para mapear empiricamente as associações que a compõem (LATOUR, 2012, p. 192-193). Ver em: LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*: uma introdução à teoria do ator-rede. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

[3] A compreensão do Mediterrâneo medieval como espaço de conexão constitui uma dimensão importante da abordagem proposta. Néri de Barros Almeida e Robson Della Torre (2019), em *O Mediterrâneo medieval reconsiderado*, questionam as interpretações que apresentam a Idade Média como uma experiência predominantemente continental e europeia, recuperando o papel do Mediterrâneo na articulação entre diferentes povos, poderes e tradições religiosas. A coletânea demonstra que as relações entre cristãos latinos, cristãos orientais e muçulmanos não podem ser compreendidas exclusivamente pela oposição entre Oriente e Ocidente ou pela ideia de uma ruptura definitiva decorrente da expansão islâmica. Ao contrário, o espaço mediterrânico foi marcado por diferentes formas de circulação, intercâmbio comercial, relações políticas, disputas religiosas e trocas culturais, cuja intensidade se modificou ao longo do período medieval. Ver em: ALMEIDA, Néri de Barros; DELLA TORRE, Robson (org.). *O Mediterrâneo medieval reconsiderado*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

quais as relações são constituídas, mantidas e modificadas, considerando que os elementos envolvidos não apenas participam de uma configuração preexistente, mas também contribuem para produzi-la. Desse modo, analisar uma rede significa acompanhar empiricamente as associações e os deslocamentos que tornam possível a articulação entre diferentes agentes e contextos[4].

Cidades como Nápoles, Roma e os centros urbanos vinculados às Ordens Mendicantes constituíram importantes polos de redes de recepção, tradução e difusão de saberes provenientes do mundo greco-árabe. A circulação de manuscritos aristotélicos, traduzidos do grego e do árabe para o latim, inseriu esses espaços em um amplo circuito intelectual transregional, responsável pela transformação das Universidades[5] Medievais e pela consolidação da Escolástica[6] no Ocidente latino.

É nesse horizonte de conectividades mediterrânicas e euroasiáticas que se insere a trajetória intelectual de Tomás de Aquino. Figura central da filosofia e da teologia medieval, o Aquinate não pode ser analisado de maneira isolada, restrita ao universo da Escolástica latina, mas deve ser compreendido no contexto das redes de circulação de conhecimentos que articulavam diferentes sociedades, tradições intelectuais e centros de erudição. Sua formação esteve relacionada às transformações culturais e institucionais que marcaram o século XIII, período em que as universidades medievais se consolidaram como espaços de produção, ensino e sistematização do saber. Nesse processo, a circulação e a tradução de textos filosóficos, especialmente do *corpus aristotelicum*, desempenharam

[4] LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*: uma introdução à teoria do ator-rede. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

[5] A compreensão das universidades medievais como espaços de circulação intelectual exige considerar as diferentes condições históricas que possibilitaram seu surgimento. Nesse sentido, Jacques Verger, identifica três processos de formação dessas instituições: o desenvolvimento espontâneo de escolas preexistentes, como Paris e Bolonha; a migração de mestres e estudantes, decorrente de conflitos e disputas com autoridades locais; e a criação direta de universidades por papas ou soberanos, como ocorreu em Nápoles, em 1224, por iniciativa de Frederico II. Essa perspectiva permite compreender que a constituição das universidades não correspondeu a um processo homogêneo, mas esteve vinculada às transformações sociais, às relações de poder e às necessidades intelectuais e políticas da sociedade medieval. As universidades constituíram, assim, espaços nos quais a produção e a transmissão do conhecimento se articulavam às disputas pela autoridade intelectual e à formação de indivíduos qualificados para atuar nos âmbitos religioso, político e administrativo (VERGER, 1990). Ver em: VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.

[6] Para Franco Alessio, a Escolástica deve ser compreendida em estreita relação com a universidade medieval, constituindo uma modalidade de ensino magistral vinculada à organização institucional do saber. Nessa perspectiva, a Escolástica não se reduz a um conjunto de doutrinas filosóficas ou teológicas, mas se relaciona às práticas de ensino desenvolvidas no ambiente universitário medieval (ALESSIO, 1992, p. 170). Ver em: FRANCO, Alessio. Escolástica. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs). *Dicionário de História Medieval*, vol. 01, São Paulo: EDUSC, 2002.

papel fundamental, conectando o Ocidente latino às tradições intelectuais árabes e a outros espaços de produção do conhecimento.

A recepção das obras de Aristóteles por meio das traduções árabe-latinas, realizadas sobretudo entre os séculos XII e XIII, contribuiu para a renovação dos debates filosóficos e teológicos e para a reorganização dos estudos universitários. Desse modo, o pensamento tomista pode ser compreendido como parte de uma dinâmica histórica mais ampla, marcada não apenas pela transmissão de ideias, mas também por apropriações, controvérsias e reelaborações intelectuais. Essa perspectiva permite compreender o Mediterrâneo medieval como um espaço relacional, no qual conexões, conflitos e diferenças coexistiam e favoreciam a circulação de saberes entre África, Ásia e Europa[7].

A circulação das obras de Aristóteles e de seus comentários produzidos por pensadores árabes, especialmente Averróis (1126–1198), contribuiu para intensificar os debates filosóficos e teológicos nas universidades medievais. A recepção dessas interpretações no Ocidente latino não ocorreu de maneira passiva, mas foi acompanhada por apropriações, controvérsias e reelaborações intelectuais. Nesse contexto, Tomás de Aquino desenvolveu uma crítica às interpretações averroístas, particularmente à tese da unicidade do intelecto humano, defendendo a relação entre o ato de conhecer, a individualidade humana e a liberdade[8]. Esse debate articulava questões metafísicas, psicológicas, epistemológicas e éticas, evidenciando as disputas em torno da interpretação da filosofia aristotélica e de sua compatibilidade com a antropologia cristã[9]. A trajetória de Tomás de Aquino revela, assim, como a circulação de textos e ideias entre diferentes tradições intelectuais alimentou debates e transformações no interior da Escolástica latina. Ao mesmo tempo, evidencia a importância das universidades, dos studia generalia e das Ordens Mendicantes como espaços de produção, sistematização e difusão do

[7] KÖNIG, Daniel G. Conceitualizando a história do Mediterrâneo: perspectivas medievalísticas sobre uma categoria multifacetada. In: ALMEIDA, Néri de Barros; DELLA TORRE, Robson (org.). *O Mediterrâneo medieval reconsiderado*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019. p. 15-58.

[8] Tomás de Aquino, ao discutir o intelecto agente, contrapõe-se à concepção averroísta de um intelecto único para todos os seres humanos. Na Suma Teológica, o autor argumenta que, se o intelecto agente constitui uma potência da alma, devem existir tantos intelectos agentes quantas forem as almas humanas, pois substâncias distintas não podem possuir uma mesma potência numericamente idêntica (*ST*, *I*ª, q. 79, a. 5, sol.). Assim, Aquino sustenta a individualidade do intelecto humano, vinculando o ato de conhecer à pluralidade dos indivíduos.

[9] SORGE, Valeria; GIUSTINIANI, Pasquale. *Tommaso D'Aquino e la polemica con gli averroisti*. Napoli: Verbum Ferens, 2011. 76 p. (Quaderni di Filosofia, Nuova Serie, 10).

conhecimento, inseridos em redes mais amplas de circulação intelectual entre o Mediterrâneo, a África, a Ásia e a Europa.

Desse modo, este artigo analisa a trajetória intelectual de Tomás de Aquino a partir das redes de circulação de saberes que atravessaram o Mediterrâneo medieval no século XIII. Utilizando a metodologia da Análise do Discurso de Linha Francesa, investigamos como as condições sócio-históricas da formação do Aquinate, especialmente sua inserção na Ordem dos Dominicanos, sua atuação nas Universidades Medievais e seu contato com o neoaristotelismo, contribuíram para a constituição de seu pensamento teológico e filosófico. Buscamos compreender como essas experiências foram fundamentais para a construção de seu *ethos* discursivo cristão e para a formulação de um pensamento marcado pela tentativa de conciliar razão e fé.

Inicialmente, discutiremos a trajetória de Tomás de Aquino desde sua formação em Monte Cassino e na Universidade de Nápoles até sua atuação em Paris, Colônia, Roma e Orvieto. A constante movimentação do Aquinate entre diferentes centros intelectuais evidencia a existência de redes transregionais de circulação do conhecimento e revela o caráter itinerante da formação escolástica medieval. Além disso, analisaremos a importância das Ordens Mendicantes, especialmente da Ordem dos Dominicanos, como polos de conectividade intelectual responsáveis pela preservação, circulação e ensino dos saberes teológicos e filosóficos.

Em seguida, abordaremos o papel das traduções árabe-latinas e da recepção aristotélica na constituição do pensamento tomista. O contato de Tomás de Aquino com as obras de Aristóteles e com os comentários de filósofos árabes possibilitou a formulação de um diálogo interdiscursivo entre os campos filosófico e religioso. Nesse sentido, analisaremos como o Aquinate recorreu tanto às Sagradas Escrituras quanto ao corpus aristotelicum para construir suas reflexões teológicas, especialmente na Summa contra gentiles e na Summa Theologiae. A circulação desses textos e sua recepção nas Universidades Medievais demonstram a profundidade das conexões intelectuais estabelecidas entre o Ocidente latino e o mundo islâmico.

Posteriormente, discutiremos os embates enfrentados por Tomás de Aquino nas Universidades Medievais, sobretudo em Paris, destacando as disputas entre mestres mendicantes e seculares e as controvérsias envolvendo os averroístas. Essas querelas evidenciam como as instituições universitárias se consolidaram como espaços de disputa

pela autoridade intelectual e religiosa. Ao combater determinadas interpretações aristotélicas defendidas pelos averroístas, Aquino procurou estabelecer limites entre filosofia e teologia sem, contudo, romper o diálogo entre ambas. Desse modo, as controvérsias filosóficas e teológicas do século XIII revelam a complexidade das conexões intelectuais mediterrânicas e a circulação de ideias entre diferentes tradições culturais e religiosas.

Por fim, analisaremos a construção discursiva do *ethos* tomista a partir das condições sócio-históricas que envolveram sua produção intelectual. Consideramos que o discurso de Tomás de Aquino não se restringe a um conjunto de ideias abstratas, mas se constitui em diálogo com os ambientes universitários, religiosos e culturais de seu tempo. Assim, suas obras refletem tanto a tradição cristã quanto as transformações intelectuais proporcionadas pela circulação de saberes aristotélicos no Mediterrâneo medieval. A partir dessa perspectiva, buscamos compreender o pensamento tomista como resultado de múltiplas conectividades intelectuais, religiosas e culturais que atravessaram o século XIII e contribuíram para a consolidação da Escolástica e da cultura universitária ocidental.

UMA TRAJETÓRIA CONTRÁRIA AO DESEJO FAMILIAR[10]

Tomás de Aquino, nascido em 1225 no castelo de Roccasecca, no condado de Aquino, Itália Meridional, foi o filho mais novo de uma nobre família, o que facilitou os seus estudos devido às tradições sociais da época[11]. No imaginário social daquele período, era comum que o filho mais novo seguisse a vida religiosa. Assim, em conformidade com essa tradição, Tomás foi encaminhado ao mosteiro de Monte Cassino em 1230, quando tinha apenas cinco anos de idade. Ele permaneceu neste mosteiro por nove anos, até 1239. Posteriormente, aos 14 anos, Tomás ingressou na Universidade de Nápoles (1239-1244),

[10] Gostaríamos de ressaltar ao leitor que a maioria das informações quanto à trajetória e biografia de Tomás de Aquino foram retiradas da obra *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e obra, de Jean-Pierre Torrel (1999).

[11] Pouco se sabe acerca da infância de Tomás de Aquino devido à falta de fontes, mas sua trajetória pode ser encontrada na *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, uma obra colaborativa, um *Corpus Thomisticum*, que envolveu pesquisadores dominicanos como Marie-Hyacinthe Laurent e Dominique Prümmer. Do mesmo modo, sua biografia fora escrita cinquenta anos após sua morte (1319-1323), por seu aluno e, posteriormente, biógrafo, Guilherme Tocco. A *Ystoria sancti Thome de Aquino* resulta das viagens realizadas por Tocco ao longo dos caminhos percorridos por Aquino, coletando informações de familiares, amigos e alunos, além dos milagres realizados pelo *Aquinate*.

instituição fundada por Frederico II (1194-1250), onde iniciou seus estudos em Artes e Filosofia[12].

Em Nápoles, Tomás de Aquino entrou em contato com as obras de Aristóteles por meio do ensino filosófico desenvolvido na universidade. Esse processo pode ser compreendido à luz da noção de translatio studiorum, que designa a circulação e a transmissão dos saberes entre diferentes tradições intelectuais e espaços geográficos durante o Medievo. Nesse contexto, destaca-se a atuação de Miguel Scotus (1175–1232), matemático e conselheiro científico de Frederico II, cuja inserção nos círculos de erudição favoreceu o acesso e a difusão de conhecimentos aristotélicos traduzidos do árabe para o latim. Assim, a formação intelectual de Aquino pode ser situada em um movimento mais amplo de circulação, apropriação e reelaboração de conhecimentos que conectou o mundo árabe ao Ocidente latino e contribuiu para a transformação da filosofia e do ensino universitário medieval[13].

Scotus, ao entrar em contato com esses escritos, contribuiu para a circulação do pensamento aristotélico por meio de traduções do árabe para o latim[14]. A presença da filosofia de Aristóteles também pode ser observada nos estudos de Guilherme de Auxerre (1231), Roberto Grosseteste (1253) e Pedro da Irlanda, que posteriormente seria mestre de Tomás de Aquino. Embora Aquino não tenha conhecido pessoalmente alguns desses estudiosos, suas contribuições integraram o contexto de circulação e apropriação do pensamento aristotélico que marcou sua formação intelectual. Esse processo pode ser compreendido à luz da noção de *translatio studiorum*, entendida como o movimento de

[12] Cabe ressaltar que a escolha em se mudar para Nápoles diz respeito ao contexto o qual Aquino esteve imerso. Isso porque houve embates entre o Papa Gregório IX e o Imperador Frederico II, sendo o mosteiro de Monte Cassino alvo desses conflitos.

[13] A noção de *translatio studiorum*, discutida por F. Léon Florido (2005), refere-se ao movimento de transmissão e circulação dos saberes na Idade Média, envolvendo conhecimentos científicos, literários, religiosos e filosóficos provenientes de diferentes tradições intelectuais. Esse processo foi favorecido por itinerários de intercâmbio estabelecidos ao longo de rotas comerciais e militares, conectando povos e sociedades do Oriente Médio e do Ocidente latino. Conforme a discussão apresentada por Aline Dias da Silveira, essa perspectiva permite compreender a transmissão do conhecimento não apenas como deslocamento de textos, mas como parte dos encontros e das relações entre diferentes culturas. A autora, contudo, problematiza os limites dessa interpretação, ressaltando a necessidade de considerar os entrelaçamentos transculturais e as ressignificações produzidas durante a circulação dos saberes. Ver em: FLORIDO, F. Léon. Translatio studiorum: translado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media. *Revista General de Información y Documentación*, v. 15, n. 2, p. 51–77, 2005.

[14] Embora o Ocidente latino adquira maior conhecimento diante dessas obras somente após o ano mil, a cultura grega adentra ao mundo árabe a partir de 750 d.E.C., sendo Aristóteles o principal representante desse pensamento (VAZ, 1986). Ver mais em: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escrito de Filosofia III* – Filosofia e Cultura. Loyola, 1986.

transmissão e transformação dos saberes entre diferentes tradições culturais e intelectuais. A recepção do aristotelismo, nesse sentido, participou das mudanças nos métodos de ensino e na produção do conhecimento nas universidades medievais[15].

Tomás de Aquino é um pensador de renome, sendo amplamente estudado em Filosofia, História e Teologia. Suas obras refletem tanto sua trajetória acadêmica quanto sua jornada espiritual. No entanto, suas escolhas de vida geraram conflitos familiares, incluindo a prisão domiciliar em 1244.

Antes de completar sua formação na Universidade de Nápoles, Aquino surpreendeu sua família com suas decisões pessoais. Pertencente a uma linhagem nobre, era esperado que Tomás assumisse o mosteiro de Monte Cassino. Entretanto, no ano de 1244, ele conheceu a Ordem dos Dominicanos, momento que "[...] marca o início de uma série de conflitos entre Tomás de Aquino e sua família, pois vai em contradição com o desejo de seus pais em relação ao seu futuro"[16].

Esse embate ocorreu porque a criação das Ordens Mendicantes, como a dos Dominicanos e Franciscanos, foi uma resposta ao contexto espiritual dos séculos XI e XII, marcado pela corrupção da Igreja e pela oposição à riqueza das grandes catedrais. Essas Ordens surgiram com o intuito de promover uma nova espiritualidade, contrapondo-se aos caminhos considerados errôneos pelos princípios da vida religiosa nos séculos anteriores[17]. Nesse cenário, elas atuaram como agentes de renovação e reestruturação da sociedade medieval do século XIII, em conjunto com o ressurgimento do comércio, o crescimento das cidades e o estabelecimento das Universidades, que expandiam os saberes universais e refletiam uma característica urbana.

Tomás de Aquino via na Ordem dos Dominicanos uma oportunidade para completar sua formação. Fundada por Domingos de Gusmão (1170-1221) em 22 de dezembro de 1216, essa Ordem tinha como pilares a exegese dos textos bíblicos e a produção do conhecimento, sendo conhecida também como a Ordem dos Pregadores[18].

---

[15] TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e obra. São Paulo: Loyola, 1999, p. 07.
[16] GATT, Pablo. Conhecendo Tomás de Aquino: breves apontamentos sobre vida e obras. *Revista História e Cultura*, v. 09, n. 1, 2020, p. 386.
[17] FORTES, Carolina Coelho. O conceito de Identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieva. *Revista Mundo Antigo*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 04, 2013, p. 29-46.
[18] FORTES, Carolina Coelho. "Gênero e Identidade". *In*: VIEIRA, Ana Lívia B; Zierer, Adriana: História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências: sociedade e imaginário. São Luis: UEMA, 2009, p. 116.

O ingresso de Aquino na Ordem ocorreu provavelmente em abril de 1244[19]. Os membros dessa Ordem eram reconhecidos como mestres do saber e da transmissão da fé cristã, responsáveis pela preservação das mensagens da "Boa Nova".

Ingressar na Ordem dos Frades Dominicanos significava mais do que uma contradição aos princípios de sua família, representando uma possível ruptura com eles. Os frades dominicanos eram obrigados a adotar o voto de pobreza, viajar a pé, andar descalços e morar em conventos, conforme os hábitos e discursos morais da Ordem[20]. Esse estilo de vida contrastava diretamente com o modo de vida da família de Tomás de Aquino. Ciente dessa divergência "[...] o superior da casa, em Nápoles, temendo a reação de seus parentes, enviou Tomás para Bolonha, onde se realizou o capítulo geral da Ordem"[21].

Contudo, essa mudança de localidade não foi suficiente. Quando Teodora, mãe de Tomás, soube de seu ingresso na Ordem dos Dominicanos, dirigiu-se a Nápoles com a intenção de persuadir seu filho a desistir dessa escolha. Ao chegar, descobriu que Tomás já havia partido para Bolonha. Determinada, Teodora, com a ajuda de seus outros filhos, enviou os irmãos de Tomás para capturá-lo e trazê-lo de volta a Roccasecca. Entre o final de 1244 e o verão de 1245, Tomás permaneceu em residência forçada, sendo pressionado por sua família a abandonar a Ordem dos Dominicanos. Nesse período, seus familiares chegaram a oferecer-lhe uma meretriz na tentativa de dissuadi-lo, mas sem sucesso. No mesmo ano, Tomás foi libertado e retornou a Nápoles[22]. É importante destacar que, apesar desse incidente, a relação de Tomás de Aquino com sua família não foi abalada. Ele continuou a visitá-los regularmente, mantendo um relacionamento cordial e amistoso, especialmente com suas irmãs e sobrinhas.

Após sua estada em Nápoles, Tomás foi enviado a Paris por ordem de João, o Teutônico (1180-1252), mestre dominicano. A permanência de Aquino em Paris durou até 1248, onde a cidade abrigava um *studium generale*[23] sob a direção de um mestre de

[19] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., p. 20
[20] DE BONI, Luis Alberto. Estudos sobre Tomás de Aquino. Pelotas: *NEPFIL Online*, 2018, p. 09.
[21] DE BONI, Luis Alberto, op.cit., p. 09.
[22] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., p. 14.
[23] O *studium generale* localizava-se no interior de um mosteiro. Era local de estudo composto por estudantes de ordens religiosas de várias origens geográficas. É ao longo do século XIII que esses locais cederão espaço para a criação das Universidades, sendo mais abundantes na França, Portugal, Espanha e Itália. Nesses locais houve a presença de mestres mendicantes que ensinavam as sete artes liberais do *Trivium* e do *Quadrivium*, por meio da Artes, e, pelo menos, uma das disciplinas predominantes na época, sendo elas

teologia, um erudito em diversos campos do saber. Foi na Universidade de Paris que Tomás concluiu seus estudos em Filosofia e conheceu Alberto Magno (1193-1280), seu futuro mentor. Segundo De Boni[24], foi também em Paris que Aquino completou seu ano de noviciado, um período de aprendizado na Ordem dos Dominicanos.

Seguindo os passos de Alberto Magno, Tomás de Aquino dirigiu-se a Colônia (1248-1252), onde residiu por quatro anos. A escolha de Colônia foi decorrente da missão de Alberto Magno na cidade, destinada à fundação de outro *studium generale*. Completado o noviciado, Tomás foi ordenado sacerdote. Durante sua estada em Colônia, Aquino escreveu sua primeira obra teológica, o *Comentário sobre Isaías* (1250), conforme mencionado por James Weisheipl (1974)[25].

Após esse período inicial, Aquino retornou a Paris em 1252 e permaneceu até 1259[26]. Em setembro de 1252, como *Baccalaureus Sententiarum*, ele começou a ensinar na Universidade de Paris o *Liber Sententiarum* (*LS*), os *Quatro livros das Sentenças* (1150), de Pedro Lombardo (1100-1160), por recomendação de Alberto Magno. Durante esse período, Aquino também escreveu *O ente e a essência* (*De ente et essentia,* 1256), uma introdução à *Metafísica* (IV a.E.C.), de Aristóteles. Ambos os textos tratam da "[...] metafísica ou Filosofia Primeira, como a ciência do ente enquanto ente. Para o Doutor Angélico, a metafísica não estuda tipos particulares de entes, mas a natureza do ente"[27]. Ainda em Paris, ele assumiu o cargo de bacharel bíblico, influenciado pelo Papa Inocêncio IV (1195-1254).

Provavelmente entre os 31 e 32 anos de idade, em 1256, Tomás de Aquino recebeu a *licentia docendi* ou *venia legendi*, permitindo-lhe lecionar. Esta licença, estabelecida pelo Papa Alexandre III (1105-1181), conferiu a Tomás a competência para assumir a cátedra de Teologia. De Boni observa que "[...] as determinações estatutárias da Universidade diziam que o mestre deveria ter no mínimo 35 anos completos. A exceção, nesse caso, proveio do renome que o jovem dominicano adquirira nos meios

Teologia, Medicina ou Direito. Ao formarem-se esses jovens frades recebiam o título de mestre em filosofia e estavam aptos a serem docente em teologia.

[24] DE BONI, Luis Alberto, op.cit., p. 03.

[25] Ver mais em: WEISHEIPL, James. *Friar Thomas D'Aquino*: his life, thought and word. Nova York: Doubleday, 1974.

[26] Ibid., p. 34.

[27] VICENTE, José João Neves Barbosa. Tomás de Aquino: o ente e a essência como concebidos primeiro pelo intelecto. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 9, n. 1, p. 2014, p. 181.

acadêmicos"[28]. Assim, entre 3 de março e 17 de julho de 1256, Tomás proferiu sua aula inaugural na Universidade de Paris. Ele foi formalmente inserido no grupo dos mestres em 1257, após insistência do rei Luís IX (1214-1270) e do Papa Alexandre IV (1191-1261).

Como parte do corpo de mestres em Teologia, Tomás de Aquino tinha as seguintes responsabilidades: *legere* (ler), *disputare* (discutir), e *praedicare* (pregar), obrigações impostas aos Doutores em Sagradas Escritura (*doctores sacrae scripturae*). A função de *disputare* é particularmente importante, pois remete ao método de escrita e organização da *Summa Theologiae*, que utilizava "[...] uma pedagogia ativa, na qual se procedia por meio de objeções e respostas a um tema dado"[29].

Portanto, a trajetória acadêmica e espiritual de Tomás de Aquino, desde seus primeiros estudos em Nápoles até seu papel como mestre em Paris, não só solidificou sua posição como um dos maiores pensadores da Idade Média, mas também exemplificou a integração profunda entre fé e razão, que caracterizou sua abordagem teológica e filosófica.

OS EMBATES ENFRENTADOS POR AQUINO EM PARIS

Durante sua estadia em Paris, Tomás de Aquino enfrentou adversários ferrenhos. Naquela época, as cátedras da Universidade eram ocupadas por mestres provenientes das Ordens Mendicantes e por mestres seculares, gerando um conflito entre ambas as representações. Guillielmi de Sancto Amore (1200-1272), líder dos mestres seculares, alegava que estavam perdendo espaço para os mestres mendicantes, levando-o a publicar em 1256 o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus*[30]. Nesse texto, Sancto Amore afirmava que os Mendicantes eram membros de uma seita inferior, criticando seu modo de vida e exigindo a expulsão de mestres e alunos Dominicanos e Franciscanos.

O embate entre esses grupos também esteve relacionado à construção de uma consciência de pertencimento e à reivindicação de autoridade sobre a produção do conhecimento. Os conflitos universitários não devem ser interpretados exclusivamente

[28] DE BONI, Luis Alberto, op.cit., p. 10.
[29] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., 71.
[30] CALVÁRIO, Patrícia. O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio. *Mediaevalia - Textos e Estudos*. Porto, 30, 2011, p. 99.

como manifestações de instabilidade institucional, mas também como elementos constitutivos da própria cultura escolástica. A dialética, a quaestio e a disputatio pressupunham a confrontação de argumentos e a discussão de posições divergentes. Nesse contexto, as disputas em torno da autonomia universitária, da legitimidade dos mestres e da definição dos conteúdos de ensino revelavam uma relação entre o exercício intelectual e a organização corporativa das universidades. A autoridade do mestre não dependia apenas do domínio dos conhecimentos, mas também de seu reconhecimento no interior de instituições que regulamentavam o ensino e estabeleciam critérios de pertencimento[31].

Para resolver esse embate, Tomás de Aquino publicou, no mesmo ano, o *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Em dois volumes, ele contrapunha os argumentos de Guillielmi de Sancto Amore e exaltava a Ordem dos Dominicanos. Utilizando as mesmas fontes de Sancto Amore, Aquino argumentava que os princípios das Ordens Mendicantes eram compatíveis com o ensino universitário, já que a mendicância promovia uma filosofia de vida que valorizava o estudo e a contemplação. Para os mendicantes o ensino não seria uma forma de ganhar a vida, não era um trabalho como os outros, mas, uma forma de pregar a Palavra de Deus e, por isso, não poderia ser cobrado, mas, gratuito"[32]. Por outro lado, Sancto Amore afirmava que essas ordens possuíam certo *status*, recebendo doações financeiras, tornando desnecessária uma retribuição salarial pelo cargo que ocupavam nas Universidades.

Nesse contexto, Aquino argumentava que a mendicância não era pecado, pois esses homens eram amigos e conselheiros dos fiéis. Em contraste, Sancto Amore considerava-os loucos e interesseiros que buscavam influência por meio de bens recebidos de indivíduos poderosos. Aquino defendia o reconhecimento da pregação através da mendicância, onde os monges cuidavam dos espíritos das pessoas e, portanto, mereciam as esmolas. Esse serviço prestado à sociedade justificava o recebimento dessas esmolas, pois tratava-se de uma relação de troca pelo cuidado dos espíritos e pela docência na Universidade, sendo uma prática natural e justificada. Sob essa perspectiva, a mendicância era uma importante ferramenta para o bom funcionamento da sociedade,

[31] VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.
[32] COELHO, Bruno Alves. O intelectual da Idade Média Central: escolástico, urbano, universitário e humanizado - uma aproximação história dos estudos no século XIII. Revista Temporalidades, v. 11, n. 3, 2019, p. 378.

um trabalho pelo bem comum. Aquino incluía a mendicância como uma nova forma de trabalho na realidade citadina do Centro-Medievo, cuidando diretamente da mente das pessoas e sustentando seus companheiros. A mendicância era considerada uma forma de trabalho intelectual, pois só se estuda, prega ou ensina através do intelecto[33].

O conhecimento de Tomás de Aquino sobre Aristóteles foi fundamental para defender os mendicantes em Paris contra as críticas de Guillielmi de Sancto Amore. Aristóteles, com sua ênfase na razão e na busca pelo conhecimento, forneceu a Aquino as ferramentas filosóficas para articular uma defesa robusta da vida intelectual e espiritual promovida pelas Ordens Mendicantes. Aquino usou os princípios aristotélicos para argumentar que o estudo e a pregação eram formas legítimas e essenciais de trabalho intelectual, que contribuíam significativamente para o bem comum e para a saúde espiritual da sociedade.

Aristóteles ensinou que todas as atividades humanas devem ser direcionadas ao bem maior e que o intelecto é a parte mais elevada do ser humano. Aquino aplicou esses ensinamentos para sustentar que a vida dedicada ao estudo, à pregação e à mendicância era não apenas válida, mas elevada e necessária. Ele argumentou que, ao se dedicarem à busca do conhecimento e à transmissão da fé cristã, os mendicantes estavam engajados em uma forma de trabalho que beneficiava a comunidade em um nível profundo, alinhando-se com o objetivo aristotélico do bem maior.

Além disso, o uso da lógica e da dialética aristotélica permitiu a Aquino construir uma defesa sistemática e coerente contra as acusações de Sancto Amore. Aquino demonstrou que a mendicância e a pregação não eram práticas inferiores ou parasitárias, mas sim essenciais para a estrutura espiritual e intelectual da sociedade medieval. Ele utilizou a ideia de que o ensino e a pregação são serviços gratuitos e voluntários que promovem a verdade e a virtude, alinhando-se com a noção aristotélica de que a educação deve ser acessível e direcionada ao bem comum.

Em resumo, o conhecimento de Tomás de Aquino sobre Aristóteles foi crucial para sua defesa dos mendicantes, fornecendo-lhe a base filosófica para demonstrar que a vida mendicante era uma forma válida e valiosa de trabalho intelectual e espiritual. Esse entendimento permitiu a Aquino articular uma defesa convincente das Ordens

[33] *ST*, *Iª*, q. 79, a. 1. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 2° ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Mendicantes, mostrando que elas desempenhavam um papel vital na sociedade medieval, tanto em termos de educação quanto de espiritualidade, e contribuíam para o bem comum de uma maneira profunda e duradoura

Essa querela culminou na condenação e exílio de Guillielmi de Sancto Amore, determinada pelo Papa Alexandre IV em Anagni, em 5 de outubro de 1256. Essa resolução consolidou a posição dos mendicantes e reafirmou a compatibilidade de seus princípios com o ensino universitário, destacando a importância do trabalho intelectual na sociedade medieval.

O PROCESSO DE ESCRITA DE SUAS OBRAS

Após os períodos conturbados de debate em Paris e sua intensa atividade intelectual e pastoral, Tomás de Aquino direcionou-se a Valenciennes em 1259, onde participou do capítulo geral dos Dominicanos e iniciou uma década de extensa viagem pela Itália (1259-1268). Durante esse tempo, Aquino não apenas consolidou sua reputação como um erudito multifacetado, mas também se desdobrou em diversas funções dentro da Ordem Dominicana. Ele ocupou cargos de liderança, organizou estudos e serviu como conselheiro na cúria papal, deslocando-se frequentemente em resposta às demandas de seus deveres[34].

Durante sua estadia em Nápoles entre 1259 e 1261, Aquino revisou os primeiros capítulos da *Summa contra gentiles*[35], escrita inicialmente em Paris. Para a escrita dessa obra Tomás de Aquino utilizou a *Vetus*, tradução anônima da *Physica* de Aristóteles, do grego para o latim[36]. Posteriormente, entre 1261 e 1265, estivera em um convento dominicano em Orvieto, momento em que conclui referida obra e ministrou aulas aos

[34] DE BONI, Luis Alberto, op.cit., p. 12.
[35] O conteúdo da *Summa contra gentiles* (1265) é diferente do exposto na *Summa Theologiae* (1273). Como o próprio nome já menciona, a obra fora escrita para combater os erros daqueles que professam contrariamente à Verdade cristã, os gentios. Nesse sentido, os islâmicos, os judeus, os cátaros, os hereges em si, inclusive os movimentos heterodoxos no interior do próprio Cristianismo, são os alvos principais a serem combatidos. Isso porque ao citar *Deuteronômio* 6, 4: "*Audi Israel: dominus Deus tuum unus est*" / "Ouve Israel! O senhor, teu Deus, é o único", Tomás confirma que só existe um único Deus, e, desse modo, uma única religião verdadeira. Assim, os demais cultos são falsos, antagônicos à verdade da fé cristã, *veritate fidei christianae*. Portanto, tal obra fora escrita no intuito de empreender uma cruzada contra esses homens, adversários da fé cristã, *fides crhistiana*, considerando-os como membros de seitas errôneas, *sectas errorum*. Por sua vez, a *Summa Theologiae* foi escrita para ser utilizada nos âmbitos das Universidades Medievais, como um resumo de toda a Teologia de Tomás de Aquino. É a representação máxima do método e modelo de ensino medieval, a Escolástica. Sendo assim, a primeira obra é de uso externo e a segunda de uso interno.
[36] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., p. 119.

frades Dominicanos. Do mesmo modo, foi nesse período que assumiu a posição de assessor da cúria papal romana, na corte do Papa Urbano IV (1195-1264), e redigiu o *Contra errores Graecorum*, boa parte da *Catena aurea* e o *Comentário ao livro de Jó*[37].

Após sua estadia em Orvieto Aquino dirige-se a Roma em 1265, permanecendo até o ano de 1268[38]. Nessa cidade fundou um *studium personale*[39], visando a formação de futuros frades Dominicanos e finaliza o *Comentário ao De Anima* (322 a.E.C.), de Aristóteles. Percebendo a dificuldade de seus alunos na interpretação do *Liber Sententiarum*, as *Sentenças* de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino também redigiu um texto para auxiliá-los. Como resultado desse trabalho o *Doctor Angelicus* iniciou o que hoje conhecemos como a *Summa Theologiae* e com isso, "[...] Tomás visava contribuir para a já longa e notável tradução dos manualistas de sua ordem, mas desejava também preencher uma lacuna mais visível, fornecendo à teologia moral a base dogmática que carecia"[40].

Mesmo que iniciada em Roma, a primeira parte da *Summa Theologiae*, a *Prima Pars*, fora finalizada somente em 1269, quando Aquino regressou a Paris para resolver o embate, agora, entre filósofos e teólogos acerca da recepção de Aristóteles na Universidade da cidade. O terceiro retorno a Paris (1268-1272), quase 10 anos depois, representa o intuito de Aquino, com *Summa Theologiae*, em "[...] aprofundar o vínculo da filosofia com a teologia, sem mais opô-las uma à outra, mas interiorizando-as reciprocamente"[41]. Isso porque é em Paris que o *Aquinate* destina seus esforços à escrita de boa parte da *ST*, sendo que nessa mesma localidade escreveu a *Tabula libri Ethicorum*, em 1270, uma obra de comentários à *Ética* (349 a.E.C.) também de Aristóteles, o que contribuiu para o início da produção da segunda parte, *Secunda Pars*, da *Summa Theologiae*. Nesse sentido, vemos que Aquino recorre não somente aos arquitextos das *Sagradas Escrituras*, mas também aos arquitextos de Aristóteles, revelando-nos assim um discurso heteroconstituinte no interior de um interdiscurso, na medida em que originou discursos tanto filosóficos como religiosos. É nesse momento que se

[37] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., p. 165.
[38] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., p. 168.
[39] Diferentemente do *studium generale*, no *studium personale* o mestre escolástico possuía maior liberdade, podendo lecionar um programa de estudos que lhe bem coubesse. Geralmente estavam localizados no interior dos *studium generale*, nos arredores das Universidades Medievais.
[40] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., p. 170.
[41] GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 183.

multiplicaram os comentários a Aristóteles, em que "[...] o pensamento do aquinatense constituiu uma fase essencial na tomada de consciência que a teologia teve de si mesma"[42].

A data em que Aquino começou a escrever a segunda parte da *Summa Theologiae* é incerta, sendo debatida até hoje. Entretanto, Torrel[43], defende que o final da *Pars Secunda Secundae* foi finalizado no ano de 1271 em Paris. No ano seguinte, em 1272, ainda em Paris, Aquino escreveu as primeiras 25 Questões da *Tertia Pars*, mas se mudou para Nápoles no mesmo ano na intenção de lecionar num *studium generale* da Ordem dos Dominicanos. É somente no ano seguinte, em 1273, que o *Aquinate* escreveu as demais 65 Questões da terceira parte, além de realizar comentários sobre alguns *Salmos* e às *Epístolas* de Paulo.

Portanto, o que começou como um simples texto para explicação e melhor entendimento de seus alunos a *Summa Theologiae* é hoje reconhecida como a representação máxima do pensamento tomista. A obra foi iniciada em Roma no ano de 1265, mas grande parte fora redigida em Paris entre os anos de 1268 e 1271, sendo suas últimas 65 Questões escritas em Nápoles durante o ano de 1273. No entanto, Aquino no "[...] início de dezembro de 1273, contou a Reginaldo de Piperno, seu secretário, que tivera uma visão do céu e, depois disso, compreendeu que tudo o que escrevera era palha a ser queimada. E após este acontecimento nada mais escreveu"[44].

Visto seu estado de descontentamento Aquino parou de escrever. Um ano depois, em 1274, o *Aquinate* vem a óbito devido ao seu estado de saúde, mais precisamente em 7 de março ao parar no mosteiro cisterciense de Fossa Nova quando se encaminhava ao Concílio Geral de Lyon. O que conhecemos como o restante da *Summa Theologiae* se denomina de *Supplementum*, escrita por seus discípulos. São comentários ao *Liber Sententiarum*, de Pedro Lombardo, os quais Aquino inicialmente debatiam com seus alunos na Universidade de Paris e no *studium generale* por onde passara[45].

Podemos estabelecer que as obras de Tomás de Aquino nos revelam uma cronologia dividida em cinco momentos. Primeiramente realizando comentários bíblicos, como o *Comentário sobre Isaías* e o *Comentário ao livro de Jó*. Posteriormente comentou

[42] GILBERT, Paul, op.cit., p. 122.
[43] TORREL, Jean-Pierre, op.cit. p. 172.
[44] DE BONI, Luis Alberto, op.cit., p. 11.
[45] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., 183.

o *Liber Sententiarum* (*LS*) de Pedro Lombardo e o *corpus aristotelicum*. Logo em seguida se dedicou às *Questões disputadas*, discorrendo sobre as virtudes morais, a alma e a Verdade. Em um penúltimo momento o *Aquinate* retoma o estudo de Aristóteles escrevendo a obra *De ente et essentia* e a obra *Sobre a eternidade do mundo*. Por fim, temos as *Summas*, que, como representação da maturidade de Aquino, ocuparam boa parte de sua vida. São obras que propõe o diálogo entre a conceitualização da filosofia neoplatônica e aristotélica com a teologia cristã, no entrecruzamento entre *ratio* e *revelatio*. Esse corolário de relações entre o horizonte espiritual e os textos clássicos resultaram nas *Summa contra gentiles* e na *Summa Theologiae*, sua última obra escrita, na premissa de que pela fé se busca o entendimento, *fides quaerens intellectum*.

Os últimos anos de vida do *Aquinate* foram marcados por um momento de reclusão, nos revelando um frade de poucos amigos, maduro, mas sempre compreensivo e cordial[46]. Sua trajetória, marcada por constantes viagens, garantiram a Aquino a imersão nessa circularidade de ideias e resultou na liberação dos estudos acerca do *corpus aristotelicum* nas Universidades Medievais. Desse modo, a história do *Aquinate* está cravada na memória da Instituição de Ensino Superior do período em questão, sendo esse tópico o próximo a ser discutido. São duas cronografias que andam de mãos dadas, entrelaçadas, sendo impossível escrever sobre o pensamento aquinatense sem recorrer ao estudo da Universidade Medieval. Foram esses caminhos que consagraram Tomás de Aquino, sendo canonizado em 18 de julho de 1323, pelo Papa João XXII e reconhecido no ano de 1568 pelo Papa Pio V como Doutor da Igreja mediante iniciativa *Motu proprio*.

A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO *ETHOS* TOMISTA ATRAVÉS DE SUAS OBRAS

O *ethos* discursivo é a imagem do escritor pretende transpassar em seu discurso. Logo, é nas inferências das obras citadas acima que o *Aquinate* construiu sua identidade enquanto cristão. Essa construção não ocorre por vias singulares, mas em conjunto com os elementos que compõem uma determinada sociedade. Portanto, analisar a trajetória de Tomás de Aquino de forma isolada não é suficiente para entender a construção discursiva de seu ethos. Conforme Amossy[47], o ethos se estabelece através do conjunto de

[46] TORREL, Jean-Pierre, op.cit., p. 326.
[47] AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz; Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Contexto, 2005, p. 127.

características associadas ao enunciador e ao contexto em que essas características são expressas e constituem sua imagem. Dessa maneira, torna-se essencial estudar as transformações orgânicas ocorridas no início do segundo milênio, assim como a criação das Universidades e das Ordens Mendicantes, para uma compreensão abrangente da imagem de Aquino em seu discurso.

O ingresso na Ordem dos Dominicanos e a formação de Tomás de Aquino como mestre escolástico revelam uma identidade construída com base nos ensinamentos das *Sagradas Escrituras*. Contudo, essas duas perspectivas não capturam completamente a trajetória do frade dominicano. Consideradas isoladamente, elas deixariam lacunas importantes, pois as obras de Aquino estão intrinsecamente relacionadas às condições sócio-históricas de produção[48] de sua época. Essas condições não apenas acolheram, mas também influenciaram diretamente sua escrita, destacando a importância de um contexto mais amplo para a compreensão plena de sua obra e legado.

> Tomás de Aquino e sua trajetória são elementos significativos desse processo, tanto de constituição de um grupo, quanto da tomada de consciência desse grupo sobre si mesmo: desde sua posição em relação à querela dos anos 1250, passando pelo posicionamento contra os Averróistas, na década de 1270 e, mesmo após sua morte, no evento das condenações de 1277[49].

Corolário a essa lacuna, na construção enunciativa do *ethos* de Tomás de Aquino, torna-se indispensável um estudo de como o próprio autor se posicionou em suas obras diante de variadas temáticas. Refletindo o método de ensino e de escrita da Escolástica presente em suas obras, esses textos também proporcionaram os meios para que esses homens compreendessem a si mesmos e o mundo ao seu redor. Nessa perspectiva, a Escolástica não se restringia a um conjunto de doutrinas filosóficas ou teológicas, mas correspondia também a uma forma institucionalizada de transmissão e elaboração do conhecimento. Sua unidade estava relacionada ao compartilhamento de procedimentos intelectuais e pedagógicos que podiam ser aplicados a diferentes campos do saber, como Filosofia, Teologia, Direito e Medicina. Assim, a relação entre universidade e Escolástica

[48] Conceito postulado pela Análise do Discurso de linha francesa. As condições de produção de um discurso fazem com que ele se enuncie de modo diferente em cada lugar ou instante. É mais que o contexto, é o que condiciona e perpassa o discurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 114). Ver mais em: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2016.

[49] TEIXEIRA, Igor Salomão. O intelectual na Idade Média: divergências historiográficas e proposta de análise. *Revista Diálogo Mediterrânicos*, n. 7, 2014, p. 167.

permite compreender como a organização institucional do ensino e a adoção de um método comum contribuíram para a consolidação da cultura intelectual medieval[50].

A utilização desses textos revela o posicionamento discursivo de Aquino, sendo que "[...] escrever é, portanto 'se mostrar', se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro. E isso significa [...] uma maneira de se oferecer seu olhar através do que lhe é dito sobre si mesmo"[51]. Dessa forma, os conteúdos do *ethos* discursivo apresentados por Tomás de Aquino estão profundamente intrínsecos aos sistemas normativos de sua época, refletindo a cultura escolástica, o contato com o neoaristotelismo provindo do Oriente e os valores herdados do Cristianismo dos primeiros séculos.

Nessa análise, seguimos os conceitos postulados pela Análise do Discurso (AD), em que a concepção de *ethos* retorna ao conceito de *ethos retórico* presente na Antiguidade Clássica, entendido como um mecanismo de autoridade e de persuasão do outro. Segundo Cícero (*De oratore*, I. V. 17-19), isso revela a postura do orador representada em seu ethos e em intrínseca relação com o *pathos*. "Então, à medida que o orador expõe o seu discurso, também as marcas de seu caráter são mostradas diante dos ouvintes"[52].

Diante dessa metodologia, partimos da premissa de que o *ethos* discursivo é apreendido pela captação da discursividade e "[...] ao enunciar, o locutor constrói sua própria imagem em função da que ele constrói do leitor, e nesse aspecto, o enunciador se apropria de representações sociais valorizadas pelos seus interlocutores"[53], sendo perceptível no discurso em sua forma textual. Como forma de complementação desse conceito, a AD compreende o ethos enquanto como um cruzamento de olhares, entre um "[...] olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que fala sobre a maneira que ele pensa quem o outro vê"[54].

---

[50] Alessio. Escolástica. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs). *Dicionário de História Medieval*, vol. 01, São Paulo: EDUSC, 2002.
[51] FOUCAULT, Michel. A escrita de si. *In*: Michel Foucault. *Ditos e Escritos*, vol. V. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros de Mota. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 156.
[52] SANTOS, Zilda Andrade Lourenço dos. *O discurso constituinte como determinante no uso de tópoi e argumentos retóricos na construção das epístolas de Sêneca e Paulo*. 2017, 335f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017, p. 94.
[53] Ibid., p. 92.
[54] CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso político*. Trad. Fabiana Komesu; Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2006, p. 115.

Apropriando-nos dessa associação entre olhares, os escritos de Tomás de Aquino nos revelam sua visão do mundo por meio de uma vivência multidisciplinar, seja no campo filosófico, político ou religioso, fazendo do *Doctor Angelicus* uma figura singular do século XIII. Sua interação com os escritos islâmicos e a aceitação das obras aristotélicas em uma Europa cristã marcaram a pluralidade da sua imagem que compuseram o seu *ethos* discursivo, visto que a "[...] noção de *ethos*, além da persuasão por argumentos, permite, de fato, refletir sobre o processo mais geral da adesão de sujeitos a certa posição discursiva"[55].

Como resultado dessa relação entre ambientes e cultura, o *ethos* discursivo tomista também foi construído com o intento de legitimar sua interação com as mais variadas cenas de enunciação, uma vez que, ainda segundo Maingueneau[56], o discurso pode flexionar diferentes significados para um mesmo *ethos*. Logo, é mediante as entrelinhas da *Summa Theologiae* e da *Summa Contra Gentiles* que discutiremos como Tomás de Aquino constitui o seu *ethos* discursivo e como ele foi projetado aos cristãos do século XIII.

Para a compreensão do *ethos* tomista, partimos da percepção do século XIII como o eixo central da vida de Tomás de Aquino, embora as transformações orgânicas que originaram os acontecimentos desse período sejam provenientes de datações anteriores. Foi nesse ambiente de efervescência intelectual e política que Tomás de Aquino defendeu sua tese educacional: a premissa antropológica *anima forma corporis*, a unidade do homem pela união alma e corpo[57]. Cabe ressaltar ao leitor que iniciaremos a análise do *ethos* tomista por essa máxima, pois essa afirmação resultará na compreensão do campo da ética.

Tomás de Aquino, ao defender a proposição de anima forma corporis, contrariou o discurso de negação corporal da época e a percepção aristotélica da alma e do corpo como uma única substância[58]. Ao considerar a alma como substancial e o corpo como material[59], o *Aquinate* adentrou veredas atribuladas, pois essa associação "[...] era

[55] MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, Cenografia, incorporação. Trad. Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. *In*: AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 69.
[56] Ibid., p. 70.
[57] *ST*, *I*ª, q. 75, a. 4. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[58] *Metafísica*, Liv. VIII, 6, 1045a15. ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005. 3 V.
[59] *ST*, *I*ª, q. 75, a. 5. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.

considerada perigosa para um cristianismo que não valorizava a matéria e o corpo; a doutrina teológica dominante pretendia uma concepção demasiadamente espiritualista do homem"[60].

Ao retomar essa discussão iniciada pelos Pais da Igreja, o discurso tomista prosseguiu com a defesa de que a alma necessita do corpo para alcançar o seu fim, pois "[...] de modo semelhante (isto é, o que está na alma como matéria) é o intelecto (possível), no qual toda as coisas se tornam inteligíveis"[61]. Nesse arranjo sobre as particularidades da alma, o Aquinate concebeu a inteligência como o instrumento educativo para o alcance da Verdade, em que o "[...] bem e a verdade estão presentes como potência por toda a vida de cada homem e determinam suas ações, na medida em que são apreendidos"[62].

Para Tomás de Aquino, somente o homem é responsável por suas decisões, e os meios para a obtenção da Verdade não são determinados a priori, mas devem seguir os caminhos da ética[63], partindo sempre do sensível e do imediato ao homem[64]. Nesse sentido, no que diz respeito à conduta desses homens e à formação dos mestres escolásticos, o campo da ética e a responsabilidade com os demais são próprios ao ethos do século XIII, sendo o "[...] *ethos* uma atividade própria do ser humano, que contempla a identidade do homem e sua cultura e, por isso, revela sua dimensão holística[65].

No campo educacional, o *Doctor Angelicus* defendeu que a prática educativa é um estímulo para a fé e deve ser compreendida como a certeza de que o bem e a Verdade existem e ao homem é permitido apropriar-se de ambas. Seu *ethos* discursivo revela a importância do ensino, tanto pela contemplação da vida ativa no âmbito da temporalidade, partindo do sensível, quanto pelo caráter contemplativo da eternidade[66]. Ambos os processos, para Tomás de Aquino, devem ser realizados por atos reflexivos e sempre com o intuito de proporcionar uma vida ética em sociedade. Cabe ressaltar ao leitor que essa liberdade para o *Aquinate* não está relacionada à libertinagem, mas aos caminhos para o

[60] LAUAND, Jean. Tomás de Aquino: filosofia e pedagogia. *Acta Scientiarum*, v. 34, n. 1, p. 2012, p. 12.
[61] *SCG*, Livro II, Cap. LXVIII, 1. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra Los Gentiles*. Vol. I y II. Edición bilingüe latín-español. Madrid: BAC, 1967.
[62] BOVETO, Lais; OLIVEIRA, Terezinha. A potencialidade na filosofia da educação antiga e medieval. *Educação e Filosofia*, v. 35, n. 7, 2021, p. 32.
[63] *ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 53 a. 1. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[64] Ibid., *ST*, *I*^{a}, q. 1, a. 5.
[65] SILVA, Antonio Wardison; TEIXEIRA, Cézar. Premissas do pensamento ético de Tomás de Aquino. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 5, n. 7, 2011, p. 41.
[66] *ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 179; *ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 180; *ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 181. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.

desenvolvimento das virtudes que levam ao fim último, sendo que o "[...] fim das virtudes morais é o bem humano"[67]. Quanto ao sensível, esse "[...] voltar-se para o concreto, para o sensível, marca profundamente não só a pedagogia, mas é mesmo uma chave de interpretação de todo o pensamento de Tomás de Aquino"[68].

Essa investigação quanto à percepção ética do *Aquinate* novamente revela que o domínio do sensível constitui parte central do pensamento tomista, visto que "[...] o conhecimento humano é mais forte relativamente às coisas sensíveis"[69]. Assim, o conhecimento ético é elemento "[...] inseparavelmente social e individual. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe, concretamente na *práxis* dos indivíduos; e é essa *práxis* que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado ethos histórico"[70].

Aquino, como mestre escolástico, via nesse método a expressão da força "[...] e o movimento mental voltados para a instrução, a formação de um homem cujas potencialidades são consideradas, desde a filosofia antiga, como supremas, divinas ou transcendentais"[71]. Desse modo, na Questão 79, da *Prima Pars*, artigo oitavo, afirmou que, "[...] o raciocínio humano procede, pelo método de pesquisa ou de invenção, de alguns conhecimentos tidos de modo absoluto, os primeiros princípios".

No que diz respeito a formação ética e moral como mestre escolástico, o *ethos* discursivo tomista propõe a submissão do homem pela ideia de que somente Deus pode ocupar a cátedra máxima do ato de ensinar, como exposto inúmeras vezes durante a *ST*[72]. Para Tomás de Aquino, Deus é o produtor da Verdade, o mestre por excelência, e o homem se encaixa nesse processo educacional como um auxiliador e colaborador no caminho para o alcance dessa Verdade. Desse *ethos*, inferimos que a relação homem/homem e homem/natureza é uma etapa na elaboração da visão beatificada, em que o próprio Tomás de Aquino foi um mestre em razão de sua participação na ordem divina e assumiu a função de mestre que "[...] exorta, orienta, aponta caminhos, instrui sobre as ferramentas que podem tornar o estudante apto a buscar a luz do *logos*"[73]. Sendo

[67] *ST*, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 47 a. 3. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[68] LAUAND, Jean. Tomás de Aquino: filosofia e pedagogia. *Acta Scientiarum*, v. 34, n. 1, p. 2012, p. 13.
[69] *ST*, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 49, a. 1. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[70] LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV* – Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.
[71] BOVETO, Lais; OLIVEIRA, Terezinha. op.cit., p. 26.
[72] *ST*, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 179; *ST*, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 180; *ST*, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 181. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[73] BOVETO, Lais; OLIVEIRA, Terezinha. op.cit., p. 32.

assim, a construção do seu *ethos* discursivo nos revela a fé no *Logos*, a Palavra principiante.

Para além dessa perspectiva, Tomás de Aquino, dentro dos parâmetros propostos por Jacques Le Goff[74], foi um pensador por ofício, assim como um crítico, argumentador e cientista, nos revelando também um *ethos* discursivo permeado pelas condições sócio-históricas de produção do século XIII. Foi um homem das cidades e dedicado à compreensão dos elementos divinos, sendo sua trajetória narrada e presente na *Ystoria sancti Thome de Aquino* (1319-1323), uma obra escrita por seu principal biógrafo, Guilherme Tocco, que conferiu ao *ethos* discursivo tomista o caráter ativo e participativo nos debates teológicos e políticos de seu tempo. Tanto que Aquino veio a falecer enquanto se dirigia ao Concílio Geral de Lyon (1274).

Exemplo da atuação religiosa de Tomás de Aquino foi a defesa incessante do dogma cristão pelo *Doctor Angelicus*. Suas obras são o reflexo desse trabalho, principalmente a *Summa contra gentiles*, escrita no intuito de combater os erros daqueles que professam contrariamente à Verdade cristã, os gentios. Nesse contexto, o discurso do Aquinate é feroz no enfrentamento às divergências dogmáticas ao considerar os gentios, "[...] como falsos, tal qual pensaram os maniqueus e muitos infiéis, tudo o que se afirmar de Deus, muito embora a razão o possa penetrar"[75]. Dessa citação percebemos uma nítida associação com os discursos heterodoxos dos primeiros tempos e que foram combatidos pelos Pais da Igreja.

Outro exemplo de defesa do dogma foi a atuação do *Aquinate* contra o movimento dos averroístas que consideravam o intelecto de todos os homens como um só numericamente, uma realidade única para todos os sujeitos e radicalmente separado das almas. Esse embate levou Tomás de Aquino a escrever o *De unitate intellectus contra Averroistas*, obra que está dividida em duas partes. A primeira parte, que compõe os capítulos 01 e 02, versa sobre o *De anima*, de Aristóteles, como uma tentativa de deslegitimar a leitura que Averróis fizera do filósofo grego. "Neste sentido, o capítulo 3 critica a tese de que o intelecto é uma substância separada da alma humana. O capítulo 4

[74] LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, p. 25-26.
[75] *SCG*, Livro I, Cap. III, 7. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.

refuta a afirmação de que há um único intelecto receptivo dos inteligíveis, para todos os homens"[76].

Por essa incessante preocupação e defesa do dogma cristão, no processo de canonização de Tomás de Aquino foram valorizadas falas sobre suas virtudes, milagres e a *fama publica*. Desse modo, o Aquinate se consagrou como um pensador díspar aos renascentistas dos séculos seguintes, pois acreditava que o trabalho intelectual não deveria ser fechado, mas praticado em grupo, atrelado ao cotidiano e realizado com o intuito de propiciar uma formação ética aos futuros mestres atuantes em sociedade. Suas conclusões, expostas durantes as *quaestiones* presentes *Summa Theologiae*, refletem o seu pensamento enquanto sujeito cristão do século XIII.

Em síntese, detentor de uma identidade ativa, perseverante na defesa da ortodoxia cristã, Aquino transitou entre os diversos polos da sociedade medieval, atuando como assessor da cúria papal romana, na corte do Papa Urbano IV (1195-1264), como mestre escolástico nas Universidades Medievais e nos *studium generale* por onde passou. Portanto, é através da análise de seus discursos e das condições sócio-históricas de produção da qual esteve imerso que analisamos a construção do *ethos* discursivo cristão do *Aquinate*. Contudo, cabe ressaltar que ao mesmo tempo em que esse discurso é construtor de um contexto, ele é captado por essas condições e pode modificá-las no decurso do processo de enunciação, dado que, assim como os comportamentos, os discursos são regidos por normas sociais e específicas. Dessa forma, tanto o discurso, a própria palavra ou a enunciação permeiam relações de poder, visando no imaginário e nas representações dos enunciadores e dos receptores a consolidação de regras, normas e valores, assim como a ideia de uma identidade a ser seguida. Nesse sentido, foi essencial compreendermos as condições sócio-históricas de produção do *Doctor Angelicus* para identificarmos a construção do seu *ethos* discursivo cristão.

Ao discutirmos tais condições sócio-históricas de produção, do mesmo modo, analisamos as formações discursivas que envolveram a vida de Aquino, atentos aos desdobramentos de sentidos que podem ocorrer, como a ressignificação de Aristóteles em seus escritos, em que a epistemologia e memória discursiva aristotélica foram ressignificadas pela condição histórica de produção vivida pelo *Aquinate*. Nessa análise,

[76] NASCIMENTO, Carlos Arthur do. A unidade do Intelecto contra Averroístas de Tomás de Aquino. *Poliética*, v. 3, n. 2, 2015, p. 187.

o aparato teórico-metodológico da Análise do Discurso (AD) nos possibilitou esse diálogo interdiscursivo entre o discurso religioso e filosófico, fazendo emergir, nas particularidades das produções do discurso, os dados sócio-históricos que se consolidaram na textualidade da *Summa Theologiae*. Nesse sentido, a AD nos propiciou essa análise posto que adota o caráter da interdisciplinaridade, pela possibilidade de agrupamento das pesquisas do campo da Teologia, da Filosofia, da Sociologia e da História em uma só análise.

Seguindo os pressupostos da AD consideramos que o discurso de Tomás de Aquino, como um discurso constituinte, "[...] não é, pois, um simples vetor de ideias; mas ele articula, por meio de seus dispositivos enunciativos, a textualidade e o espaço institucional. Ele legitima a instituição que o torna possível"[77]. Foi um discurso que teve como função principal validar a cena de enunciação e que, ao mesmo tempo, se autorizou e se legitimou. Ainda assim, esse mesmo discurso contribuiu para a construção da identidade do sujeito cristão, objeto de estudo dessa pesquisa.

Por fim, dos variados temas que a *Summa Theologiae* abarca, abarcamos a questão da fé e da razão, pois é no início dessa obra que Aquino proporciona o encerramento do alegorismo cósmico e a instituição de um discurso racional sobre o Criador. Para o *Doctor Angelicus*, o sentido espiritual do texto perpassa a compreensão alegórica, na medida em que "[...] as coisas da lei antiga significam as da nova"[78], e por essa razão o recuo aos discursos cristãos dos primeiros séculos. Cabe ressaltar que há tangenciamentos e proximidades de sentidos entre alegoria e símbolo na Idade Média que, entendidos como sinônimos, nesse universo simbólico estão em harmonia e no seu devido lugar e "[...] tudo se corresponde e as contas são exatas"[79]. É esse equilíbrio que proporcionou a polifonia de sentidos, ao passo que a serpente em determinados momentos equivale à figura do Diabo e essa analogia não causa espanto aos homens do século XIII.

É o símbolo no Medievo que concretiza o discurso racional, sendo a tradição cristã o eixo que sustentou esse imaginário, e somente por essa tradição é que esse mundo fez sentido a esses homens. Portanto, a constituição de uma identidade cristã adquire sentido quando analisada por essa ótica, sendo o homem composto por uma dupla simbologia, criado como imagem e semelhança divina (*Gênesis* 1: 26-27), mas privado da justiça

[77] MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2015, p. 143.
[78] *ST*, *I*ª, q. 1, a. 10. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[79] ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética Medieval*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 75.

original após o pecado original[80], em que todas as potências da alma ficam destituídas da ordem racional.

Esse discurso sobre o pecado se tornou um discurso sobre a corrupção da natureza humana e adotou uma perspectiva de culpa. Desse modo, para analisarmos a identidade do sujeito cristão do século XIII, antes se faz necessária uma retomada ao primeiro pai, pois é a partir de Adão que Tomás de Aquino se posiciona quanto ao homem e à natureza humana[81]. Dessa análise, adotamos como inferência que o sistema de valores originais, no qual Adão e Eva foram criados, fora perdido com o pecado original, em que os descendentes de ambos também possuiriam uma natureza distinta da qual originalmente foram criados, pois carregam na carne a mancha do pecado. Assim, o estado intelectual da natureza humana se modificou com a perda das virtudes que ordenadas para Deus[82].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória intelectual de Tomás de Aquino evidencia que o Mediterrâneo medieval deve ser compreendido como um espaço de intensas conectividades religiosas, intelectuais e culturais. Longe de representar uma realidade isolada ou exclusivamente europeia, o pensamento tomista foi constituído em meio às redes de circulação de saberes que conectavam a Península Itálica, o mundo árabe, as Universidades Medievais e os centros de erudição do Ocidente latino. Nesse sentido, as experiências vividas por Aquino em Nápoles, Paris, Colônia, Roma e Orvieto revelam a existência de um amplo circuito transregional de produção e difusão do conhecimento no século XIII.

Ao longo desta pesquisa, demonstramos que a formação intelectual do Aquinate esteve profundamente vinculada aos processos de tradução e circulação textual que marcaram o Mediterrâneo medieval. A recepção do corpus aristotelicum no Ocidente latino, especialmente por meio das traduções árabe-latinas e dos comentários produzidos por filósofos islâmicos, como Averróis, possibilitou a reorganização do ensino universitário e contribuiu para o desenvolvimento da Escolástica. Nesse cenário, Tomás de Aquino emerge como um intelectual inserido em múltiplas redes de conectividade, apropriando-se de tradições filosóficas gregas, árabes e cristãs para construir um pensamento voltado à conciliação entre razão e fé.

[80] *ST*, *I*ª-*II*ªᵉ, q. 81 a. 2; *ST*, *I*ª-*II*ªᵉ, q. 85 a. 3. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[81] *ST*, *I*ª, q. 75-102; *ST, I*ª-*II*ªᵉ, q. 1-48. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.
[82] *ST*, *I*ª, q. 95, a. 3; *ST, I*ª-*II*ªᵉ, q. 85 a. 3. TOMÁS DE AQUINO, op.cit.

Do mesmo modo, evidenciamos que as Ordens Mendicantes, sobretudo a Ordem dos Dominicanos, desempenharam papel central na circulação de saberes e na formação dos mestres escolásticos. Os conventos, studia generalia e Universidades constituíram importantes polos de conectividade intelectual, responsáveis pela preservação, tradução, interpretação e difusão dos conhecimentos filosóficos e teológicos. Assim, a atuação de Tomás de Aquino como mestre, pregador e assessor da cúria papal demonstra como essas instituições integravam redes mediterrânicas de ensino e produção discursiva.

As controvérsias enfrentadas pelo Aquinate nas Universidades Medievais, especialmente os debates contra os averroístas e os conflitos entre mestres mendicantes e seculares em Paris, revelam que o século XIII foi marcado por disputas em torno da autoridade do saber e da legitimidade dos discursos filosóficos e religiosos. Essas querelas não estavam restritas ao ambiente universitário francês, mas refletiam debates mais amplos acerca da recepção do aristotelismo e da relação entre filosofia e teologia no Ocidente latino. A circulação das obras aristotélicas e dos comentários árabes demonstra, portanto, a profundidade das interações intelectuais estabelecidas entre diferentes tradições culturais da Eurásia medieval.

A partir da metodologia da Análise do Discurso de Linha Francesa, também buscamos compreender como o ethos discursivo tomista foi construído em diálogo com as condições sócio-históricas de produção do século XIII. As obras de Tomás de Aquino revelam um discurso constituído não apenas pela tradição cristã, mas também pelas transformações intelectuais promovidas pelo contato com o neoaristotelismo e pela consolidação das Universidades Medievais. Nesse sentido, o discurso tomista legitimou instituições, valores e formas de sociabilidade características da cultura escolástica, ao mesmo tempo em que contribuiu para redefinir os limites entre fé, razão, ensino e autoridade intelectual.

Por fim, consideramos que a trajetória e a produção intelectual de Tomás de Aquino constituem um exemplo significativo das dinâmicas de circulação e conectividade que atravessaram o Mediterrâneo medieval. Sua formação, suas viagens, seus debates e suas obras demonstram que o século XIII foi marcado por intensos intercâmbios culturais e intelectuais entre diferentes regiões da Eurásia. Assim, ao analisar o Aquinate a partir dessas redes transregionais, este estudo contribui para uma compreensão mais integrada

da Idade Média, evidenciando o papel do Mediterrâneo como espaço de articulação entre tradições, saberes e experiências históricas diversas.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

O Rei "sábio" em versos: traços autobiográficos e tensões políticas nas *cantigas de Santa Maria*

El Rey "sabio" en versos: rasgos autobiográficos y tensiones políticas en las *cantigas de Santa María*

Alex Rogério Silva[1]

Resumo: As Cantigas de Santa Maria (CSM) correspondem a quatro manuscritos de extensão desigual e escritos em galego-português, totalizando 420 cantigas. Elas foram compostas no *scriptorium* de D. Alfonso X, rei de Castela e Leão, aproximadamente entre os anos de 1270 e 1282, e compõem um importantíssimo conjunto literário que marca, de maneira monumental, a história e a cultura ibérica na Idade Média. As cantigas distribuem-se em duas categorias: as "cantigas de *miragre*" (Cantigas de Milagre) e as "cantigas de *loor*" (Cantigas de Louvor). Nessas narrativas poéticas, mediante o relato de milagres, são apresentados modelos de conduta em que, por meio do caráter "exemplar", o caminho cristão vai sendo desenhado como o único trajeto em direção ao bem e à salvação da alma. Entre as cantigas de milagre, algumas elencam episódios da vida do rei Sábio ou de membros de seu círculo de relações, que foram agraciados com alguma intervenção de Santa Maria. A partir do exposto, este trabalho propõe-se a analisar tais cantigas, mais especificamente aquelas consideradas autobiográficas, no sentido de evidenciar essas características, revelando possíveis traços da personalidade e identidade de D. Alfonso X. Para isso, analisaremos a cantiga n.º 209 como uma representação autobiográfica, interpretando-a em diálogo com a bibliografia historiográfica sobre a vida do monarca e buscando, por meio da leitura política, trazer luz às tensões presentes na obra.

Palavras-chave: D. Alfonso X, o Sábio. Cantigas de Santa Maria. Autobiografia régia. Leitura política. Cantiga n.º 209.

Resumen: Las Cantigas de Santa Maria (CSM) corresponden a cuatro manuscritos de extensión desigual y escritos en gallego-portugués, totalizando 420 cantigas. Fueron compuestas en el scriptorium de D. Alfonso X, rey de Castilla y León, aproximadamente entre los años 1270 y 1282, y componen un importantísimo conjunto literario que marca, de manera monumental, la historia y la cultura ibérica en la Edad Media. Las cantigas se distribuyen en dos categorías: las "cantigas de miragre" (Cantigas de Milagro) y las "cantigas de loor" (Cantigas de Alabanza). En estas narrativas poéticas, mediante el relato de milagros, se presentan modelos de conducta en los que, por medio del carácter "ejemplar", el camino cristiano va siendo trazado como el único trayecto hacia el bien y la salvación del alma. Entre las cantigas de milagro, algunas enumeran episodios de la vida del rey Sabio o de miembros de su círculo de relaciones, que fueron agraciados con alguna intervención de Santa María. A partir de lo expuesto, este trabajo se propone analizar tales cantigas, más específicamente aquellas consideradas autobiográficas, en el sentido de evidenciar esas características, revelando posibles rasgos de la personalidad e identidad de D. Alfonso X. Para ello, analizaremos la cantiga n.º 209 como una representación autobiográfica, interpretándola en diálogo con la bibliografía historiográfica sobre la vida del monarca y buscando, por medio de la lectura política, traer luz a las tensiones presentes en la obra.

[1] Doutor em Estudos de Literatura pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Servidor da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM).

Palabras clave: Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Autobiografía regia. Lectura política. Cantiga n.º 209.

1. Introdução.

Na Idade Média, a religiosidade foi um fator preponderante[2] e tem merecido inúmeros estudos nas mais diversas áreas do conhecimento. As análises literárias, socioculturais e históricas sobre as manifestações do divino no imaginário popular têm um espaço significativo dentro desses estudos na tentativa de compreender a consciência coletiva da fé que permeava os homens e as mulheres do período, entender as ações por parte da Igreja para evangelizar, bem como impor modelos de conduta.

O *corpus* das Cantigas de Santa Maria (CSM) corresponde a quatro manuscritos de extensão desigual e escritos em galego-português, totalizando 420 cantigas. Elas foram compostas no *scriptorium*[3] de D. Alfonso X, o Sábio, rei de Castela e Leão, aproximadamente entre os anos de 1270 e 1282 e compõem um importantíssimo conjunto literário que marca, de maneira monumental, a história e a cultura ibérica no medievo, sendo reconhecidas, atualmente, como uma das obras mais ricas de toda a Idade Média, o que justifica que tenha sido denominada “a Bíblia estética do século XIII”[4] por sua combinação entre os textos, a música e as miniaturas. O musicólogo catalão Higino Anglés considera as Cantigas de Santa Maria “[...] o repertório musical mais importante da Europa no que se refere à lírica medieval.”[5]

Esse projeto, de acordo com Manuel González Jiménez, é

> [...] el resultado de una compleja elaboración. Se admite que la obra se concibió inicialmente como un conjunto de 100 cantigas. A esta primera colección se añadieron otras 100 cantigas más, y se decidió entonces insertarlas en un códice ricamente miniado. Posteriormente, el número de cantigas se dobló, resultando al final unas 420.[6]

O conjunto literário foi escrito em galego-português, utilizando o ponto de partida versificatório para o exercício poético, o *zéjel*. A maior parte das cantigas constitui-se da narrativa, embora sem excluir o viés lírico, dos milagres da Virgem. Outra parte é composta exclusivamente por composições de louvor a Santa Maria. Em traços gerais, as “cantigas de miragre” (cantigas de

---

[2] Hilário Franco Júnior explica que “A mentalidade medieval era essencialmente hierofânica, interpretando como manifestações do sagrado praticamente todos os fenômenos naturais e sociais do cotidiano. Portanto, religiosidade forte, profunda e determinadora da visão de mundo do homem medievo: *religio* derivava não apenas etmologicamente, mas psicologicamente, de *religare,* isto é, do ato de “voltar a unir”, de “religar” o homem a Deus. Em função disso, o fato religioso é uma realidade uma, apresenta uma unidade que torna artificial e arbitrária.” FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, Monges e Guerreiros: Feudo-Clericarismo e Religiosidade em Castela Medieval.** São Paulo: Editora Hucitec, 1990, p. 40.

[3] De acordo com Ângela Vaz Leão o *scriptorium* era um “[...] enorme escritório onde [o Rei Sábio] abrigava, sob o seu mecenato, poetas de todo ocidente românico, especialmente da Provença. Mas não só poetas; também desenhistas, miniaturistas, músicos e tradutores várias origens, sem falar dos mestres em todas as artes liberais e também dos sábios de coisas do oriente. Esse conjunto extraordinário de colaboradores do rei D. Afonso X, formados em três culturas diferentes – a muçulmana, a judaica e a cristã – passou a História com o nome de Escola de Tradutores de Toledo.” LEÃO, Ângela Vaz. As Cantigas de Santa Maria. **Extensão**. Belo Horizonte, vol. 7, n.°3, ago. p. 27-42, 1997, p. 28, 29.

[4] O termo foi criado por Marcelino Ménendez y Pelayo, no artigo “Las Cantigas Del Rey Sábio” publicado na revista *La Ilustracion Española y Americana*, n.º 39 em 1895 e reimpresso no livro *Obras completas. Estúdios y discursos de crítica histórica y literatura*, volume 1, publicado pela editora CSIC de Madrid no ano de 1941.

[5] ANGLÉS, Higinio. **La música de las Cantigas de Santa Maria del rey Alfonso El Sábio**, vol. VIII-I. Barcelona: Diputación Provincial, 1958, p. 32.

[6] GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. **Alfonso X El Sábio**. Barcelona: Ariel, 2004, p. 437.

milagre) são composições que narram intervenções milagrosas da Virgem em favor dos seus devotos ou dos pecadores que a ela recorriam, e as “cantigas de loor” (cantigas de louvor) são verdadeiros hinos de louvor a Santa Maria, em que há a exaltação das virtudes e beleza da Virgem.

As cantigas de milagre predominam sobre as de louvor, numa proporção de nove por um. Isto é, a cada grupo de nove cantigas de milagre segue-se uma cantiga de louvor, numerada com uma dezena inteira. No final da obra estão presentes algumas cantigas de festas do calendário cristão que narram episódios da vida de Maria ou de Jesus. A estruturação das cantigas obedece, pois, a um ritmo regular, em que as cantigas de louvor ocupam sempre as dezenas, enquanto as de milagre têm números terminados pelas unidades de um a nove, comparando-se esse sistema, aproximadamente, ao de um rosário[7].

Por meio dessas narrativas poéticas, além do relato dos milagres ocorridos através da intervenção de Maria e dos louvores que lhe são oferecidos, são apresentados modelos de conduta. Por intermédio do caráter “exemplar” de Maria, o caminho cristão vai sendo desenhado como o único trajeto em direção ao bem e à salvação da alma.

Sabe-se hoje que tal obra é uma compilação de fontes orais e escritas, incluindo experiências testemunhadas e vividas pelo próprio rei[8]. Sabe-se, também, que algumas das narrativas foram copiadas de outros cancioneiros. Entre esses cancioneiros, os mais conhecidos são *Los milagros de Nuestra Señora,* de Gonzalo de Berceo[9] e *Les Miracles de Nostre Dame*, de Gautier de Coincy[10]. Ademais, de acordo com Leonardo Augusto Silva Fontes,

> [...] muitas das últimas cantigas recordam eventos do reino e revelam suas atitudes [do rei Alfonso X] diante dos seus contemporâneos. As cantigas são, portanto, uma fonte histórica da mais alta importância. Toda a vida cotidiana da Península Ibérica do século XIII está presentificada nas CSM, uma obra inicialmente destinada aos cortesãos. Porém, um de seus objetivos era integrar o maior número de súditos no sentimento de pertença e vassalidade ao reino, daí terem se voltado também a um público não cortesão, de iletrados. Isso foi facilitado por sua natureza poética e musical.[11]

Entre as cantigas de milagres, algumas são consideradas de autoria do próprio rei D. Alfonso X e tidas por autobiográficas, pois, segundo Ângela Vaz Leão,

---

[7] Lênia Márcia Mongelli explica que “A associação com o rosário não é gratuita, já que este é o instrumento particular de oração à Virgem, desde que, segundo a tradição, Ela mesma apareceu a São Domingos, quando ele dirigia a cruzada contra os albigenses, em princípios do século XIII, para dar-lhe uma sequência de contas e sugerir-lhe que, dali em diante, os cristãos deveriam invocar-Lhe a ajuda através delas.” MONGELLI, Lênia Márcia. ***Fremosos Cantares*: antologia da lírica medieval galego-portuguesa.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p. 282.

[8] NEGRI, Manuel. Fuentes y Contexto de las Cantigas de Santa María. In.: FIDALGO, Elvira (Dir.). **Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo.** San Millán de la Cogolla (Espanha): Cilengua, 2020.

[9] De acordo com Ângela Vaz Leão, “[...] Gonçalo de Berceo viveu do século XII para o XIII (ignora-se a data exata de seu nascimento e de sua morte) e foi clérigo provavelmente do Mosteiro de San Millán, na região da Rioja, norte de Castela. Escreveu 25 poemas de milagres em castelhano arcaico, precedidos de uma introdução e reunidos na obra *Milagros de Nuestra Señora*.” LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio. Aspectos culturais e literários**. São Paulo: Veredas & Cenários, 2007, p. 36.

[10] Segundo Ângela Vaz Leão, “[...] Gautier de Coincy viveu de 1177 a 1236 e foi prior da antiga Abadia de Saint-Médard, em Vic-sur-Aisme, burgo de Soissons, no nordeste da França. Compôs 60 poemas narrativos em francês antigo, reunidos sob o título de *Les Miracles de Nostre Dame*.” LEÃO, Ângela Vaz. *Op. Cit.*, 2007, p. 36.

[11] FONTES, Leonardo Augusto Silva. **Às margens da cristandade: os moros d’España à época de Afonso X.** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2011, p. 140.

> [...] revelam episódios da vida de D. Afonso X ou de alguém, quer de sua família, quer de seu convívio, como: seu pai D. Fernando III, o Santo; sua mãe D. Beatriz de Suábia; seu irmão caçula D. Manuel; sua filha Berenguela, monja cisterciense em Burgos; e seus servidores encarregados da caça e pesca, portanto ligados à mesa da família.[12]

Nesse sentido, este trabalho pauta-se em uma abordagem interdisciplinar que articula a Crítica Literária à Historiografia Política e propõe-se a analisar tais cantigas. Contudo, mais do que tomá-las como narrativas autobiográficas diretas, propomos compreendê-las como uma construção ou representação autobiográfica[13]. Essa nuance teórica dialoga com a teoria de Philippe Lejeune[14] sobre o “pacto autobiográfico”, sem perder de vista a especificidade do *scriptorium* alfonsino, no qual o rei atuava como ordenador e supervisor do projeto literário, podendo ter ditado ou orientado a composição dos relatos em primeira pessoa para projetar sua *persona* régia. Para isso, analisaremos a cantiga n.º 209 como caso exemplar, dada a sua singularidade em apresentar o próprio manuscrito das cantigas como uma relíquia taumatúrgica capaz de operar a cura régia. A cantiga será interpretada em diálogo com a bibliografia historiográfica sobre o monarca e sob a ótica da leitura política de Fredric Jameson[15], desenvolvida em três níveis de análise, de maneira a lançar luz sobre as tensões políticas e religiosas presentes na obra.

No primeiro nível, deter-nos-emos no conteúdo manifesto do texto, lendo-o como uma escrita de si de caráter autobiográfico, sob a ótica do “pacto autobiográfico” de Philippe Lejeune, em que é narrado por uma voz individual um episódio da vida de D. Alfonso X como agente recebedor de uma graça de Santa Maria. No segundo nível, ampliaremos nossa leitura para o horizonte social, recorrendo aos fatores externos ao poema, como os grandes discursos da História presentes na narrativa. Nesse sentido, exploraremos a questão da religiosidade cristã em ascensão na Península Ibérica, devido ao movimento da “Reconquista”[16] e à cristianização dos árabes; e no terceiro nível, voltaremos nossa atenção para a ideologia da forma, de modo a compreender como D. Alfonso X articulou em sua obra os temas acerca do universo cristão, como a moral e a fé, na forma poética do *zéjel* para evangelizar os povos oriundos dos territórios árabes reconquistados pela cristandade e

---

[12] LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas autobiográficas de Afonso X, o Sábio**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2016, p. 11.

[13] Subgrupo das 34 cantigas classificadas como “autobiográficas” por Ângela Vaz Leão: Prólogo B, 18, 97, 122, 142, 169, 209, 215, 221, 235, 243, 256, 257, 276, 279, 292, 295, 297, 299, 321, 324, 328, 345, 348, 349 = 387, 354, 361, 366, 367, 376, 377, 382, 386 e 401. LEÃO, Ângela Vaz. *Op. Cit.*, 2016.

[14] LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

[15] JAMESON, Fredric. **O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico**. São Paulo: Ática, 1992.

[16] Conceito de difícil caracterização, o termo *Reconquista* tem sido reiteradamente discutido por uma historiografia que tem procurado não somente determinar uma terminologia que abarque com mais precisão as características do período em questão. A despeito de todas as querelas, compreendemos a Reconquista, conforme Francisco García Fitz, como “[...] a un proceso clave en la Edad Media peninsular, como fue la expansión militar a costa del Islam occidental, que estuvo revestido e impulsado por una ideologia militante baseada en los princípios de guerra santa y de guerra justa y que además tuvo una incidencia decisiva en la conformación de unas sociedades de frontera.” In: GARCÍA FITZ, Francisco. La Reconquista: un estado de la cuestión. **Clio & Crimen**: **Revista del Centro de História del Crimen de Durango,** n. 6, 2009, p. 142-215, p. 201. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158663. Acesso em: 24/03/2026. Além disso, A. H. de Oliveira Marques explica que “Sob o ponto de vista estritamente político, todos os reis espanhóis se consideravam herdeiros legítimos e descendentes dos antigos monarcas visigóticos. Consequentemente, haviam por toda sua a terra que pudessem ganhar ao infiel. Assim, surgiu a palavra *Reconquista,* plena de significado. A guerra permanente tinha-se por justa, até que fosse alcançado o seu objetivo último. Mais que um conflito religioso, a “Reconquista” surgia a todos, na Europa cristã, como uma questão de herança.” MARQUES, A. H. de Oliveira. **História de Portugal**. Lisboa: Palas, 1977, vol. 1, p. 113.

legitimar seu poder enquanto soberano, transformando a obra em um autêntico híbrido cultural de finalidade política e religiosa.

2. D. Alfonso X de Castela e Leão, um rei trovador.

D. Alfonso X, “[...] por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jaén y del Algarbe...”[17], nasceu na cidade de Toledo, em 23 de novembro de 1221. O primogênito de dez filhos, oriundo da união de Fernando III, o Santo, e Beatriz da Suábia[18], reinou por aproximadamente 32 anos, entre 1252 e 1284, ano de sua morte, e é tido pelos pesquisadores como um grande incentivador da cultura na Península Ibérica do século XIII, um “mecenas” de sua época. Sob seus auspícios ocorreu uma grande “revolução” cultural no reino.

Durante o período em que esteve no comando, foram impulsionados os conhecimentos de sua época em várias áreas do saber, recebendo em seu *scriptorium*, em Toledo, posteriormente renomeado como Escola de Tradutores de Toledo, sábios e artistas de diferentes procedências e das três culturas então reinantes na Península Ibérica: a cristã, a judaica e a muçulmana[19].

A ele creditam-se obras jurídicas, históricas, científicas ou pseudocientíficas, assim como obras sobre técnicas e lazeres, escritas em prosa castelhana[20]. Também lhe são atribuídos textos literários, de cunho poético, compostos em galego-português, e em duas tendências: a profana, na qual estão inscritas as cantigas de amor, de escárnio e maldizer, tenções, sirventeses morais e uma cantiga de amigo de autoria duvidosa; e a religiosa, na qual se enquadram as Cantigas de Santa Maria. No caso específico das Cantigas de Santa Maria, em decorrência do Culto Mariano na Europa Ocidental no século XIII, “[...] D. Afonso X, rei de Leão e Castela, apresenta-se como trovador da

[17] CARRIÓN GUTIÉRREZ, José Miguel. **Conociendo a Alfonso X el Sabio**. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1997, p. 28.

[18] De acordo com Manuel González Jiménez, do casamento de Beatriz da Suábia e Fernando III, Beatriz deu à luz a dez filhos: além do primogênito Alfonso, outros seis filhos e três filhas: “Retengamos los nombres de algunos de ellos: Fradique, Fernando, que murió a poco de conquistada Sevilla, Enrique, Felipe, Sancho, que sería arzobispo de Toledo, Manuel y Berenguela, más tarde abasesa de las Huelgas. Con la excepción de Fernando, Sancho y Berenguela, que recibieron nombres castellanos, la onomástica de los hijos de Fernando III y de Beatriz de Suabia destaca por su tono extranjerizante y recuerda los nombres de los antepassados alemanes (los emperadores Frederico I, Enrique VI y Felipe de Suabia) o bizantinos (Manuel).” GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. **Alfonso X el Sabio, historia de um reinado (1252-1284).** Burgos: Ed. Vol. Maior, 1999, p. 16.

[19] ROSA MENOCAL, María. **O ornamento do mundo: como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha Medieval.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

[20] De acordo com Laura Fernández Fernández, “Los talleres alfonsíes trabajaron en las siguientes líneas temáticas: **obra científica**, la parcela más desarrollada de todo el *scriptorium* regio en cuanto a volumen de obras realizadas, en la que también se incluyen aspectos relacionados con la magia y la astrología (*Lapidario*, *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, *Libro de las cruzes*, *Cuadripartito*, *Libro de la mágica de las imágenes [Picatrix]*, *Liber Razielis*, *Cosmología de Ibn al-Haytam, Tablas Alfonsíes*, *Libro del saber de astrología*, *Libro de las formas et las imágenes*, *Libro de astromagia, Cánones de Albateni*, *Tablas de Azarquiel*, *Tratado del cuadrante señero*); **obra legislativa** (*Setenario*, *Espéculo*, *Fuero Real* y las *Siete Partidas*); **obra histórica/hagiográfica** (*Estoria de España*, *General Estoria* y *Vitae Patrum*); **obras literarias, tanto de literatura sapiencial** (*Calila e Dimna*, *La Escala de Mahoma*) **como obra poética** (*Cantigas de Santa María*, cantigas profanas), y **obra lúdica** (*Libro del axedrez, dados e tablas*).” FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura. El *Scriptorium* Alfonsí: Coordenadas de Estudio. In.: FIDALGO, Elvira (Dir.). *Op. Cit.*, 2020, p. 104, 105.

Virgem, no *Prólogo* das *Cantigas de Santa Maria,* à maneira do trovador que suplica a sua amada[21] nas cantigas profanas.”[22]

No plano político, ainda enquanto infante, D. Alfonso X destacou-se nas guerras de “Reconquista” empreendidas pelos reis cristãos peninsulares com vistas a recuperar os antigos territórios visigodos ocupados pelos muçulmanos. Concluiu o cerco a Múrcia, no ano de 1243, participou da conquista de Jaén em 1246 e da de Sevilha em 1248. Como rei, foi considerado um líder muitas vezes ineficiente, e no contexto da política interna teve que fazer frente a vários conflitos, dos quais se destacam a Revolta dos Mudéjares, entre os anos de 1264 e 1266, em que os mudéjares (muçulmanos que permaneceram em reinos cristãos ibéricos preservando sua fé) se revoltaram contra as políticas de realocação de Castela, com o apoio de Granada, e a insurgência em larga escala resultou na captura estratégica das cidades de Jerez e Múrcia; a Revolta da Aristocracia, ocorrida entre 1271 e 1274, devido à tentativa, por parte do rei, de instaurar uma monarquia centralizada e ao aumento dos impostos; e, por fim, o problema sucessório que envolveu seu neto Alfonso de La Cerda, filho de seu primogênito Fernando de La Cerda (falecido em 1275), e Sancho IV, seu segundo filho e irmão de Fernando, que reclamou a sucessão do trono para si, recebendo apoio da nobreza.

A partir das experiências de vida, D. Alfonso X escreveu (ou mandou escrever) cantigas tanto satíricas quanto religiosas, as quais tratam de episódios de sua vida e críticas àqueles que não mantiveram o juramento feudo-vassálico de fidelidade ao rei. Entre as Cantigas de Santa Maria, Ângela Vaz Leão apontou 34 cantigas em que são elencados episódios nos quais o rei ou membros de seu círculo de relações são agraciados com alguma intervenção de Santa Maria, e que, segundo a pesquisadora, são tidas por autobiográficas.

3. A Cantiga de Santa Maria n.º 209: autobiografia, História e leitura política do texto literário.

Entre as 34 cantigas classificadas como autobiográficas por Ângela Vaz Leão, realizaremos a análise de uma delas, a de número 209, que narra um episódio ocorrido com D. Alfonso X na cidade de Vitória, situada no nordeste da Espanha, nas Províncias Vascongadas, na qual, segundo as biografias do rei Sábio, o monarca residiu entre agosto de 1276 e março de 1277.

COMO EL REY DON AFFONSO DE CASTELA ADOECEU EN BITORIA E HOUV' HÛA DOOR TAN GRANDE, QUE COIDARON QUE MORRESSE ENDE, E POSERON-LLE DE SUSO O LIVRO DAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA, E FOI GUARIDO[23].

Muito faz grand' erro, e en torto jaz,

a Deus quen lle nega o ben que lle faz.

Mas en este torto per ren non jarei

que non cont' o ben que del recebud' ei

[21] Segundo Jacques Le Goff, “Maria torna-se, de certa forma, ‘a’ Dama da sociedade medieval, em comparação as damas das cantigas profanas e lendas, devido sua grande importância na religiosidade do período.” LE GOFF, Jacques. **A Idade Média**. Rio de Janeiro: Ediouro Multimídia, 2009, p. 33.

[22] CUNHA, Viviane. O topos do jogral no acervo mariano medieval. **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, [S.l.], v. 31, n. 45, p. 167-187, jun. 2011, p. 169.

[23] ALFONSO X. **Cantigas de Santa Maria**. Edição crítica de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis /Atlântida, 1959-1972, vol. 2, p. 218-219.

per ssa Madre Virgen, a que sempr' amei
e de a loar mais d' outra ren me praz.
Muito faz grand' erro, e en torto jaz...
E, como non devo aver gran sabor
en loar os feitos daquesta Sennor
que me val nas coitas e tolle door
e faz-m' outras mercees muitas assaz?
Muito faz grand' erro, e en torto jaz...
Poren vos direi o que passou per mi,
jazend' en Bitoira enfermo assi
que todos cuidavan que morress' ali
e non atendian de mi bon solaz.
Muito faz grand' erro, e en torto jaz...
Ca hũa door me fillou y atal
que eu ben cuidava que era mortal,
e braadava: “Santa Maria, val,
e por ta vertud' aqueste mal desfaz.”
Muito faz grand' erro, e en torto jaz...
E os físicos mandavan-me põer
panos caentes, mas nono quix fazer,
mas mandei o Livro dela aduzer;
e poseron-mio, e logo jouv' en paz,
Muito faz grand' erro, e en torto jaz...
Que non braadei nen senti nulla ren
da door, mas senti-me logo mui ben;
e dei ende graças a ela poren,
ca tenno ben que de meu mal lle despraz.
Muito faz grand' erro, e en torto jaz...
Quand' esto foi, muitos eran no logar
que mostravan que avian gran pesar
de mia door e fillavan-s' a chorar,

estand' ante mi todos come en az.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

E pois viron a mercee que me fez

esta Virgen santa, Sennor de gran prez,

loárona muito todos dessa vez,

cada un põendo en terra sa faz.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

TRADUÇÃO[24]

COMO O REI DOM AFONSO DE CASTELA ADOECEU EM VITÓRIA E SOFREU UMA DOR TÃO GRANDE QUE PENSARAM QUE DELA MORRERIA. PUSERAM ENTÃO SOBRE ELE O LIVRO DAS CANTIGAS DE SANTA MARIA, E ELE FOI CURADO.

Comete grande pecado e permanece no erro

Quem não agradece a Deus a graça que d'Ele recebe.

Mas nesse erro por nada permanecerei, deixando de contar à graça que d'Ele recebi, por intercessão da Virgem, sua Mãe, a quem sempre amei e a quem me agrada louvar mais que a tudo. E como não deveria eu sentir grande prazer em louvar os feitos desta Senhora, que me vale nas aflições e me cura da dor e me concede muitas outras graças?

Por isso eu vos contarei o que aconteceu comigo, estando em Vitória, tão enfermo que todos pensavam que eu ali morreria, e nada de bom esperavam de mim. Pois, lá, fui tomado por uma tal dor, que eu pensei que fosse mortal. E bradava: “Santa Maria, me vale, e, por tua virtude, desfaz este mal!”

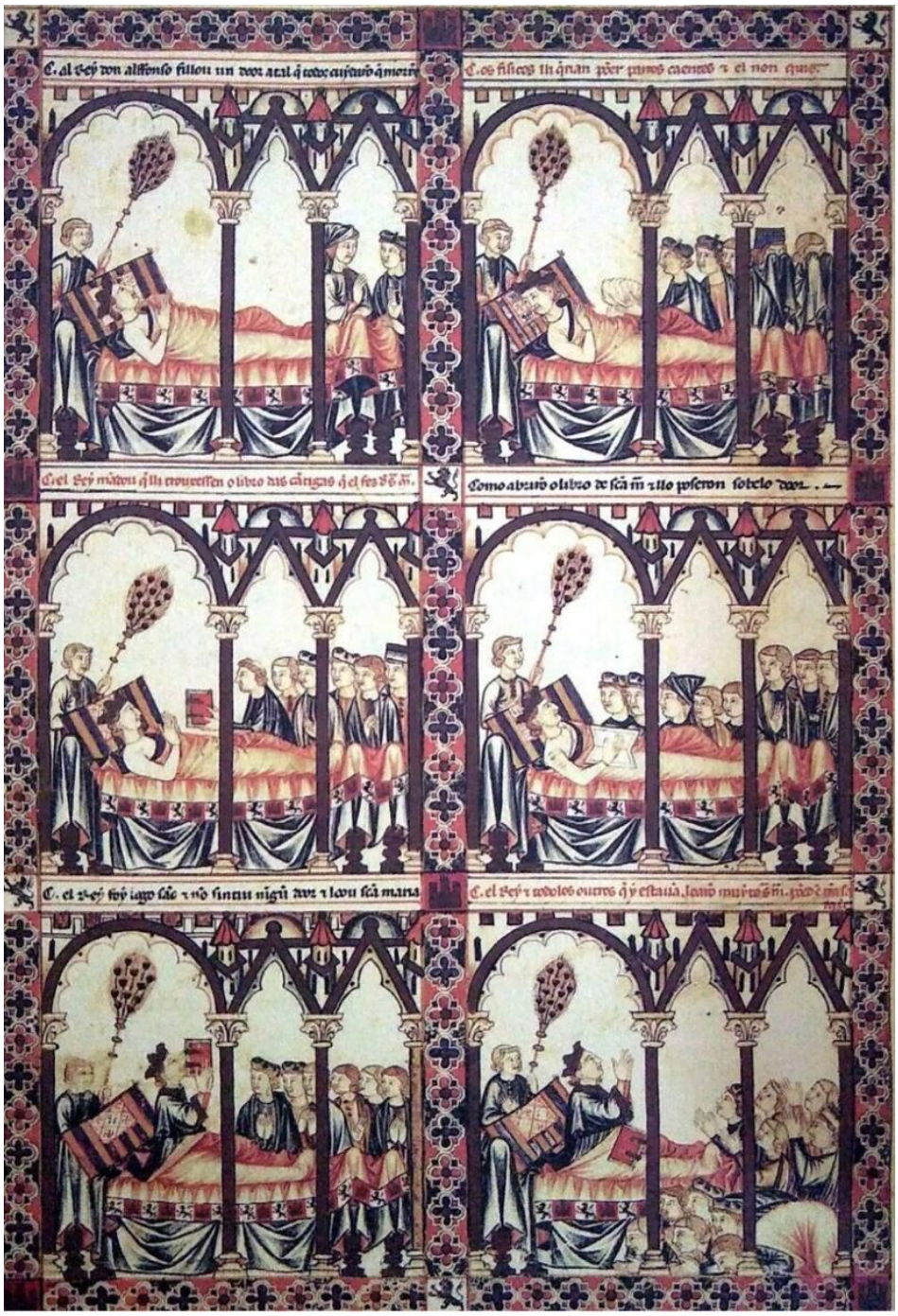
Os médicos mandavam aplicar-me compressas quentes, mas eu não quis fazê-lo. Em vez disso, mandei trazer o Livro dela e o puseram sobre mim, e imediatamente fiquei em paz, sem gritar e sem sofrer nenhuma dor. Senti-me logo muito bem e dei graças a Ela por isso, pois tenho comigo que Ela se condói do meu mal.

Quando isso aconteceu, muitos se achavam no lugar, mostrando que sentiam grande tristeza pelo meu sofrimento. E punham-se a chorar diante de mim todos de pé, em fila.

E depois que viram a graça que me concedeu a Santa Virgem, Senhora preciosa, todos dessa vez a louvaram muito, inclinando-se cada um, até encostar sua face no chão.

[24] A passagem da cantiga para a forma de prosa e no português atual foi realizada pelos membros do grupo de pesquisa “Cantingueiros de Santa Maria” liderados por Ângela Vaz Leão e publicada no livro *Cantigas autobiográficas de Afonso X*, o Sábio em 2016 pela Editora da PUC Minas. LEÃO, Ângela Vaz. *Op. Cit.*, 2016, p. 69.

Figura 1: Vinheta da Cantiga n.º 209 do Manuscrito T.I.1 – Códice Rico das *Cantigas de Santa Maria*.



Fonte: ALFONSO X. **Códice Rico das Cantigas de Santa Maria**. Biblioteca do Mosteiro do Escorial. Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979

O primeiro nível de leitura, apresentado por Fredric Jameson na obra *O inconsciente político*, diz respeito ao *conteúdo manifesto*. Nesse estágio, deteremos nossa atenção na compreensão da superficialidade que o texto evoca. De acordo com o teórico, a proposta é ler o texto em sua primeira instância. São olhares superficiais sobre a narrativa e sobre a estrutura apresentadas[25]. Além disso, teceremos algumas considerações sobre o enquadramento do texto à categoria de *Autobiografia*, a partir da teoria de Philippe Lejeune.

Nesta cantiga, temos um milagre realizado em favor do rei D. Alfonso X, na cidade de Vitória (atualmente Vitória-Gasteiz, capital administrativa do País Basco), devido a uma enfermidade que o assolava e o deixara com a saúde frágil, agravada talvez por problemas internos e externos relacionados ao reino[26]. Todos acreditavam que tal enfermidade levaria o monarca à morte, pois mesmo com todas as prescrições médicas o quadro de saúde do rei pouco evoluía positivamente, evidenciando, assim, o limite científico daquele momento.

Diante da situação, D. Alfonso X pediu que lhe trouxessem o manuscrito[27] das Cantigas de Santa Maria e que o pusessem sobre ele, e eis que o milagre ocorre: as dores cessam, pois, através do códice, Santa Maria “socorre” seu trovador da morte, sobrepondo a todos os conhecimentos médicos daquela época. Como desfecho, há o agradecimento por parte do rei pela graça alcançada e o louvor por parte dos súditos presentes, que se inclinam em respeito e agradecimento à Virgem.

Ângela Vaz Leão, com relação à cantiga n.º 209, comenta que

> [...] É interessante notar as mudanças de perspectiva que ocorrem na redação de todo o poema. O título-ementa põe em cena o rei Dom Afonso, referido na terceira pessoa do singular. O refrão, como é de sua natureza nas Cantigas de Santa Maria, exprime uma verdade geral[28], sem referência específica ao Monarca ou a quem quer que seja. Já as estrofes são autobiográficas: é Dom Afonso quem, na primeira pessoa, poetiza uma passagem de sua vida, dando testemunho de um milagre mariano que recebeu e que teve como instrumento o seu próprio livro das Cantigas de Santa Maria.[29]

[25] Segundo Fredric Jameson, “Assim, dentro dos limites mais estreitos de nosso primeiro horizonte, estreitos em termos políticos ou históricos, o 'texto', o objeto de estudo, é ainda mais ou menos construído como algo coincidente com a obra ou expressão literária individual. Contudo, a diferença entre a perspectiva imposta e possibilitada por esse horizonte [...] é que aqui a obra individual é apreendida essencialmente como ato simbólico.” JAMESON, Fredric. *Op. Cit.*, p. 69.

[26] GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, 2004, p. 273-328.

[27] Segundo Ângela Vaz Leão, o manuscrito colocado junto ao rei é o da coleção primitiva das cantigas, inicialmente em um número de cem, que deveriam integrar o Códice de Toledo (*To*) e que naquele momento já se encontrava concluído. LEÃO, Ângela Vaz. *Op. Cit.*, 2016, p. 68.

[28] Sobre a questão da verdade nos escritos medievais, em especial na obra religiosa afonsina, ver: FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Formas de verdade na poesia religiosa de Afonso X. In.: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). **Novas leituras, novos caminhos: Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.

[29] LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas de Afonso X a Santa Maria: antologia, tradução e comentários.** Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2011, p. 190.

A partir do texto poético, teceremos algumas considerações acerca do conceito de escrita autobiográfica, proposto por Philippe Lejeune em *O Pacto Autobiográfico: de Rousseau à Internet* e a Cantiga de Santa Maria n.º 209. Em sua obra, Lejeune propõe uma definição de autobiografia, que seria “[...] uma narrativa retrospectiva em *prosa* que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade.[30]”

Nesse sentido, em uma primeira leitura, partindo das características elencadas pelo teórico, as Cantigas de Santa Maria não se enquadrariam na perspectiva de uma escrita autobiográfica, já que a forma de linguagem fundamental[31] para a caracterização seria a prosa e as Cantigas de Santa Maria, por sua vez, foram escritas na forma poética. Contudo, o autor salienta que o conceito não foi concebido para ser universal (*sub specie aeternitatis*), mas sim para descrever um fenômeno específico que se consolidou a partir de 1770 (com as *Confissões de Rousseau*), pautando-se em “[...] um período de dois séculos (desde 1770) e só diz respeito à literatura europeia.[32]”

Diante do exposto, poderíamos questionar o posicionamento do teórico, argumentando que, a partir deste recorte espaço-temporal, Lejeune não poderia afirmar que as obras que fogem a tais parâmetros não pudessem ser consideradas autobiográficas, pois cada período histórico e localidade possui especificidades nas construções das narrativas e de suas funções no meio social. Ademais, isso poderia configurar um anacronismo, ao aplicar critérios do século XVIII aos escritos medievais.

Posteriormente, Lejeune revisou a definição inicial que exigia a prosa como forma fundamental. Ele admite que essa restrição era uma “heresia” e um erro dogmático, reconhecendo que a poesia não é incompatível com o relato da própria vida[33], pois o que deve prevalecer é o “pacto autobiográfico”, que é o compromisso firmado entre o autor e o leitor e pela identidade entre três figuras: *autor, narrador e personagem*, e não uma definição por meio de uma estrutura textual ou estilo específico.

Nessa perspectiva, as Cantigas de Santa Maria, em especial algumas cantigas de Milagre, e, no caso específico da cantiga n.º 209, adquirem um caráter de representação ou construção autobiográfica. Embora a rigorosa aplicação da tríplice identidade (*autor, narrador e personagem*) exija cautela no contexto medieval, a narrativa constrói-se na primeira pessoa do discurso para evocar uma experiência vivida pelo próprio monarca. É importante ressaltar que, no âmbito do *scriptorium* alfonsino, a autoria régia não se reduzia necessariamente à redação dos versos pelo monarca. D. Alfonso X atuava como idealizador, ordenador e supervisor intelectual da obra, como um mestre nas corporações

[30] LEJEUNE, Philippe. *Op. Cit.*, 2008, p. 14.
[31] LEJEUNE, Philippe. *Op. Cit.*, 2008, p. 14.
[32] *Idem.*, p. 13.
[33] *Idem.*, p. 86.

de ofício medievais, cabendo aos colaboradores e aos poetas da corte materializar em forma poética os relatos e diretrizes por ele ditados ou orientados[34].

Deste modo, ao narrar um episódio retrospectivo de sua enfermidade na cidade de Vitória e a subsequente cura pela intervenção mariana, o “eu” poético funciona como um dispositivo deliberado de autorrepresentação. Mais do que uma confissão nos moldes modernos, a cantiga configura-se como um monumento de projeção da *persona* régia, evidenciando traços referentes à religiosidade, identidade, noções de poder e devoção[35]. Ao desenhar um modo de vida exemplar chancelado pela fé em Santa Maria, o texto aproxima D. Alfonso X de uma “consciência de si” inscrita no horizonte do que François Dosse[36] define como a dimensão heroica da biografia.

A partir dos esclarecimentos sobre a caracterização da cantiga n.º 209 como *autobiográfica*, foram levantados outros questionamentos, como o motivo pelo qual o rei escreveria sobre si como recebedor de uma graça de Santa Maria, levando em consideração o contexto político e social em que vivia, e a razão para o uso da estrutura versificatória do *zéjel*, que, de certa forma, gera tensão com a temática da obra, visto que a forma do *zéjel* é de origem moçárabe ou hispano-muçulmana, enquanto o conteúdo é de natureza cristã e que visa à conversão e à manutenção dos valores cristãos.

Nesse sentido, a partir da teoria jamesoniana, compreendemos que tais questionamentos são lacunas presentes no texto que não podem ser preenchidas ou respondidas no primeiro nível de leitura. Essas lacunas dizem respeito à posição social e política de D. Alfonso X, bem como às possíveis interpretações pelas pessoas que ouviam tais cantares, o que poderia determinar aspectos da religiosidade e submissão régia. Assim, passamos ao segundo nível de leitura proposto por Jameson, em que recorremos aos fatores externos ao poema, como os grandes discursos da História presentes na narrativa[37]. Nesse sentido, levaremos em consideração a religiosidade cristã em ascensão na Península Ibérica, devido ao movimento da “Reconquista” e à cristianização dos árabes/muçulmanos, para que possamos compreender o texto como um todo, promovendo leituras que não pairam apenas na superficialidade da narrativa.

---

[34] SCHAFFER, Martha. Los códices de las “Cantigas de Santa María”: su problemática. In.: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. **El *Scriptorium Alfonsí*: de los libros de astrologia a las “Cantigas de Santa María”**. Madrid: Editorial Complutense, 1999, p. 133.

[35] HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e Trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

[36] Marcella Lopes Guimarães salienta que “[...] Na Idade Heroica, Dosse compreende, sobretudo, as biografias escritas entre a Antiguidade e a Idade Média, mas é capaz de reconhecer, pautado em sua ressalva, a sobrevivência desse tipo de narrativa, construída a partir da proposição de um modo de viver exemplar.” DOSSE, François. **O Desafio Biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009, apud, GUIMARÃES, Marcella Lopes. O Gênero biográfico na Baixa Idade Média: Cultura e Poder. In.: SOUZA, Armênia Maria de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Cultura, Palavra e Fé: Narrativas & Sacralidades no Mundo Ibérico.** Curitiba: Brazil Publishing, 2019, p. 19, 20.

[37] Segundo Fredric Jameson, “Quando passamos para a segunda fase [...] nosso objeto de estudo demonstrará ser o ideologema, ou seja, a menor unidade inteligível dos discursos coletivos essencialmente antagônicos das classes sociais.” JAMESON, Fredric. *Op. Cit.*, p. 69.

O conhecimento sobre a geopolítica medieval ibérica é útil para compreendermos o contexto histórico em que a obra literária foi construída e as suas relações com o meio social. Durante o século X, o domínio islâmico abrangia quase toda a Península Ibérica. Na região norte, apenas os reinos de Leão e Navarra, além do Condado de Barcelona, conseguiram resistir ao avanço muçulmano. Ao analisar a extensão territorial da época, percebe-se que o Reino de Leão se consolidou como o principal centro de força cristã na região[38].

O processo de “Reconquista” promoveu uma reconfiguração progressiva do território peninsular. Durante o século XI, destaca-se a formação do Reino de Aragão, resultado da integração de antigas unidades autônomas de origem franca. Apesar dessa expansão, o domínio islâmico permanecia consolidado em pontos estratégicos, como Badajoz (oeste), Toledo (centro), Saragoça (nordeste), além de Sevilha e Granada (sul). Novas transformações decisivas surgiram em meados do século XII, especialmente por volta de 1150, quando o Reino de Castela e Leão avançou sobre importantes possessões anteriormente controladas pelos mouros.

Assim, o processo de “Reconquista” fortaleceu-se ao longo do tempo. No século XIII, o Reino de Castela e Leão já exercia uma clara hegemonia na Península Ibérica, especialmente sob o governo de Alfonso X, que assumiu o trono em 1252 após a morte de seu pai, Fernando III. Nesse cenário, o Reino de Granada permaneceu como o último reduto islâmico. Sua sobrevivência foi garantida temporariamente por meio de acordos de vassalagem e alianças estratégicas com os cristãos, até ser conquistado em 1492 pelos Reis Católicos[39].

Neste contexto, permeado frequentemente pela violência e por conflitos em sequência, ocorreram também transformações políticas e sociais que foram além das disputas religiosas. Uma das principais transformações foi o esforço dos reis para centralizar o poder. Segundo o historiador José D’Assunção Barros, os reinos de Portugal e de Castela e Leão foram pioneiros nesse movimento, antecipando processos de centralização política que só ocorreriam mais tarde em outras regiões. De acordo com o historiador,

[38] RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 131-133.
[39] RUCQUOI, Adeline. *Op. Cit.*, 1995, p. 200-205.

> [...] Desde cedo, estes monarcas viram a necessidade de caminhar não apenas em direção a um controle da violência militar, facilitado pelo seu papel de regentes máximos das operações militares da Reconquista. Era preciso caminhar também em direção a um ‘controle simbólico’ da violência social. Para isso se prestou admiravelmente a difusão da imagem de um rei ‘árbitro de conflitos’. Em uma sociedade aristocrática em crise, pontuada pelas mais diversas rivalidades linhagísticas e internobiliárquicas, a imagem do ‘árbitro de conflitos’ era um meio de convencer parte da nobreza acerca da necessidade de seu projeto centralizador. Dom Afonso X de Castela e Leão e seus contemporâneos de Portugal logo compreenderam que o movimento cultural dos trovadores, em vias de declinar em algumas partes da Europa, ajustava-se esplendidamente às estratégias culturais que poderiam beneficiar os seus projetos políticos centralizadores[40].

Com base nesse cenário, percebemos que durante as transformações políticas e sociais na Península Ibérica medieval, as cantigas trovadorescas iam além do entretenimento cultural. Neste contexto, essas composições serviam como um importante recurso de propaganda e fortalecimento do poder real, e isso aparece na cantiga n.º 209, no sentido de evidenciar a figura do monarca como central em diversos milagres marianos, na qualidade de destinatário direto da intervenção divina, como um verdadeiro “escolhido” de Maria e “protetor” da religião cristã na Península Ibérica em detrimento da religião dos “infiéis[41]”.

No segundo nível de leitura, a análise da cantiga n.º 209 transcende o relato individual do milagre para alcançar o horizonte social e histórico do século XIII. Nesse estágio, a narrativa da enfermidade de D. Alfonso X deixa de ser apenas um “fato” biográfico para se tornar um ato de propaganda política e religiosa. A construção da imagem do monarca como um “escolhido” de Santa Maria é articulada por meio de escolhas lexicais estratégicas que opõem a limitação da ciência humana à onipotência divina, mediada diretamente pela obra cultural e literária.

Um elemento central nessa construção é a menção aos “físicos” (médicos) e a recusa dos tratamentos pelo rei. Ao narrar que os especialistas recomendavam intervenções convencionais, como a aplicação de compressas quentes (“panos caentes”), mas que o monarca “mas nono quix fazer”, o texto estabelece uma ruptura simbólica com o saber racional e terreno da época. Essa rejeição sinaliza que a autoridade e a sobrevivência de D. Alfonso X não estão sujeitas aos limites dos homens ou das técnicas seculares; em vez disso, a vida dele é apresentada como dependente de um vínculo direto e privilegiado com o plano do sagrado, posicionando o rei acima das fragilidades naturais que regem seus súditos.

---

[40] BARROS, José D'Assunção. O trovadorismo medieval ibérico e a violência simbólica – séculos XIII e XIV. **Estudos Ibero-Americanos**, v. XXXII, n. 2, p. 25-42, dez. 2006, p. 28.

[41] De acordo com Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva, “[...] Até o fim da Idade Média, o Islã, visto sempre de forma genérica, era o lugar dos hereges, dos “infiéis”. SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Editora Contexto, 2013, p. 244.

Em contraposição ao remédio dos médicos, o monarca ordena que tragam o manuscrito das Cantigas de Santa Maria para ser colocado sobre o corpo dele. Nesse momento, o objeto deixa de ser um mero registro cultural e literário para atuar como uma relíquia taumatúrgica capaz de operar a cura imediata. Tal gesto é fundamental para a legitimação alfonsina, pois funde as figuras do autor, do personagem e do soberano: D. Alfonso X é curado por sua própria criação devocional, o que sugere aos ouvintes que seu projeto político e cultural goza de aprovação e proteção celestial explícita.

Por fim, a reação dos súditos presentes, que choram diante do sofrimento real e depois se inclinam até encostar sua face no chão “cada un põendo en terra sa faz” ao testemunharem a graça, consolida a imagem do monarca como o eixo central entre o divino e o humano. No contexto das tensões da “Reconquista” e das revoltas internas, apresentar-se como o “escolhido” que a Virgem socorre da morte confere ao rei um “controle simbólico”[42] e uma credibilidade devocional. Assim, a cantiga n.º 209 opera como uma ferramenta de unificação e propaganda, reafirmando que o poder de D. Alfonso X é legítimo[43] e chancelado por milagres públicos e documentados.

Além disso, o rei, ao expor a sua própria imagem como recebedor de graças marianas, muitas vezes ambientadas em territórios reconquistados, poderia estimular nos muçulmanos moradores destas regiões, através da música com elementos árabes na composição textual e sonora, a conversão ao cristianismo, pois, desse modo, também poderiam ser agraciados com tais milagres, bem como manter a devoção daqueles que já professavam a fé cristã, passando uma imagem de rei exemplar, devoto e piedoso.

Nesse contexto, de acordo com Bernardo Monteiro de Castro, “[...] D. Alfonso X era consciente de estar elaborando uma obra que louvasse Maria e que tocasse as pessoas, mas que registrasse a sua própria pessoa, sensível e artisticamente dotada (*persona*)[44]”, carregando, assim, o seu modo de pensar, tanto sobre a doutrina cristã, como os seus projetos unificadores. Desse modo, através da apropriação de temas, motivos e dos aspectos formais da cultura popular e folclórica ibérica, o rei e seu *scriptorium* modificam-nos de forma a expressar seus valores culturais, religiosos e ideológicos.

Tais reflexões nos direcionam para o terceiro nível de leitura apontado por Fredric Jameson, o qual corresponde à ideologia da forma, “[...] da História agora concebida em seu mais amplo sentido de sequência de modos de produção e da sucessão e destino das várias formações sociais humanas[45]”. Com isso, voltaremos nossa atenção para o modo como o texto foi estruturado para exteriorizar as questões das quais trata.

---

[42] BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
[43] KLEINE, Marina. Afonso X e a legitimação do poder real nas ‘Cantigas de Santa Maria’. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 09, n. 16, p. 51-69, 2002, p. 52.
[44] CASTRO, Bernardo Monteiro. **As Cantigas de Santa Maria: um estilo gótico na lírica ibérica medieval.** Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006, p. 189.
[45] JAMESON, Fredric. Op. Cit., p. 68.

Conforme mencionado anteriormente, D. Alfonso X foi responsável por impulsionar os conhecimentos de sua época em várias áreas do saber, e em vários gêneros textuais, por meio de seu *scriptorium*, em Toledo. Contudo, devemos questionar as Cantigas de Santa Maria, e mais especificamente a cantiga n.º 209, acerca do formato em que foi escrita. Tal aspecto é importante para entendermos a obra como um todo e as suas funções sociais, pois, de acordo com Jameson, a ideologia de um artefato cultural se apresenta também em sua forma. Segundo o teórico, “[...] o ato estético é em si mesmo ideológico, e a produção da forma estética ou narrativa deve ser vista como um ato ideológico em si próprio, com a função de inventar ‘soluções’ imaginárias ou formais para contradições sociais insolúveis.[46]”

Assim, qual o motivo de Alfonso X ter escolhido o *zéjel* para a escrita das Cantigas de Santa Maria, se nas cantigas profanas[47] ele faz uso de outros tipos de composição ou estruturas estróficas[48]? Para tentar responder a este questionamento, Stephen Parkinson explica que

> Isso não é por acaso: a forma *zéjel* foi adotada como um compromisso entre formas narrativas e líricas, o refrão fornecendo um lembrete constante da moral de cada milagre, e a estrutura giratória de estrofe e refrão (especialmente quando combinados com um *virelai* musical) proporcionando um movimento rítmico.[49]

Com relação à estrutura formal, observamos que grande parte das Cantigas de Santa Maria, aproximadamente 380 cantigas[50], foram construídas utilizando como ponto de partida versificatório para o exercício poético o *zéjel*, que, segundo Ângela Vaz Leão, é

---

[46] *Idem.*, p. 72.

[47] Segundo Pedro Calahorra Martínez, as cantigas profanas afonsinas “[...] tienen una extensión corta de tres estrofas, en algunos casos de cinco, con versos octosílabos o decasílabos, como corresponde a su texto de carácter intimista, personal. Por lo general, las cantigas de Santa María sobrepasan con mucho las cinco estrofas, además de expresarse em versos más largos, predominando los de catorce versos, consecuentes con una lírica narrativa de milagros, eventos e historias.” CALAHORRA MARTÍNEZ, Pedro. Las Cantigas de Loor de Santa María del Rey Alfonso X ‘El Sabio’. In.: PRENSA, Luis; CALAHORRA, Pedro (coords.) **VI Jornadas de Canto Gregoriano. El canto gregoriano y otras monodias medievales. VII Jornadas de Canto Gregoriano. De la monofonía a la polifonia.** Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2003, p. 29.

[48] Juan Paredes realiza na introdução da edição das Cantigas Profanas de D. Alfonso X um estudo aprofundado sobre a métrica das cantigas profanas afonsinas, na qual se diferenciam das *Cantigas de Santa Maria*. ALFONSO X. **Cantigas Profanas**. Edición, introducción y notas de Juan Paredes. Madrid: Editorial Castalia, 2010, p. 35-37.

[49] No original: “This is no coincidence: the zéjel form was adopted as a compromise between narrative and lyrical forms, the refrain providing a constant reminder of the moral of each miracle, and the revolving structure of strophe and refrain (especially when combined with a musical virelai) providing a rhythimic momentum.” PARKINSON, Stephen. False refrains in the Cantigas de Santa Maria. **Portuguese studies**, vol. 3, 1987, p. 21-55, p. 25. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/41104835?seq=1. Acesso em: 28/03/2026.

[50] METTMANN, Walter. Introducción. In.: ALFONSO X, el Sabio. **Cantigas de Santa Maria – Cantigas de 1 a 100**. Madrid: Edtorial Castalia, 1986, p. 13.

> [...] um tipo de composição poética medieval de origem moçárabe, ou hispano-muçulmana, teria sido criado por Mucáddam ben Muáfa, el Cabri, um poeta andaluz, natural de Cabra, região de Córdoba, entre o final do século IX e o início do século X. Compõe-se o zéjel, na sua forma canônica, dos seguintes elementos: a) Um refrão ou estribilho que, na maioria dos casos, é um dístico monorrimo e que, como é típico do refrão, se repete após cada estrofe; b) Um número variável de quadras, cujos três primeiros versos rimam entre si, mudando as rimas de estrofe para estrofe, e cujo quarto verso repete a rima do refrão[51].

O esquema rítmico é determinado pelas condições de canto e coreografia, já que o termo *zéjel* significa “bailado” (no árabe popular), diferenciando-se das *moaxahas* (árabe literário). Era uma forma muito popular no império Al-Andalus e que chegou até aos dias atuais[52]. Ademais, em conjunto com a utilização do galego-português, fica clara a intenção de que tais cantigas fossem executadas e, ainda, para que tivessem o maior alcance possível entre o público das canções trovadorescas do século XIII.

No período medieval, tais poesias/canções costumavam ser recitadas acompanhadas pelo som do alaúde, flautas, tambor, entre outros instrumentos. Em algumas situações, incluía também a dança. Desse modo, a estrutura rimática mais típica na obra, presente em 306 cantigas[53], porém, não a única existente, é – AA – bbba – AA – ccca – AA..., podendo a medida dos versos variar entre os poemas. Nesse sentido, Lênia Márcia Mongelli comenta que a cantiga n.º 209 foi escrita em “[...] versos hendecassilábicos isométricos[54], todos com rima aguda, e a terminação das rimas *a,* em – *az,* são recursos sonoros que imprimem ao texto firmeza de tom, compatível com os verbos *non jarei, nono quix fazer, mandei*[55].

Com base nestas informações, podemos inferir que D. Alfonso X, em meio às guerras de “Reconquista” e imerso em um espírito de construção de um Império, pensou as Cantigas de Santa Maria como um meio de propagação dos ideais marianos (e cristãos) nos antigos redutos mouros, de forma a alterar a vida e a rotina dos homens e mulheres desses lugares, conduzindo-os, de uma forma persuasiva, a uma nova crença, deixando bem claro o que queria transmitir em seu discurso: que somente o cristianismo era detentor da salvação eterna e que as outras manifestações religiosas eram uma impostura ou até mesmo algo demoníaco.

Mas como fazer isso se as pessoas daquele período, em sua grande maioria, eram iletradas? Através da música, do teatro e das artes. Desse modo, utilizando a narrativa

[51] LEÃO, Ângela Vaz. *Op. Cit.*, 2011, p. 27-28.
[52] SLEIMAN, Michel**. A Arte do Zajal: estudo de poética árabe.** Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2007.
[53] METTMANN, Walter. *Op. Cit.*, 1986, p. 40.
[54] Versos hendecassílabos isométricos são versos que possuem exatamente onze sílabas poéticas e que seguem uma estrutura isométrica, ou seja, todos os versos do poema ou da estrofe têm o mesmo número de sílabas. Para mais informações sobre os versos hendecassílabos, ver: SPINA, Segismundo. **Manual de Versificação Românica Medieval.** Cotia: Ateliê Editorial, 2003, p. 63-67.
[55] MONGELLI, Lênia Márcia. *Op. Cit.*, 2009, p. 371.

miraculosa cristã de fácil compreensão pelo público[56], da retórica e de um modelo métrico que pudesse facilmente adequar-se à música (o *zéjel*), as cantigas objetivavam a conversão dos “infiéis”, mas não só destes, ao cristianismo; a proposição de modelos de conduta e a criação de uma propaganda de si (do rei Sábio), visando à legitimação de seu poder nos territórios ibéricos reconquistados. A partir do exposto, Ana Teresa Marques Gonçalves salienta que,

> Indubitavelmente, era mais fácil levar a mensagem cristã por meio de expressões, símbolos, imagens e ideias que já circulavam e que poderiam ser mais facilmente compreendidos por aqueles cuja atenção se buscava captar. A comunicação era um meio poderoso de conversão, principalmente no seio das comunidades orais. [...] Os hinos, feitos para serem frequentemente repetidos, serviriam como gatilhos de memória, para impregnar o cotidiano de princípios cristianizados e para divulgar o ideário cristão, mesmo para os gentios, que ouviriam as preces recitadas em voz alta pelos convertidos, nos quais poderiam estar compartilhando espaços.[57]

Dessa forma, podemos considerar que os poemas apresentados nas Cantigas de Santa Maria constituem um híbrido cultural[58], pois ligam, de um lado, os elementos formais oriundos do mundo árabe, o *zéjel,* e do outro, a língua (galego-português) e os conteúdos procedentes do ideário cristão, na tentativa de criar uma unicidade cristã e régia nos territórios reconquistados.

Assim, não podemos perder de vista que as Cantigas de Santa Maria são um discurso régio, um elemento propagandístico do reinado de D. Alfonso X, vinculado a um projeto monárquico que apresenta um claro viés político, visando à “[...] consolidação da superioridade régia diante dos outros poderes e saberes em movimento nesta Castela do século XIII”[59], como também “[...] forma parte de la política alfonsí de la cristianización de todos sus territorios bajo la bandera de la Virgen.”[60] Assim, carrega o modo de pensar do monarca.

---

[56] Devemos levar em consideração que na Idade Média a quantidade de pessoas letradas era muito pequena e os letrados eram em grande medida religiosos ou nobres. Desse modo, a literatura para o grande público era divulgada de forma oral, ou pelos religiosos nos sermões ou pelos jograis através das canções de gesta. Sobre o assunto ver: ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz: a “literatura” medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

[57] GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV/V).** Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2020, p. 14, 164.

[58] BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos, 2010.

[59] FONTES, Leonardo Augusto Silva. ***Que ffuese ffecho por escripto para ssienpre*: o *scriptorium* régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252-1284)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, 2017, p. 144.

[60] SNOW, Joseph. La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284). **Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes**, ISSN 1579-0576, Nº. 10, 2016-2017, p. 66. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6296596. Acesso em: 29/03/2026.

A partir disso, percebemos a existência de um grande esforço por parte da corte alfonsina em integrar os mouros, tanto na doutrina cristã, como nos projetos unificadores. Segundo Jean-Claude Schmitt, “[...] o cristianismo medieval ‘recupera’ de uma maneira ou de outra todos os ‘marginais’ e investe, de todas as partes, a margem interna da sociedade num prodigioso esforço de legitimação: a tarefa é relativamente fácil no caso dos comerciantes ou dos intelectuais[61]”. Nesse contexto, vislumbramos na construção das Cantigas de Santa Maria um investimento por parte dos intelectuais a serviço do rei Sábio e por ele próprio, em que através da apropriação de temas, motivos e dos aspectos formais da cultura popular e folclórica ibérica, modificam-nos para expressar seus valores culturais, sociais, religiosos e ideológicos. Por fim, tais cantigas permitem-nos perceber, nas palavras de Hilário Franco Júnior, “[...] o exercício medieval de “cativar as almas” que é, para o historiador, uma manifestação sociológica e ideológica que lhe merece toda a atenção por permitir uma melhor apreciação da época.[62]”

4. Considerações finais.

A partir do exposto, nosso objetivo neste trabalho foi realizar a análise da Cantiga de Santa Maria de número 209, a qual é considerada autobiográfica, no sentido de evidenciar tais características, revelando possíveis traços da personalidade e identidade de D. Alfonso X.

Para isso, apresentamos uma contextualização geral da vida e obra do rei Sábio e expusemos o enredo da cantiga n.º 209 para tecer considerações sobre o conceito de autobiografia em Philippe Lejeune. Problematizamos a aplicação estrita dessa teoria ao contexto medieval, destacando que os preceitos clássicos de Lejeune foram formulados a partir da literatura europeia do século XVIII. Contudo, ressaltamos que o próprio autor posteriormente admitiu a forma poética como suporte autobiográfico. Sob essa perspectiva ajustada e considerando a dinâmica do *scriptorium* alfonsino, a cantiga pode ser compreendida não somente como um relato autobiográfico confessional direto, mas como uma representação ou construção autobiográfica para fins de autorepresentação e legitimação política.

Além disso, buscamos, por meio da leitura política pautada na teoria de Fredric Jameson, uma interpretação da cantiga em três níveis de leitura propostos na obra *O inconsciente político,* de maneira a lançar luz sobre as tensões presentes na cantiga.

No primeiro nível de leitura, realizamos a análise do texto poético tratando-o como uma escrita de si de caráter autobiográfico, na qual é narrado, por uma voz individual, um episódio da vida de D. Alfonso X como agente recebedor de uma graça de Santa Maria. No segundo nível, ampliamos nossa leitura apresentando os fatores externos ao poema, como os grandes discursos da História presentes na narrativa. Nesse sentido,

[61] SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **A história nova**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998, p. 287.
[62] FRANCO JÚNIOR, Hilário. Prefácio. In.: SCHMITT, Jean-Claude; TEODORO, Leandro Alves; PRIETO, Pablo Martín. **Cativar as almas: diretrizes para a instrução espiritual (séc. XII-XV).** São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2022, p. 11.

trouxemos a questão da religiosidade cristã em ascensão na Península Ibérica, devido ao movimento da “Reconquista”, à tentativa da centralização monárquica e à cristianização dos árabes/muçulmanos. Por fim, no terceiro nível de leitura, lançamos nossos olhares para a ideologia da forma poética, de modo a tentar compreender como D. Alfonso X articulou em sua obra os temas do universo cristão, como a moral e a fé, na forma poética do *zéjel,* para evangelizar os povos oriundos dos territórios árabes reconquistados pela cristandade, bem como para legitimar o poder régio, utilizando a forma poética e a cultura popular para externalizar seus valores e sua ideologia.

Em consonância com essas reflexões, alinhamo-nos ao posicionamento de Risonete Batista de Souza, que enfatiza:

> O texto afonsino põe em destaque a narração do milagre, da maravilha que tem função prática, objetiva de comprovar o poder da Virgem e, quiçá, o valor de seu poeta. A consciência do autor ganha destaque nas Cantigas de Santa Maria. O trovador está presente em sua obra; fala da obra e de si, a obra é um ato de vontade. Faz propaganda de seu poderio político, da extensão de seu reino; identifica-se como rei e como poeta. A primeira pessoa está presente em um número significativo de cantigas. A consciência de autoria destaca-se na obra. Mas ao lado do autor está o rei, o homem e o cristão. Como esclarece, seu papel é amar, servir e trovar a Virgem. A obra, além de emocionar as pessoas, deveria, também, revelar a sensibilidade do artista, revelar sua excelência artística.[63]

Assim, temos que as Cantigas de Santa Maria compõem um importantíssimo conjunto literário que marca, de maneira monumental, a história e a cultura ibérica na Idade Média, pois, a partir delas, podemos conhecer uma infinidade de temas que circundavam os homens e mulheres medievais e, a partir disso, perceber a realidade vivida e as conjunturas desse período. Por fim, a partir dos elementos estéticos presentes, percebemos a construção autobiográfica formulada no *scriptorium* alfonsino, atribuindo a “consciência de si” à figura de D. Alfonso X, que foi a grande novidade na arte da época, em contraposição à poesia de caráter coletivo até então empreendida.

[63] SOUZA, Risonete Batista de. As *cantigas de Santa Maria*, de Bernardo Monteiro de Castro. **Floema: Caderno de Teoria e História Literária**, [S.l.], n. 5, p. 173-180, out. 2017, p. 179.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Do Brasil a Bayonne: mobilidade, judaísmo e perseguição inquisitorial no processo de Dionísia da Fonseca (Lisboa-Logronho, 1746-1747)

From Brazil to Bayonne: mobility, suspicion and inquisitorial persecution in the case of Dionísia da Fonseca (Lisbon-Logroño, 1746-1747)

Juan María González de la Rosa[1]

Resumo: Este artigo analisa o processo inquisitorial de Dionísia da Fonseca, natural do Brasil e residente em Lisboa, julgada pelo Tribunal do Santo Ofício de Logronho em meados do século XVIII. A partir da edição crítica de um expediente fragmentado e de difícil transmissão material, o estudo reconstrói a trajetória da ré, seus antecedentes inquisitoriais em Lisboa e seu deslocamento pelo eixo atlântico e cantábrico, entre Lisboa, Bilbau e Bayonne. Argumenta-se que o deslocamento geográfico, particularmente o destino de Bayonne, foi interpretado pela justiça inquisitorial como indício de judaísmo e fuga, inserindo a acusada na categoria de relapsa. Em contrapartida, a análise das declarações evidencia uma estratégia defensiva centrada na pobreza, na doença e na busca de sobrevivência, mais do que na adesão consciente à Lei de Moisés. Ao articular mobilidade, vigilância religiosa e construção jurídica da suspeita, o artigo contribui para os estudos sobre cristãos-novos, circulação atlântica e práticas inquisitoriais no mundo ibérico moderno.

Palavras-chave: Inquisição; cristãos-novos; judaísmo.

Abstract: This article analyzes the inquisitorial trial of Dionísia da Fonseca, a native of Brazil and resident in Lisbon, judged by the Tribunal of the Holy Office of Logroño in the mid-eighteenth century. Based on a critical edition of a fragmented and materially complex dossier, the study reconstructs the defendant's trajectory, her previous inquisitorial records in Lisbon, and her movement across the Atlantic and Cantabrian routes between Lisbon, Bilbao and Bayonne. It argues that geographical mobility, particularly the destination of Bayonne, was interpreted by inquisitorial authorities as evidence of Judaism and flight, placing the accused within the category of relapse. In contrast, the analysis of her testimonies reveals a defensive strategy grounded in poverty, illness and survival, rather than in a conscious adherence to the Law of Moses. By connecting mobility, religious surveillance and the juridical construction of suspicion, this article contributes to the study of New Christians, Atlantic circulation and inquisitorial practices in the early modern Iberian world.

Keywords: Inquisition; New Christians; Judaism.

[1] Doctorando en el programa de Historia Medieval y Moderna en la línea de Historia Social Moderna - Universidad de Zaragoza.

1. Introdução.

Na primeira metade do século XVIII, o mundo ibérico encontrava-se atravessado por múltiplas formas de mobilidade que ultrapassavam os quadros políticos e religiosos tradicionais. Comerciantes, marinheiros, conversos, fugitivos e marginalizados circularam entre o Atlântico e um espaço mediterrânico alargado, configurando redes que ligavam territórios tão diversos como o Brasil português, Lisboa, o Cantábrico e as praças francesas. Neste contexto, a vigilância inquisitorial não incidia apenas sobre as crenças, mas também sobre os deslocamentos: viajar, mudar de jurisdição ou instalar-se em determinados enclaves podia tornar-se um indício de heterodoxia. A suspeita não se limitava ao que se acreditava, mas projetava-se sobre o que se fazia e, sobretudo, sobre para onde se ia.

O caso de Dionísia da Fonseca, natural do Brasil e residente em Lisboa, permite explorar com particular clareza esta interseção entre mobilidade, suspeita religiosa e perseguição inquisitorial. Processada pelo Tribunal do Santo Ofício de Logronho em 1746-1747, Dionísia surge na documentação como uma mulher marcada por antecedentes inquisitoriais, deslocamentos forçados e uma trajetória de vida atravessada pela precariedade. A sua viagem de Lisboa para o norte, com escalas em Bilbau, Portugalete e destino final em Baiona, foi interpretada pelas autoridades como um sinal de fuga e, potencialmente, como prova de adesão persistente à Lei de Moisés. Contudo, as suas próprias declarações insistem numa narrativa distinta: a do desamparo, da doença e da procura de condições materiais de vida mais favoráveis.

A historiografia tem abordado amplamente a questão dos cristãos-novos, do judaísmo converso e da ação da Inquisição no mundo ibérico. Estudos clássicos sublinharam a persistência de práticas judaizantes, bem como a função disciplinadora dos tribunais inquisitoriais na configuração da ortodoxia religiosa. Mais recentemente, as abordagens da história global e das mobilidades têm destacado a importância dos circuitos atlânticos e mediterrânicos na circulação de indivíduos, saberes e práticas culturais, incluindo aquelas consideradas dissidentes. Neste sentido, espaços como Baiona têm sido identificados como enclaves ambíguos: lugares de trânsito, de refúgio relativo ou de reconfiguração identitária para indivíduos perseguidos pelas autoridades religiosas.

Contudo, persiste uma lacuna na articulação entre estes dois campos de estudo. Embora se tenha analisado com detalhe tanto a repressão inquisitorial como as redes de circulação de cristãos-novos, são menos frequentes os trabalhos que examinam de que modo a própria mobilidade foi construída como prova judicial e convertida em categoria de suspeita. Por outras palavras, importa aprofundar a forma como o deslocamento geográfico, para além das práticas religiosas concretas, foi interpretado pelos tribunais como indício de heresia ou de reincidência, bem como as estratégias discursivas mobilizadas pelos acusados para resignificar as suas trajetórias.

O presente artigo propõe colmatar essa lacuna a partir da análise do processo inquisitorial de Dionísia da Fonseca. A questão que orienta a investigação é a seguinte: de que modo a mobilidade da acusada foi interpretada pelo Santo Ofício como evidência de judaísmo e como construiu ela própria uma narrativa alternativa para se defender dessa imputação? A partir desta problemática, sustenta-se como hipótese que o deslocamento para Baiona foi ressignificado pelo tribunal como sinal de relapsa, isto é, de persistência na heresia, enquanto a acusada elaborou uma estratégia defensiva assente na vulnerabilidade social e económica, procurando dissociar o seu itinerário de qualquer intenção religiosa heterodoxa.

O objetivo principal é, assim, duplo. Por um lado, reconstruir a trajetória de Dionísia da Fonseca a partir dos seus antecedentes inquisitoriais em Lisboa e do seu posterior deslocamento para o espaço cantábrico. Por outro, analisar o processo judicial como um espaço de negociação discursiva onde se confrontam duas lógicas: a inquisitorial, que transforma a mobilidade em prova, e a da acusada, que a apresenta como uma necessidade vital. Esta abordagem permite iluminar não apenas o funcionamento do Santo Ofício, mas também as formas de agência, limitadas, mas significativas, dos sujeitos submetidos à sua jurisdição.

O estudo baseia-se na análise de um documento inquisitorial conservado de forma fragmentária e com problemas de transmissão material, o que exige uma abordagem crítica à fonte. Procedeu-se à elaboração de uma edição crítica parcial do documento, atendendo às suas dificuldades paleográficas, à irregularidade da sua foliação e às possíveis deturpações textuais. Do ponto de vista metodológico, combina-se a análise documental com uma leitura contextual que integra contributos da história social, da história da mobilidade e da história da cultura jurídica. Paralelamente, presta-se especial atenção ao caráter mediado das declarações, considerando as condições em que foram

produzidas , interrogatório, pressão judicial e linguagem formular, bem como as suas implicações interpretativas.

2. A perseguição de judeus e cristãos-novos na Monarquia Hispânica no século XVIII: estado da questão.

A historiografia sobre a perseguição de judeus, cristãos-novos e criptojudeus na Monarquia Hispânica é hoje um campo vasto, consolidado e internamente plural. Durante muito tempo, os estudos centraram-se sobretudo na dimensão institucional do Santo Ofício, privilegiando a sua génese, o seu enquadramento jurídico e a sua evolução política. Essa linha de investigação foi decisiva para compreender a Inquisição como instrumento de disciplinamento religioso e de ordenação social, mas também tendeu, em certa medida, a apresentar o tribunal como uma estrutura excessivamente homogénea e a categoria dos cristãos-novos como um bloco histórico estável[2]. Mais recentemente, a própria história da historiografia inquisitorial mostrou até que ponto esse quadro inicial se foi complexificando, quer pelo acesso a novos fundos documentais, quer pela reformulação das perguntas colocadas às fontes[3].

Foi precisamente a partir dessa renovação que a figura do cristão-novo deixou de ser lida apenas como resíduo confessional de origem medieval e passou a ser observada como categoria histórica produzida por processos sociais, políticos e jurídicos muito concretos. A este respeito, vários trabalhos insistiram em que a Inquisição não deve ser entendida apenas como resposta a uma heresia previamente dada, mas também como instância que ajudou a definir, consolidar e reproduzir a própria suspeita. A questão já não é somente saber se existiu ou não permanência do judaísmo entre os descendentes de convertidos, mas perceber de que modo se construíram as fronteiras entre desvio,

[2] PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín. "La historiografía de la Inquisición española". Em: ALCALÁ GALVE, Angel (coord.); ESCANDELL BONET, Bartolomé (dir.); PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. 1. Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 3-39; HENNINGSEN, Gustav. "Archivos e historiografía de la Inquisición española". In: *Príncipe de Viana*, Ano 81, Nº 278, 2020, pp. 975-998; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. "La primera historiografía española sobre la Inquisición". Em: PEÑA DÍAZ, Manuel; VASSALLO, Jaqueline (coords.). *La inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*. Editorial Brujas, 2015, pp. 17-30; MORENO, Doris. *La invención de la Inquisición*. Madrid: Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004 y GARCÍA CÁRCEL, Ricardo; MORENO, Doris. *Inquisición: historia crítica*. Madrid: Temas de Hoy, 2000.

[3] MORENO MARTÍNEZ, Doris. "Redes inquisitoriales y experiencias cotidianas. Presentación Dosier". In: *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, Nº 44, 2024, pp. 1-9; ESCUDERO LÓPEZ, José Antonio. *Estudios sobre la inquisición*. Madrid: Marcial Pons, 2005 y BETHENCOURT, Francisco. *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal e Italia, siglos XV-XIX*. Madrid: Akal, 1997.

memória familiar, diferença social e delito religioso.[4] Nesta linha, a categoria de criptojudaísmo foi sendo analisada com maior prudência, afastando-se de leituras demasiado essencialistas e abrindo caminho a interpretações mais atentas à pluralidade de práticas, intensidades de crença e formas de autoidentificação.[5]

Outro eixo importante da investigação incidiu sobre a relação entre judeoconversão, linhagem, parentesco e reprodução social. Em vez de tratar os cristãos-novos apenas como minoria religiosa, muitos estudos passaram a examiná-los como grupos familiares inseridos em redes económicas, estratégias matrimoniais, dinâmicas de ascensão social e conflitos de honra. A família surge, assim, como espaço de transmissão de memórias, de práticas e de solidariedades, mas também como lugar de vulnerabilidade perante o olhar inquisitorial[6]. Esta mudança de escala permitiu compreender melhor por que razão a perseguição não recaía apenas sobre indivíduos isolados, mas frequentemente sobre parentelas inteiras, cujos vínculos eram lidos como indício de cumplicidade e perseverança no erro[7].

---

[4] DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo, 1978; DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Los judeoconversos en la España moderna*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1991; CARRETE PARRONDO, Carlos. *El judaísmo español y la Inquisición*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992; ALPERT, Michael. *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII: la ley en la que quiere vivir y morir*. Barcelona: Ariel, 2001 y CONTRERAS CONTRERAS, Jaime. *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1992.

[5] CONTRERAS CONTRERAS, Jaime; DEDIEU, Jean-Pierre. "Geografía de la Inquisición Española: la formación de los distritos (1470-1820)". In: *Hispania: Revista española de historia*, Vol. 40, Nº 144, 1980, pp. 37-94; HUERGA CRIADO, Pilar. "El problema de la comunidad judeoconversa". Em: ALCALÁ GALVE, Angel (coord.); ESCANDELL BONET, Bartolomé (dir.); PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. 3. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 441-498 y HUERGA CRIADO, Pilar. "La familia judeoconversa". Em: CASEY, James (dir. congr.); HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (dir. congr.). *Familia, parentesco y linaje: Congreso Internacional Historia de la Familia. Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea. Murcia 1994. [4ª Sesión]*, 1997, pp. 141-163.

[6] EGIDO LÓPEZ, Teófanes. "La defensa de los conversos". Em: MARTÍNEZ RUIZ, Enrique; DE PAZZIS PI CORRALES, Magdalena (coords.). *Dogmatismo e intolerancia*, 1997, pp. 191-208; HALICZER, Stephen. "La persecución de los judeoconversos en España y América". Em: LEVAGGI, Abelardo (coord.). *La Inquisición en Hispanoamérica: estudios*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino / Ciudad Argentina, 1997, pp. 43-64; LÓPEZ BELINCHÓN, Bernardo José. "Olivares contra los portugueses: inquisición, conversos y guerra económica". Em: ALCALÁ GALVE, Angel (coord.); ESCANDELL BONET, Bartolomé (dir.); PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. 3. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 499-530 y SCHREIBER, Markus. "Cristianos nuevos de Madrid ante la Inquisición de Cuenca (1650-1670)". Em: ALCALÁ GALVE, Angel (coord.); ESCANDELL BONET, Bartolomé (dir.); PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. 3. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 531-556.

[7] MARTÍNEZ MILLÁN, José. "La persecución inquisitorial contra los criptojudíos en el siglo XVIII: el Tribunal de Llerena (1700-1730)". Em: ALCALÁ GALVE, Angel (coord.); ESCANDELL BONET, Bartolomé (dir.); PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. 3. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 557-656 y TORRES ARCE, Marina. "Los judaizantes

No caso do século XVIII, a historiografia tem sublinhado um dado especialmente relevante: embora o Santo Ofício já não ocupasse o lugar central que tivera em períodos anteriores, a perseguição aos judaizantes não desapareceu. Pelo contrário, em determinados territórios e contextos, continuou a mobilizar recursos judiciais, redes de informação e dispositivos simbólicos de grande alcance. Os estudos sobre Llerena, Logronho e outros tribunais setecentistas mostram que o problema judaizante permaneceu ativo, em particular quando se cruzava com a presença de cristãos-novos portugueses, com a circulação entre diferentes jurisdições e com o receio da reincidência[8]. A categoria de relapso conservava, neste quadro, um peso jurídico e moral decisivo, porque permitia converter o passado penitencial do réu numa agravante processual de primeira ordem[9].

Em paralelo, foi também ganhando força uma abordagem mais sensível à materialidade institucional da Inquisição. O estudo dos familiares, dos comissários, dos conselheiros da Suprema e dos quadros locais do Santo Ofício revelou que a perseguição dependia de uma malha administrativa extensa e de uma forte presença territorial. Isto é particularmente importante para o século XVIII, quando a eficácia do tribunal não pode ser medida apenas pelo número de autos-de-fé ou pela severidade das sentenças, mas também pela capacidade de recolher informações, observar mobilidades, ativar reputações e produzir suspeita[10]. A Inquisição funcionava, neste sentido, menos como

y el Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V". Em: ALCALÁ GALVE, Angel (coord.); ESCANDELL BONET, Bartolomé (dir.); PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. 3. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 657-694.

[8] PULIDO SERRANO, Juan Ignacio. "Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)". In: *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Ano 66, Nº 2, 2006, pp. 345-375; PULIDO SERRANO, Juan Ignacio. "El tiempo de los portugueses. Cristianos nuevos, judaizantes e inquisición (siglos XVI-XVII)". Em: PEÑA DÍAZ, Manuel; VASSALLO, Jaqueline (coords.). *La inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*. Editorial Brujas, 2015, pp. 233-253; NAHON, Gérard. "Cristianos nuevos españoles y portugueses de la Francia del Antiguo Régimen: solidaridades geográficas". In: *Príncipe de Viana*, Ano 58, Nº 212, 1997, pp. 589-606; CERRILLO CRUZ, Gonzalo. "Los familiares de la Inquisición en la época borbónica". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, Nº 4, 1995, pp. 177-204 y CERRILLO CRUZ, Gonzalo. "Alguaciles mayores de la Inquisición: Alguaciles mayores del Tribunal de Sevilla en el siglo XVIII". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, Nº 6, 1997, pp. 163-180.

[9] CERILLO CRUZ, Gonzalo. "Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la inquisición española". In: *Manuscrits: Revista d'història moderna*, Nº 17, 1999, pp. 141-158 y JUANTO JIMÉNEZ, Consuelo. "El comisario del Santo Oficio en las instrucciones inquisitoriales". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, Nº 18, 2014, pp. 95-111.

[10] PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, Carlos. "Tribunales de la Inquisición española en el siglo XVIII: estudio personal e institucional (I)". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, Nº 26, 2022, pp. 35-88; PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, Carlos. "Tribunales de la Inquisición española en el siglo XVIII: estudio personal e institucional (II)". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, Nº 27, 2023, pp. 117-170; GÓMEZ RIVERO, Ricardo. "Consejeros de la Suprema de Felipe V". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, Nº 4, 1995, pp. 133-176.;

realidade abstrata do que como conjunto de agentes, ofícios, jurisdições e circuitos de comunicação que davam forma concreta à vigilância[11].

Por fim, uma das contribuições mais fecundas da historiografia recente reside na articulação entre perseguição inquisitorial e mobilidade. A circulação de cristãos-novos entre Portugal, Castela, o sul de França, o Mediterrâneo e os espaços atlânticos deixou de ser vista como simples pano de fundo e passou a ocupar um lugar central na análise. Viajar, mudar de jurisdição, procurar refúgio em áreas portuárias ou aproximar-se de comunidades sefarditas do exterior podia ser lido pelas autoridades como sinal de heterodoxia ou de fuga. Ao mesmo tempo, para os próprios acusados, esses deslocamentos podiam significar trabalho, proteção, recomeço ou mera sobrevivência[12].

É precisamente neste ponto que o presente artigo se inscreve: no cruzamento entre repressão, mobilidade e construção judicial da suspeita, procurando mostrar que, no século XVIII, a perseguição dos criptojudeus na Monarquia Hispânica não se explica apenas por crenças, mas também por trajetórias, redes e geografias do medo[13].

3. França como espaço de refúgio e suspeita: judeus, mobilidade e fronteira no século XVIII.

Para compreender por que motivo a deslocação de Dionísia da Fonseca para Bayonne pôde ser lida pelo Santo Ofício como indício de judaísmo, importa situar esse

---

BETRÁN MOYA, José Luis. "El procedimiento inquisitorial del Santo Oficio español". Em: PEÑA DÍAZ, Manuel; VASSALLO, Jaqueline (coords.). *La inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*. Editorial Brujas, 2015, pp. 31-46; HERNÁNDEZ, Bernat. "Un centauro de Corona e Iglesia. La dimensión jurisdiccional del Santo Oficio". Em: PEÑA DÍAZ, Manuel; VASSALLO, Jaqueline (coords.). *La inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*. Editorial Brujas, 2015, pp. 47-62; MORENO, Doris. "¿Ángeles o demonios? Los inquisidores, entre historia y opinión". Em: PEÑA DÍAZ, Manuel; VASSALLO, Jaqueline (coords.). *La inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*. Editorial Brujas, 2015, pp. 63-82.

[11] PEÑA DÍAZ, Manuel. "Ceremonias y fiestas inquisitoriales". Em: PEÑA DÍAZ, Manuel; VASSALLO, Jaqueline (coords.). *La inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*. Editorial Brujas, 2015, pp. 83-101. y VASSALLO, Jaqueline. "Mujeres e Inquisición en los confines del Imperio. Córdoba, siglo XVIII". Em: PEÑA DÍAZ, Manuel; VASSALLO, Jaqueline (coords.). *La inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*. Editorial Brujas, 2015, pp. 105-128.

[12] CONTRERAS CONTRERAS, Jaime. "Leyes, delitos, penas y conductas: la 'necesidad' de la herejía". Em: MARTÍNEZ RUIZ, Enrique; DE PAZZIS PI CORRALES, Magdalena (coords.). *Dogmatismo e intolerancia*, 1997, pp. 49-70; MESTRE SANCHIS, Antonio. "La intolerancia doctrinal en el siglo XVIII". Em: MARTÍNEZ RUIZ, Enrique; DE PAZZIS PI CORRALES, Magdalena (coords.). *Dogmatismo e intolerancia*, 1997, pp. 89-106 y DEDIEU, Jean-Pierre. "Inquisición y Derecho, un análisis formal del procedimiento inquisitorial en causa de fe". Em: MARTÍNEZ RUIZ, Enrique; DE PAZZIS PI CORRALES, Magdalena (coords.). *Dogmatismo e intolerancia*, 1997, pp. 107-126.

[13] TORRES ARCE, Marina. *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V: reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2002; CONTRERAS CONTRERAS, Jaime. *Historia de la Inquisición Española (1478-1834): herejías, delitos y representación*. Madrid: Arco/Libros, 1997 y CERRILLO CRUZ, Gonzalo. *Los familiares de la Inquisición española*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2000.

movimento no quadro mais amplo das relações entre a Monarquia Hispânica, os cristãos-novos portugueses e os espaços de acolhimento existentes no sul de França. A historiografia tem mostrado com clareza que a França do Antigo Regime, e muito particularmente a faixa atlântica que incluía Bayonne e Saint-Esprit, ocupou uma posição ambígua no imaginário inquisitorial peninsular: não era um espaço plenamente livre de vigilância, mas tampouco era equiparável aos territórios submetidos ao controlo direto do Santo Ofício[14]. Para muitos cristãos-novos, tratava-se de um território intermédio, simultaneamente próximo e exterior, onde era possível recompor redes familiares, comerciais e religiosas sem a mesma pressão judicial que marcava a vida nos reinos ibéricos[15].

Bayonne adquiriu, neste contexto, um valor particular. A sua importância não decorria apenas da posição geográfica, junto à fronteira e ligada aos circuitos marítimos do Golfo da Biscaia, mas também do enraizamento de comunidades de origem ibérica que, ao longo dos séculos XVII e XVIII, fizeram desse espaço um ponto de fixação, trânsito e mediação[16]. A historiografia tem insistido em que a presença de cristãos-novos portugueses em território francês não deve ser interpretada como fenómeno marginal ou episódico. Pelo contrário, essas comunidades integraram-se em circuitos comerciais de longa distância, mantiveram solidariedades geográficas e familiares e, em certos casos, puderam avançar para formas mais abertas de identificação judaica[17]. É justamente esta possibilidade, a de que o exílio, a travessia ou a mudança de jurisdição pudessem conduzir a uma religiosidade mais visível, que ajuda a explicar a suspeita inquisitorial lançada sobre quem se dirigia a Bayonne[18].

Do ponto de vista dos tribunais peninsulares, a fronteira francesa não era apenas uma linha política: era uma zona de circulação potencialmente perigosa. No caso do

[14] NAHON, Gérard. "Cristianos nuevos españoles y portugueses de la Francia del Antiguo Régimen: solidaridades geográficas". In: *Príncipe de Viana*. Año 58, Nº 212, 1997, pp. 589-606.
[15] NAHON, Gérard. "Cristianos nuevos españoles y portugueses de la Francia del Antiguo Régimen: solidaridades geográficas". In: *Príncipe de Viana*. Año 58, Nº 212, 1997, pp. 589-606 y TORRES ARCE, Marina. "La Inquisición en el ámbito riojano". In: *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno*. Nº 12, 2007, pp. 289-290.
[16] TORRES ARCE, Marina. "La Inquisición en el ámbito riojano". In: *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno*. Nº 12, 2007, pp. 280-300.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

tribunal de Logronho, a própria especificidade do distrito, fortemente marcada pela condição fronteiriça, contribuiu para que a vigilância sobre entradas, saídas, passagens e itinerários fosse particularmente intensa[19]. Marina Torres Arce sublinhou que a atuação inquisitorial naquela área esteve profundamente condicionada por essa função de filtro sobre pessoas, mercadorias e ideias, o que torna especialmente significativo o facto de, já no século XVIII, continuarem a surgir homens e mulheres de origem portuguesa sob suspeita de seguirem para Bayonne[20]. Não se tratava, portanto, de uma suspeita abstrata: o caminho para França, e em particular para Bayonne, estava já inscrito na experiência inquisitorial como percurso plausível de fuga, dissimulação ou reinserção em meios judaizantes[21].

É importante, porém, evitar uma leitura simplista. França não foi, para todos os cristãos-novos, um espaço de liberdade homogénea. A tolerância francesa era desigual, territorialmente diferenciada e juridicamente limitada. Em alguns contextos, os judeus portugueses beneficiaram de margens de atuação económica e social que não encontravam na Península; noutros, permaneceram sob restrições, dependentes de autorizações específicas, de equilíbrios locais ou de fórmulas de reconhecimento incompletas[22]. O caso de Jacobo Rodríguez Pereira, estabelecido em Paris em meados do século XVIII, recorda bem essa realidade: a circulação de judeus em França continuava sujeita a controlos e permissões, o que mostra que o território francês era, ao mesmo tempo, oportunidade e constrangimento[23]. Ainda assim, comparado com o quadro inquisitorial ibérico, oferecia possibilidades concretas de deslocação, instalação e recomposição comunitária que não podiam deixar de inquietar os tribunais peninsulares[24].

---

[19] TORRES ARCE, Marina. "Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII: el caso del Tribunal de Logroño". In: *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII*. Nº 13, 2005, pp. 280-296 y PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio. "Reductos judaizantes en el siglo XVIII: El Tribunal del Santo Oficio de Murcia". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Nº 2, 1992, pp. 49-52.

[20] PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio. "Reductos judaizantes en el siglo XVIII: El Tribunal del Santo Oficio de Murcia". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Nº 2, 1992, pp. 49-70.

[21] BUITRAGO GONZÁLEZ, José Luis. "Serranía críptica: la última gran persecución contra judaizantes en la España del siglo XVIII". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Vol. 17, 2013, pp. 11-44.

[22] *Ibid.*

[23] VILA, Suso. "O porto de Baiona e a comunidade criptoxudía nos séculos XVI e XVII". In: *Revista de Estudos Miñoráns*. Nº 18, 2019, pp. 35-48.

[24] COSTA VIEIRA, Carla da. "Família, perseguição e mobilidade. O caso da família Medina". In: *Erasmo: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*. Nº 1, 2014, pp. 43-57.

A centralidade de Bayonne explica-se também pelas suas ligações ao comércio atlântico. As redes sefarditas e judeoconversas participaram de forma ativa em circuitos mercantis que uniam a Península, o litoral francês, os Países Baixos, o Mediterrâneo e o mundo colonial[25]. A mobilidade não era, neste universo, uma exceção, mas um modo de existência social e económica. Famílias, agentes, correspondentes e mercadores deslocavam-se entre portos e praças, articulando interesses materiais, solidariedades parentais e estratégias de proteção[26]. A perseguição inquisitorial incidia, por isso, não apenas sobre crenças íntimas, mas sobre redes de circulação que tornavam mais difícil o controlo jurisdicional. A passagem para França podia significar negócio, trabalho, parentesco, abrigo ou recomeço; para o Santo Ofício, porém, essas mesmas razões eram facilmente reclassificadas como sinais de desvio ou ocultação[27].

Neste ponto, o caso de Dionísia da Fonseca ganha uma densidade histórica particular. A ida para Bayonne não pode ser lida apenas como episódio individual; ela inscreve-se numa geografia de possibilidades conhecida tanto pelos perseguidos como pelos perseguidores. A documentação inquisitorial tende a converter esse deslocamento em indício de culpa porque Bayonne já surgia, no imaginário judicial e na experiência dos tribunais, como lugar associado a cristãos-novos portugueses, a circuitos de saída e a formas de religiosidade difíceis de controlar à distância[28]. Mas, ao mesmo tempo, é precisamente essa mesma geografia que permite ler o itinerário de Dionísia noutra chave: não apenas como fuga religiosa, mas como procura de sobrevivência num espaço de fronteira onde comércio, mobilidade e refúgio se cruzavam de forma inseparável[29].

4. O processo inquisitorial de Dionísia da Fonseca (1746–1747).

O processo de Dionísia da Fonseca permite observar, com rara nitidez, a articulação entre mobilidade, suspeita religiosa e construção judicial da culpa no interior do Santo Ofício

[25] COSTA VIEIRA, Carla da. "Família, perseguição e mobilidade. O caso da família Medina". In: *Erasmo: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*. Nº 1, 2014, pp. 43-57 y PÉREZ AGUDO, Juan Manuel. "Jacobo Rodríguez Pereira en París (1749-1780). Tercer periodo de su trayectoria personal". In: *Revista de Estudios Extremeños*. Vol. 75, Nº 1, 2019, pp. 487-489.

[26] PÉREZ AGUDO, Juan Manuel. "Jacobo Rodríguez Pereira en París (1749-1780). Tercer periodo de su trayectoria personal". In: *Revista de Estudios Extremeños*. Vol. 75, Nº 1, 2019, pp. 487-532.

[27] CROUZET, Jean. "Los francmasones bayoneses y la Revolución". Em: FERRER BENIMELI, José Antonio (coord.). *Masonería, revolución y reacción*. Vol. 1. Zaragoza: Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, 1990, pp. 39-47.

[28] *Ibid.*

[29] NAHON, Gérard. "Cristianos nuevos españoles y portugueses de la Francia del Antiguo Régimen: solidaridades geográficas". In: *Príncipe de Viana*. Año 58, Nº 212, 1997, pp. 589-606.

setecentista. Lido na sua totalidade, o expediente conservado no Archivo Histórico Nacional[30], mostra que a causa não se organizou apenas em torno de uma eventual prática judaizante presente, mas sobretudo a partir da combinação de três elementos: a memória penal anterior da ré, a sua deslocação para norte com intenção de alcançar Bayonne e a leitura inquisitorial desse itinerário como sinal de reincidência e fuga[31]. A documentação, tal como chegou até nós, é materialmente irregular, descontínua e com peças de natureza diversa, mas o seu conjunto é suficientemente denso para reconstituir o essencial do procedimento judicial e, mais ainda, para perceber a tensão entre o discurso do tribunal e o da própria acusada[32].

O primeiro dado decisivo é que Dionísia não aparece perante o tribunal de Logronho como uma suspeita "nova". O processo abre-se, na realidade, sobre uma memória já formada, a de uma mulher nascida no Brasil, residente em Lisboa, vinda de um universo familiar associado à "nação hebraica" e com antecedentes anteriores perante a Inquisição portuguesa[33]. Nesse sentido, a causa de 1746–1747 não cria a sua identidade judicial; limita-se, antes, a reativá-la, a confirmá-la e a reinscrevê-la num outro espaço jurisdicional[34]. Como sucedia frequentemente nas causas de fé do século XVIII, o passado processual funcionava como uma espécie de capital negativo: longe de permanecer encerrado na sentença antiga, projetava-se sobre o presente e condicionava previamente a interpretação de cada gesto, cada movimento e cada palavra da ré[35].

O expediente de Logronho incorpora, por via de certidões e menções retrospectivas, uma narrativa sumária dos processos que Dionísia sofrera em Lisboa. Segundo essa reconstrução, em julho de 1732 foi declarada formalmente culpada de judaísmo, com base em seis testemunhos, e, após a tramitação da causa, acabou condenada em 23 de julho de 1733 a pena infamante, cárcere e hábito perpétuo[36]. Apesar de que a transmissão desta parte do processo é textual e paleograficamente imperfeita, o

[30] Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Inquisición, 3732, Exp.153
[31] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 2rº-3rº.
[32] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 49rº-54rº.
[33] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 17rº; 41rº-42vº.
[34] TORRES ARCE, Marina. *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V: reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2002.
[35] TORRES ARCE, Marina. "Los judaizantes y el Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V". Em: ALCALÁ GALVE, Ángel; ESCANDELL BONET, Bartolomé; PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dirs.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 657-694.
[36] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. [bloque certificado], referência à causa de 1732-1733.

essencial é claro: o tribunal espanhol tomou como certo que Dionísia havia já sido definida pela justiça inquisitorial portuguesa como judaizante, e que essa primeira condenação fazia parte integrante do seu perfil penal[37].

Mais grave ainda foi o segundo antecedente. A documentação remetida por Lisboa refere que a ré voltou a ser presa em 1737, recaindo nos mesmos delitos, e que a nova causa culminou num processo mais severo, com prova testemunhal, negativa formal, tormento e sentença em 1741[38]. O processo de Logronho menciona expressamente que Dionísia saiu em auto de fé, com vela, coroça e hábito, recebendo pena de cárcere e hábito penitencial perpétuo, além de reclusão e desterro por cinco anos para a Ilha de Fernando, em África[39]. Mais do que o detalhe de cada pena, interessa aqui o valor jurídico e simbólico do conjunto: aos olhos da justiça inquisitorial, Dionísia já não era apenas mulher suspeita de judaísmo, mas alguém que, tendo sido anteriormente penitenciada, podia agora ser lida sob a figura particularmente grave da relapsa[40].

Esta dimensão é central para compreender toda a lógica ulterior da causa. O conceito de relapso não dizia apenas respeito à repetição material de práticas religiosas condenadas; significava também a incapacidade, ou recusa, em se conformar plenamente com a ortodoxia depois da correção penal anterior[41]. Em termos processuais, isso agravava substancialmente a situação da ré, porque o seu passado não operava como circunstância atenuante de arrependimento, mas como reforço da presunção de perseverança no erro[42]. Foi precisamente nessa chave que o tribunal de Logronho leu as notícias vindas de Lisboa: não como episódios fechados num tempo anterior, mas como provas acumulativas de uma identidade herética persistente[43].

No entanto, a própria Dionísia procurou reconfigurar esses antecedentes. Na sua audiência voluntária de 12 de agosto de 1746, reconheceu ter sido presa duas vezes pela

[37] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 2rº [certificação lisboeta].
[38] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 35rº.
[39] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 21rº; 35rº.
[40] PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio. "Reductos judaizantes en el siglo XVIII: El Tribunal del Santo Oficio de Murcia". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Nº 2, 1992, pp. 49-70.
[41] BUITRAGO GONZÁLEZ, José Luis. "Serranía críptica: la última gran persecución contra judaizantes en la España del siglo XVIII". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Vol. 17, 2013, pp. 11-44.
[42] TORRES ARCE, Marina. "Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII: el caso del Tribunal de Logroño". In: *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII*. Nº 13, 2005, pp. 253-296.
[43] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 21rº-23rº.

Inquisição de Lisboa por culpas de judaísmo, mas procurou dar a esses factos um sentido distinto do que lhes atribuía o tribunal[44]. Segundo as suas declarações, a primeira prisão remontava a cerca de nove anos antes; a segunda, embora admitida, teria assentado em "falso testemunho" e numa confissão obtida sob pressão, ou pelo menos em circunstâncias que ela se esforçou por apresentar como iníquas[45]. A ré afirmou ter sido instruída na lei de Moisés pelos pais desde a infância, mas, ao mesmo tempo, introduziu no discurso elementos de retração, correção e ambiguidade que revelam bem a complexidade da sua estratégia defensiva[46].

É precisamente essa oscilação que torna o processo tão rico do ponto de vista histórico. Dionísia não responde com uma negativa simples e linear, nem com uma confissão plena e estável. Em vez disso, move-se num terreno intermédio, reconhecendo certos dados biográficos e negando a interpretação que deles faz o tribunal[47]. A sua fala deixa ver, por um lado, a força das categorias inquisitoriais que moldavam o interrogatório; por outro, a tentativa de recuperar alguma margem de agência num procedimento pensado para reduzir a palavra da acusada a prova contra si própria[48]. Nesse sentido, a causa aproxima-se de outros processos setecentistas em que a verdade judicial não emerge da mera recolha de factos, mas da fricção entre narrativas desiguais: a do poder que pergunta e a do sujeito que tenta sobreviver à pergunta[49].

Se os antecedentes lisboetas forneciam o enquadramento penal, foi a viagem para norte que desencadeou a mobilização concreta do tribunal de Logronho. O ponto de partida da causa situa-se na atuação do comissário de Bilbau, Juan de Laporte, que comunicou ao tribunal, em carta datada de 4 de março de 1746, a chegada de pessoas tidas por suspeitas, em trânsito para Bayonne[50]. Segundo o expediente, o comissário, acompanhado de don Joseph de Ayala, procurou averiguar quem eram esses passageiros, donde vinham e para onde se dirigiam, num gesto que ilustra bem a capilaridade local do

[44] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 42rº.
[45] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 42rº-42vº; 51rº-53rº.
[46] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 42vº.
[47] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 49rº-53rº.
[48] TORRES ARCE, Marina. *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V: reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2002.
[49] PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio. "Reductos judaizantes en el siglo XVIII: El Tribunal del Santo Oficio de Murcia". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Nº 2, 1992, pp. 49-70.
[50] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 2rº-3rº.

Santo Ofício e a atenção prestada à circulação de indivíduos em zonas portuárias e fronteiriças[51].

O primeiro depoimento de relevo foi o do capitão hamburguês Pablo Duti[er/ari], cuja grafia varia na documentação, sinal das dificuldades de fixação onomástica comuns nos processos inquisitoriais[52]. O capitão declarou ter transportado nove passageiros que embarcaram em Lisboa por intermédio do cônsul hamburguês, e afirmou não compreender a língua portuguesa nem saber com precisão a religião dos viajantes[53]. Ainda assim, acrescentou observações que o tribunal julgou relevantes: disse que traziam rosários nas mãos, cruzes ao peito e que comiam toucinho, o que, do seu ponto de vista, o levava a considerá-los cristãos[54]. É um passo particularmente interessante, porque mostra que as marcas exteriores de cristandade podiam ser recolhidas no processo e, apesar disso, não bastavam para dissipar a suspeita quando o contexto geral, origem portuguesa, destino francês, antecedentes de alguns passageiros, empurrava a leitura noutra direção[55].

Foram também examinados o piloto Martín López e o contramestre Daniel Ruiz, os quais confirmaram em substância a deslocação até à barra de Portugalete e a passagem posterior para Bayonne em pequena embarcação[56]. O seu testemunho reforçava, assim, o ponto essencial para o tribunal: o destino efetivo, ou pelo menos pretendido, dos passageiros não era simplesmente Bilbau, mas sim Bayonne[57]. A isso somou-se a declaração de Juan Barandiarán, natural de Bayonne e habitante de Bilbau, que sugeriu que a ida para França podia relacionar-se com o desejo de se juntar a outros e de fugir de Lisboa, embora sem afirmar ter observado diretamente qualquer prática contra a fé durante a travessia[58].

Neste momento do processo, a mobilidade transforma-se claramente em linguagem judicial. O deslocamento deixa de ser um facto neutro e converte-se em sinal interpretável. Ir a Bayonne não é, para o tribunal, uma escolha geográfica qualquer: é

[51] TORRES ARCE, Marina. "De comisarios, confesores y vecinos: la proyección de la Inquisición a finales del Antiguo Régimen". In: *Príncipe de Viana*. Nº 279, 2021, pp. 275-300.
[52] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 3rº-8rº.
[53] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 8rº.
[54] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 8rº; cf. fóls. 10rº-11rº.
[55] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 8rº; cf. fóls. 10rº-11rº.
[56] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 10rº-11rº.
[57] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 10rº-12rº.
[58] . AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 12rº-13rº.

orientar-se para um espaço já marcado, no imaginário inquisitorial, pela presença de cristãos-novos portugueses, por redes comerciais e por possibilidades de refúgio fora do alcance direto do Santo Ofício[59]. É aqui que a teoria discutida nos pontos anteriores ganha toda a sua força explicativa: o tribunal lê o movimento da ré à luz de uma geografia da suspeita, em que certas rotas e certos portos possuem densidade penal própria[60].

Dionísia confirmou ter embarcado em Lisboa com intenção de seguir para Bayonne, mas explicou a decisão em termos económicos e vitais: em Lisboa, disse, "o trato era caro", ao passo que em Bayonne a vida seria mais barata e haveria melhores oportunidades[61]. Não é um detalhe menor. Ao justificar a viagem pelo custo da vida e pela procura de ocasião, a acusada inscreve o seu percurso num registo de necessidade material, não de escolha religiosa[62]. Em vez de negar a mobilidade, resignifica-a. E fá-lo de forma particularmente consistente com a experiência de muitas mulheres e homens deslocados no mundo atlântico moderno, para quem mudar de cidade ou de reino não significava necessariamente abraçar uma identidade confessional, mas tentar escapar à precariedade, à doença ou à vulnerabilidade extrema[63].

Apesar destas explicações, o tribunal decidiu avançar. Em vista das cartas recebidas e dos indícios recolhidos, determinou-se que Dionísia fosse presa em cárcere secreto, com embargo de bens, por auto do Conselho da Inquisição de 1 de julho de 1746[64]. A decisão mostra que o caso fora desde cedo considerado mais do que uma simples averiguação de trânsito suspeito: tratava-se de instruir formalmente uma causa de fé com base em elementos que, conjugados, pareciam apontar para reincidência judaizante[65].

A acusação assentava em três pilares. O primeiro eram os antecedentes de Lisboa, indispensáveis para sustentar a hipótese de relapso[66]. O segundo era a orientação do

[59] NAHON, Gérard. "Cristianos nuevos españoles y portugueses de la Francia del Antiguo Régimen: solidaridades geográficas". In: *Príncipe de Viana*. Año 58, Nº 212, 1997, pp. 589-606.
[60] VILA, Suso. "O porto de Baiona e a comunidade criptoxudía nos séculos XVI e XVII". In: *Revista de Estudos Miñoráns*. Nº 18, 2019, pp. 35-48.
[61] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 17rº.
[62] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 74rº.
[63] COSTA VIEIRA, Carla da. "Família, perseguição e mobilidade. O caso da família Medina". In: *Erasmo: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*. Nº 1, 2014, pp. 43-57.
[64] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 21rº.
[65] TORRES ARCE, Marina. "La Inquisición en el ámbito riojano". In: *Kalakorikos*. Nº 12, 2007, pp. 289-300.
[66] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 21rº-23rº; 35rº; 42rº-42vº.

itinerário para Bayonne, entendida não como mero dado espacial, mas como peça relevante na construção da suspeita[67]. O terceiro era a própria genealogia da ré, que ela mesma declarou em audiência como pertencente à "nação hebraica", acrescentando que os pais haviam sido presos pela Inquisição[68]. A combinação destes fatores permitia ao tribunal compor uma narrativa coerente do ponto de vista judicial: Dionísia vinha de linhagem infamada, fora já duas vezes processada, saíra de Lisboa em circunstâncias opacas e dirigia-se a um território exterior associado a cristãos-novos portugueses[69].

Neste ponto, a linguagem inquisitorial torna-se particularmente reveladora. O processo não necessita de apresentar uma prática judaizante recente e inequívoca para avançar contra a ré; basta-lhe demonstrar que a sua conduta presente se encaixa num padrão de suspeição previamente reconhecível[70]. Essa forma de raciocínio, longe de ser acidental, é típica de um sistema probatório em que a reputação, a memória penal, os vínculos familiares e os itinerários de vida podiam ser articulados como elementos de convicção[71]. O judaísmo não aparece apenas como prática, mas como horizonte interpretativo capaz de absorver e reorganizar factos dispersos[72].

A ideia de que Dionísia seguia para França para se inserir em meios judaizantes surge, assim, como inferência judicial mais do que como demonstração direta. O próprio processo recolhe depoimentos que relativizam a força dessa leitura: o capitão não a viu praticar nada contra a fé; outros passageiros disseram não suspeitar que fosse "má cristã"; e algumas testemunhas sugerem antes um quadro de sociabilidade ocasional de viagem do que uma comunidade religiosa organizada[73]. Ainda assim, o tribunal privilegiou a leitura mais gravosa, porque ela se ajustava melhor à lógica interna da causa[74].

É neste contexto que a defesa de Dionísia se torna historicamente decisiva. Ao longo das audiências, a ré constrói uma narrativa centrada na pobreza, na doença, no

[67] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 2rº-13rº; 74rº.
[68] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 41rº.
[69] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 17rº; 21rº-23rº; 41rº-42vº.
[70] BUITRAGO GONZÁLEZ, José Luis. "Serranía críptica: la última gran persecución contra judaizantes en la España del siglo XVIII". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Vol. 17, 2013, pp. 11-44.
[71] PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio. "Reductos judaizantes en el siglo XVIII: El Tribunal del Santo Oficio de Murcia". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Nº 2, 1992, pp. 49-70.
[72] TORRES ARCE, Marina. "Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII: el caso del Tribunal de Logroño". In: *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII*. Nº 13, 2005, pp. 253-296.
[73] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 8rº-13rº; 22vº.
[74] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 51rº-54rº.

desamparo e na esperança de "viver honradamente" em lugar onde a vida fosse mais suportável[75]. Trata-se de uma formulação que, à primeira vista, pode parecer convencional; mas justamente por isso merece atenção. No quadro judicial inquisitorial, invocar miséria, enfermidade e necessidade não era apenas pedir compaixão: era tentar deslocar o eixo interpretativo do processo, substituindo o paradigma da heresia pelo da sobrevivência[76].

Dionísia afirmou que saíra de Lisboa porque padecera muito, porque não encontrara remédio para a sua situação e porque ouvira dizer que em Bayonne se podia viver com mais comodidade[77]. Acrescentou, noutras passagens, que pretendia mudar de fortuna e procurar forma de vida honrada[78]. Estas declarações são coerentes entre si e, mais importante ainda, coerentes com aquilo que a documentação deixa entrever sobre a sua condição: uma mulher com passado penal pesado, fragilidade social acentuada e reduzidas possibilidades de reinserção em Lisboa[79]. Lidas nessa chave, a travessia marítima e a procura de novo destino surgem menos como plano herético do que como gesto de fuga à asfixia social produzida, em larga medida, pelo próprio dispositivo inquisitorial[80].

Ao mesmo tempo, a defesa nunca consegue libertar-se totalmente da linguagem do tribunal. Quando Dionísia admite ter sido instruída na lei de Moisés pelos pais, ou quando aceita parcialmente a narrativa dos processos anteriores para depois os reinterpretar, percebe-se o grau em que a sua voz está já moldada pelo vocabulário judicial que a enquadra[81]. A ré não fala de fora da Inquisição; fala dentro dela, com os conceitos que ela impõe, ainda que os dobre e lhes dê outro uso[82]. Essa ambivalência é precisamente uma das razões pelas quais o processo deve ser lido não como espelho transparente de uma identidade religiosa, mas como cenário de produção de discursos condicionados[83].

---

[75] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 17rº; 42vº; 51rº-53rº; 74rº.

[76] COSTA VIEIRA, Carla da. "Família, perseguição e mobilidade. O caso da família Medina". In: *Erasmo: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*. Nº 1, 2014, pp. 43-57.

[77] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 17rº; 74rº.

[78] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 42vº.

[79] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 21rº; 42rº-42vº; 51rº-53rº.

[80] NAHON, Gérard. "Cristianos nuevos españoles y portugueses de la Francia del Antiguo Régimen: solidaridades geográficas". In: *Príncipe de Viana*. Año 58, Nº 212, 1997, pp. 589-606.

[81] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 42vº.

[82] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 49rº-53rº.

[83] TORRES ARCE, Marina. *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V: reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2002.

Outra dimensão importante da estratégia defensiva reside na questão moral. Um dos depoentes, Diego López Pereyra, declarou não a ter por má cristã, embora supusesse que pudesse ser "mulher de mal viver"[84]. A formulação é reveladora da maneira como o olhar masculino e judicial podia deslocar a suspeita religiosa para o terreno da reputação sexual, sem com isso absolver a acusada. Pelo contrário: a fragilidade social da mulher só reforçava a sua vulnerabilidade processual[85]. No caso de Dionísia, pobreza, mobilidade e honra aparecem intimamente ligadas. Viajar sozinha, depender de capitães e transportes, partilhar itinerários com desconhecidos e instalar-se provisoriamente em câmaras ou casas alheias eram circunstâncias que podiam ser reinterpretadas como sinais de desordem moral[86].

É também por isso que a expressão "viver honradamente" merece ser tomada a sério. Não se trata apenas de fórmula retórica, mas de uma tentativa de reposicionar a ré num universo de legibilidade social aceitável[87]. Ao dizer que procurava viver com honra, Dionísia não reclama apenas inocência religiosa; reivindica respeitabilidade, necessidade de sustento e direito a uma vida não reduzida ao passado penal[88]. O drama do processo reside, em larga medida, no facto de essa autodefinição colidir frontalmente com a identidade que o tribunal lhe atribui: para o Santo Ofício, ela permanece, antes de mais, uma antiga judaizante em fuga[89].

No termo da causa, a acusação insiste em que a ré nada adiantara em seu favor e continuava a resistir a uma manifestação plena, reafirmando que a ida a Bayonne se devia ao desamparo, sem admitir conhecimento de judeus que ali vivessem livremente segundo a lei de Moisés[90]. Esta insistência final é altamente significativa. Mostra que o tribunal esperava mais do que explicações materiais: esperava uma confissão que confirmasse a sua própria leitura do caso[91]. Como ela não chegou nos termos desejados, a defesa de

[84] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 22vº
[85] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 22vº; 42vº.
[86] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 8rº-13rº; 22rº-22vº.
[87] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 42vº.
[88] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 51rº-53rº.
[89] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 21rº-23rº; 74rº.
[90] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fól. 74rº.
[91] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 49rº-54rº; 74rº-76rº.

Dionísia foi tratada como insuficiente, não necessariamente por contraditória, mas por não coincidir com a verdade judicial que a instrução procurara construir desde o início[92].

Assim, o processo de Dionísia da Fonseca revela, com especial clareza, que no século XVIII a perseguição inquisitorial aos suspeitos de judaísmo não se fazia apenas sobre atos religiosos explícitos. Fazia-se também sobre percursos, memórias penais, geografias suspeitas e condições de vulnerabilidade transformadas em indícios[93]. A ré foi julgada não só pelo que disse ou deixou de dizer, mas pelo lugar de onde vinha, pelo passado que carregava e pelo porto para onde pretendia dirigir-se[94]. Nesse sentido, a causa conservada é mais do que um processo individual: é uma janela privilegiada para o modo como o Santo Ofício converteu mobilidade em prova e necessidade em suspeita[95].

Conclusão.

A análise do processo inquisitorial de Dionísia da Fonseca permite, em primeiro lugar, responder de forma clara à questão que orientou este estudo: de que modo a mobilidade foi interpretada pelo Santo Ofício como evidência de judaísmo e como a própria acusada procurou resignificar o seu percurso. A leitura do expediente demonstra que o deslocamento geográfico, em particular a viagem de Lisboa para Bayonne, não foi entendido como um facto neutro, mas antes como um elemento central na construção judicial da suspeita. Longe de ser um simples dado biográfico, a mobilidade foi integrada numa grelha interpretativa mais ampla, onde se articulavam antecedentes inquisitoriais, genealogia familiar e geografia da suspeição.

Neste sentido, o caso de Dionísia confirma que, no século XVIII, o Santo Ofício operava com uma lógica probatória que ultrapassava a demonstração direta de práticas heréticas. A acusação de judaísmo não se baseou exclusivamente em comportamentos religiosos observáveis no presente, mas antes na combinação de indícios acumulados: a memória penal da ré, a sua origem no universo dos cristãos-novos e, sobretudo, a orientação do seu itinerário para um espaço, Bayonne, já identificado como enclave de circulação e eventual

[92] TORRES ARCE, Marina. "Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII: el caso del Tribunal de Logroño". In: *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII*. Nº 13, 2005, pp. 253-296.

[93] PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio. "Reductos judaizantes en el siglo XVIII: El Tribunal del Santo Oficio de Murcia". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Nº 2, 1992, pp. 49-70; BUITRAGO GONZÁLEZ, José Luis. "Serranía críptica: la última gran persecución contra judaizantes en la España del siglo XVIII". In: *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*. Vol. 17, 2013, pp. 11-44.

[94] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, fóls. 17rº; 21rº-23rº; 41rº-42vº; 74rº.

[95] AHN, INQUISICIÓN, 3732, Exp. 1534, passim.

refúgio de indivíduos de origem portuguesa. Assim, a mobilidade não foi apenas vigiada; foi transformada em prova.

Por outro lado, o processo revela com igual nitidez a existência de uma narrativa alternativa construída pela própria acusada. Dionísia da Fonseca não negou a sua deslocação, mas procurou enquadrá-la em termos de necessidade material, doença e busca de melhores condições de vida. Ao fazê-lo, deslocou o significado da viagem do plano religioso para o plano social, apresentando-se não como agente de dissidência, mas como sujeito vulnerável num contexto de precariedade. Esta estratégia defensiva, embora limitada pelas condições do interrogatório inquisitorial, evidencia formas de agência que, ainda que restritas, permitiam aos réus tentar redefinir o sentido das suas trajetórias.

A principal contribuição deste estudo reside precisamente na articulação entre dois campos historiográficos que, apesar de amplamente desenvolvidos, nem sempre têm sido pensados em conjunto: por um lado, a história da Inquisição e da repressão do criptojudaísmo; por outro, a história das mobilidades e das conectividades no espaço atlântico e mediterrânico. Ao demonstrar que o deslocamento geográfico podia ser reinterpretado como indício de heresia, este trabalho sugere que a mobilidade não deve ser entendida apenas como contexto, mas como categoria analítica central na compreensão dos mecanismos inquisitoriais. Nesse sentido, o caso de Dionísia contribui para uma leitura mais dinâmica da repressão religiosa, evidenciando a forma como os tribunais incorporavam as redes de circulação no seu próprio sistema de vigilância e interpretação.

Ao mesmo tempo, esta investigação apresenta algumas limitações que importa reconhecer. A natureza fragmentária do processo, com lacunas documentais e problemas de transmissão material, condiciona inevitavelmente a reconstituição completa dos acontecimentos e das experiências individuais da ré. Além disso, a análise centra-se num único caso, o que, embora permita uma leitura aprofundada, limita a generalização das conclusões. No entanto, longe de constituírem um obstáculo, estas limitações apontam para novas possibilidades de investigação, nomeadamente a comparação com outros processos semelhantes e o estudo sistemático das rotas consideradas suspeitas pelo Santo Ofício.

Deste modo, futuras investigações poderão aprofundar a relação entre mobilidade, fronteira e repressão religiosa, explorando outros espaços de contacto, como o sul de França, o norte de Itália ou os circuitos atlânticos mais amplos, e analisando de que forma

diferentes tribunais inquisitoriais construíram as suas próprias geografias da suspeita. Igualmente promissor será o estudo das estratégias discursivas dos acusados, particularmente no que respeita à utilização de categorias como pobreza, doença e honra como formas de resistência simbólica no interior do processo judicial.

Em síntese, o caso de Dionísia da Fonseca permite compreender que, na Europa do século XVIII, a mobilidade podia ser simultaneamente uma estratégia de sobrevivência e um fator de incriminação. Entre a necessidade de partir e o risco de ser interpretado como fugitivo, os indivíduos moviam-se num espaço onde as fronteiras eram não apenas geográficas, mas também jurídicas e simbólicas. É nesse cruzamento, entre deslocamento e suspeita, que se inscreve a experiência de Dionísia e, com ela, uma dimensão essencial da história das sociedades conectadas no mundo ibérico moderno.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

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*. Tradução de Felipe Vale da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2023, 696 p.

Resenha de livro.

Murilo Moreira de Souza[1]

A publicação em português de *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática*, coletânea organizada por Nicola Di Cosmo e Michael Maas em 2018, oferece à historiografia brasileira uma oportunidade para repensar simultaneamente temporalidades e espacialidades com que se narram a Antiguidade Tardia e a Idade Média. A questão colocada e sua principal contribuição – para além de acrescentar China, Irã e Ásia Central a uma história ainda governada por ditames mediterrânicos e ocidentais – trata-se de retirar o mundo romano da posição de medida implícita de todas as transformações e situá-lo entre formações imperiais, povos das estepes, redes mercantis, comunidades religiosas e tradições linguísticas que não dependiam de Constantinopla para adquirir olhar histórico. Sua principal limitação, entretanto, decorre da forma pela qual a Eurásia construída pelos organizadores continua seletiva, privilegia conexões terrestres e grandes formações políticas e não abrange, com igual densidade, os circuitos marítimos, a África, o subcontinente indiano e o Sudeste Asiático.

A edição em língua portuguesa possui uma importância ímpar nos estudos antigos e medievais no Brasil. Publicado pela Editora da Unicamp na Coleção Estudos Medievais, o livro reúne 26 capítulos, além da apresentação dos organizadores, de um prefácio escrito para a tradução por Néri de Barros Almeida e de um posfácio de Averil

[1] Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá; Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná; Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná; Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR.

Cameron. A tradução de Felipe Vale da Silva torna acessível uma obra originalmente publicada pela Cambridge University Press em 2018 e, com isso, intervém em um campo no qual o acesso à bibliografia especializada ainda depende fortemente do domínio de línguas estrangeiras. Almeida reconhece o alcance dessa intervenção ao observar que o volume rompe com a representação da Idade Média como experiência restrita a uma pequena parte da Europa e reinsere o mundo romano em redes de densidades e durações variadas (p. 11-13). Essa observação deve gerar um impacto sentido especialmente nas condições de ensino e pesquisa sobre o campo no Brasil.

Di Cosmo e Maas propõem o conceito de "Antiguidade Tardia Eurasiática" para o período aproximado de 250 a 750. Seu espaço de análise estende-se do Mediterrâneo Oriental à China e inclui Roma, o Irã sassânida, as entidades políticas chinesas e as sociedades nômades ou seminômades das estepes. A proposta é provocativa em relação as tradicionais divisões acadêmicas entre História Antiga, História Medieval, Estudos Bizantinos, História da China, Estudos Iranianos e História da Ásia Central colocando em rota de colisão periodizações que não necessariamente coincidem com os espaços analisados. Os séculos que a tradição europeia situa entre a Antiguidade e a Idade Média correspondem na história chinesa ao intervalo entre o fim dos Han e a consolidação dos Sui e Tang, frequentemente estudado por meio de categorias como "Período Médio" ou "China medieval".

O termo "Antiguidade Tardia Euroasiática" entra em cena para observar processos em regiões distintas sendo colocados no mesmo quadro quando as conexões entre eles se tornam palpáveis (p. 47-57). Para os editores, os acontecimentos entre os séculos III e VIII permaneceram separados, mas conectados por meio de experiências como políticas de corte, soberanias, objetos, textos, traduções, circulações de agentes religiosos em escalas locais e inter-regionais, respeitando as descontinuidades da documentação e a diversidade das sociedades analisadas (p. 47-51). No volume, rotas, contatos e intercâmbios são resultados contingentes de condições políticas e sociais específicas o que favorece o entendimento de conexões que podem intensificar-se, mudar de direção ou desaparecer.

A ampliação espacial promovida pela coletânea pode ser mais bem avaliada mediante a distinção proposta por Klaus Hock[2] entre policentrismo e transculturalidade tendo em vista que o reconhecimento de vários centros não elimina, por si mesmo, uma concepção essencializada de cultura. Se Roma, China, Irã e estepe podem continuar aparecendo como unidades previamente constituídas em que bens, pessoas e conhecimentos circulavam, uma abordagem transcultural, entretanto, pode questionar como essas unidades foram transformadas e parcialmente produzidas por suas interações. Sob essa perspectiva, o mérito da coletânea consiste em modificar a escala geográfica da Antiguidade Tardia, enquanto seu limite está em nem sempre converter essa ampliação espacial em uma análise que favoreça o abandono de noções como centro-periferia.

A primeira parte, "Limiares históricos", reúne estudos sobre as relações de Roma com os povos das estepes, os vínculos entre China e Ásia central, a projeção de poder sassânida, os mercadores sogdianos e a circulação de bens. Os capítulos de Nicola Di Cosmo, Matthew Canepa, Rong Xinjiang, Peter Brown e Valerie Hansen mostram que a conectividade eurasiana constituía em fluxos de mercadorias, presentes diplomáticos, imagens régias, ordenamentos jurídicos e políticos e formas de distinção social. A seda, por exemplo, podia atuar como mercadoria, tributo, moeda e signo de autoridade. Ao incluir tais variações, a obra evita tratar os objetos como provas de contato direto em direção a percepção de que um bem encontrado longe de seu lugar de produção poderia atravessar numerosos circuitos locais antes de alcançar seu destino.

A segunda parte, "Movimentos, contatos e trocas", é a seção mais diversificada do volume. Patrick Geary, Michael Kulikowski, Ursula Brosseder e Walter Pohl examinam os problemas envolvidos na associação imediata entre nomes étnicos, vestígios materiais, populações e migrações. Em conjunto, esses estudos expõem o caráter construído das identidades políticas em um mundo conectado. Essa discussão é especialmente relevante para a historiografia medieval, na qual etnônimos transmitidos por autores romanos foram muitas vezes assumidos em designações de povos supostamente homogêneos. Os capítulos seguintes acompanham a circulação de religiões, línguas, saberes astrológicos e objetos de prestígio. O conjunto evidencia que tradução e

[2] HOCK, Klaus. Transkulturelle Perspektiven auf polyzentrische Strukturen. In: HERMANN, Adrian; BURLACIOIU, Ciprian (org.). *Veränderte Landkarten: auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013. p. 295–314.

adaptação eram mecanismos centrais pelos quais comunidades mantinham instituições e ampliavam interações culturais em novos contextos.

A terceira parte, "Impérios, diplomacia e fronteiras", volta-se às políticas de Bizâncio, do Irã sassânida, dos impérios goturcos e das dinastias do Norte da China. Os autores questionam a associação entre vida política complexa e sedentarismo, assim como a tendência de descrever sociedades das estepes apenas a partir das fontes romanas ou chinesas. Os olhares sobre as estepes as fazem integrar a produção de formas imperiais, hierarquias, redes diplomáticas e linguagens de legitimação constituindo uma das realizações mais importantes do volume ao mostrar que a centralidade é derivada das formas de relações e podem mudar conforme o problema, a documentação e a posição dos agentes.

Para a história do *Oriente Cristão*, o capítulo de Scott Fitzgerald Johnson, "Os idiomas da cristandade nas Rotas da Seda e a transmissão da cultura do Mediterrâneo para a Ásia Central", merece atenção particular. Johnson acompanha a presença da Igreja do Oriente ao longo de um percurso que ligava Antioquia, Edessa, Nisibis e Selêucia-Ctesifonte ao leste iraniano, à Sogdiana, a China ocidental e, por fim, à corte Tang. Nesse processo, o siríaco atuou como língua litúrgica, meio de organização eclesiástica e um marcador de literatura e identidade. Sua importância, porém, só se compreende plenamente quando observada em relação com o médio-persa, o sogdiano, o uigur e o chinês. O arquivo de Turfã, com cerca de 1.100 fragmentos cristãos em diferentes línguas, permite reconstruir comunidades nas quais manuscritos, sistemas de escrita, calendários, rubricas litúrgicas e traduções desempenhavam funções sociais distintas (p. 303-314).

Esse capítulo mostra por que os estudos siríacos são indispensáveis a uma história da medievalidade que se pretenda global. O siríaco participou da formação de redes que atravessavam as fronteiras dos impérios romano e sassânida e alcançavam a Ásia Central, a Índia e a China. Textos preservados em siríaco registram contatos intelectuais, práticas monásticas, controvérsias cristológicas, formas jurídicas e relações com comunidades de diferentes línguas. Ao mesmo tempo, traduções para o médio-persa, o sogdiano e o chinês preservaram obras ou tradições cujos originais desapareceram. Entretanto, o conceito de "transmissão da cultura mediterrânica" pode conservar ainda a percepção do centro produtor para as periferias receptoras. A tradução para outras línguas asiáticas não corresponde a uma percepção de transferência, mas a processos de apropriação, seleção, reconfiguração e ressignificação de símbolos e signos em diferentes

contextos. Tais comunidades siríacas interagiram e foram centros de produção intelectual e litúrgica multicultural, capazes de transformar os materiais recebidos e de participar da constituição de novos espaços cristãos funcionando além de um conduite. Além disso, a ênfase na Igreja do Oriente não deve ser confundida com uma representação completa dos cristianismos de língua siríaca. Tradições siríacas anticalcedônicas, comunidades de outras filiações e as conexões com armênios, georgianos, coptas e etíopes exigem um olhar mais cuidadoso e circunscrito para os seus próprios contextos, um debate ainda a ser mais bem explorado.

Essa ressalva importa para a historiografia brasileira. Em currículos de História, Teologia, Filosofia e Ciências da Religião, o cristianismo medieval ainda costuma ser narrado a partir do Ocidente latino, enquanto comunidades anticalcedônicas ou não latinas aparecem apenas em capítulos sobre heresias e cismas. Tal organização pautada em decisões históricas das instituições greco-romanas se tornam viciantes na seleção historiográfica também assumindo a História dos Cristianismos reduzidas a centralidade europeia. A documentação siríaca permite recuperar atores que foram derrotados no plano imperial, mas permaneceram ativos e produtivos. Permite também compreender que conceitos como *ortodoxia*, *heresia*, *centro* e *periferia* eram disputadas pelos próprios agentes.

Nesse sentido, a proposta de Dorothea Weltecke[3] permite avançar da multiplicação dos centros para uma concepção propriamente descentralizada do cristianismo medieval. Em vez de substituir Roma por uma série de novas capitais religiosas, a autora argumenta que, entre aproximadamente 550 e 1350, o cristianismo não possuía um centro capaz de organizar integralmente suas instituições, práticas e representações. Para interpretar essa configuração, Weltecke combina três modelos: as diferentes tradições eclesiásticas, comparadas a um bambuzal formado por múltiplos troncos; os cristianismos locais, constituídos por condições sociais e políticas específicas; e as redes que atravessavam fronteiras linguísticas e confessionais. Aplicados à coletânea, esses modelos mostram que a história do cristianismo eurasiático não pode ser reduzida

[3] WELTECKE, Dorothea. Space, entanglement and decentralization: on how to narrate the transcultural history of Christianity (550 to 1350 CE). In: GLEI, Reinhold F.; JASPERT, Nikolas (org.). *Locating religions: contact, diversity and translocality*. Leiden: Brill, 2017. p. 315–344. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004335066_012.

à difusão de doutrinas a partir de centros imperiais, sendo resultados da interação entre instituições eclesiásticas, configurações locais e redes de mobilidade que não coincidem integralmente com as fronteiras dos impérios (Weltecke, 2017).

A obra, por outro lado, oferece exemplos concretos de colaboração entre especialidades, uso combinado de textos, arqueologia e cultura material e comparação entre diferentes tradições historiográficas. Seu glossário de termos chineses e sua extensa bibliografia também facilitam a entrada de estudantes em áreas pouco presentes nos cursos de graduação e pós-graduação brasileiros. Nesse sentido, ao invés de ver as barreiras linguistas apontadas por Averil Cameron dos temas abordados na coletânea – escritos em diversos idiomas e alfabetos que exigem competências raras e formas efetivas de cooperação (p. 565-571) – o autor desta resenha entende que a obra em língua portuguesa também manifesta o interesse latente do campo para nossa historiografia. Para ampliar o campo é necessário o ensino de línguas, acesso a edições e manuscritos, redes internacionais e, sobretudo, condições para que essas competências não permaneçam restritas a iniciativas individuais.

O livro, entretanto, tem outras limitações. O espaço estudado não corresponde ao globo, e os próprios organizadores excluem a Europa ocidental e setentrional, do oceano Índico, do mar Vermelho e das redes que articulavam o leste africano, grande parte da península arábica, o subcontinente indiano e o Sudeste Asiático e, embora reconheçam a relevância das conexões marítimas, privilegiam as rotas continentais (p. 49). Mesmo a divisão do título entre Roma, China, Irã e "a estepe" corre o risco de estabilizar quatro grandes blocos civilizacionais. Cameron (p. 565-567) chama atenção para essa diferença ao afirmar que a coletânea se aproxima da História Global por meio da conectividade e das "histórias encadeadas", não por oferecer uma cobertura mundial ou uma universal, o que fortalece a obra. "Global" designa aqui um modo investigar como processos locais se tornam relacionados a deslocamentos, traduções e redes mais amplos. Contudo, o interesse por impérios, diplomacia e elites também deixa menos visíveis as experiências de mulheres, trabalhadores, populações rurais e grupos subalternos cuja mobilidade não gerou documentação escrita comparável à das cortes e instituições religiosas.

Há ainda um problema de periodização. A proposta de uma época coerente e independente entre 250 e 750 é intelectualmente produtiva, pois permite cruzar o limite convencional entre Antiguidade e Idade Média e confrontar cronologias regionais. No

encerramento da apresentação, contudo, os editores transformam essa suposição mais decisiva do que o conjunto da obra parece autorizar (p. 65) visto que os capítulos comprovam múltiplas conexões, mas não uma única coerência cronológica. Cameron questiona que se a proposta cria uma Antiguidade Tardia Eurasiática ou indica que o conceito mediterrânico de Antiguidade Tardia está se dissolvendo em uma história conectada mais ampla (p. 564-565). A coletânea não encerra essa discussão.

Do ponto de vista de uma historiografia produzida no Brasil, podemos, a partir dessa obra, abrir outras perguntas, inclusive sobre as relações entre produção acadêmica, desigualdade no acesso a línguas e acervos e colaboração com pesquisadores da Síria, Palestina, Armênia, Geórgia, Irã, Índia e outros espaços relacionados aos objetos estudados. Uma perspectiva situada no Sul Global também depende de escolhas metodológicas capazes de reconhecer assimetrias e construir interlocuções que não passem exclusivamente pelos centros europeus e norte-americanos. A tradução brasileira do volume cria condições para um debate que deve olhar para objetos novos e formar futuras e frutíferas relações sul-sul. Principalmente pelo fato de que a obra torna difícil continuar identificando a Antiguidade e a Idade Média com partes de uma história apenas da Europa Ocidental e que estepes, oásis, impérios e comunidades religiosas participaram de circuitos comuns sem formar um sistema homogêneo.

Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática merece, assim, ocupar lugar central na formação de historiadores brasileiros interessados na Antiguidade Tardia, na medievalidade e na história dos cristianismos. Seu maior resultado é demonstrar que as categorias tradicionais se tornam insuficientes quando línguas, pessoas, objetos e instituições são acompanhados através das fronteiras que a organização universitária separou. A partir do Brasil, o desafio consiste em levar esse deslocamento adiante: fortalecer o estudo das línguas asiáticas, incorporar fontes diversas aos debates historiográficos gerais e produzir uma história conectada que seja ao mesmo tempo global em suas perguntas e consciente do lugar a partir do qual é escrita.