NÚMERO 23, DEZEMBRO/2022

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS



ISSN 2237-6585

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

A ESCRITA DA VULGATA PARA ALÉM DE JERÔNIMO DE ESTRIDÃO: TRADIÇÃO, INOVAÇÃO E DIFUSÃO

THE WRITING OF THE VULGATE BEYOND JEROME OF STRIDON: TRADITION, INNOVATION AND DIFFUSION

ANDRÉIA ROSIN CAPRINO TABORDA [1]
Universidade Federal do Paraná

RESUMO

De maneira geral, quando se fala sobre a Vulgata de Jerônimo, é pensado em um texto coeso, único, elaborado a um só tempo e apenas por este autor. Também se imagina que ela se constitui em uma das principais bases textuais para traduções modernas da Bíblia em diferentes línguas latinas - incluindo o português - como se houvesse ocorrido uma transmissão direta do texto latino dos séculos IV e V ao mundo contemporâneo. O presente artigo tem como objetivo relativizar essa colocação, apontando que a Vulgata se trata, contudo, de iniciativas realizadas ao longo de séculos por diferentes autores, desde antes de Jerônimo, as quais foram reunidas e estruturadas em época muito posterior. Para tanto, utilizaremos bibliografia pertinente à análise.

PALAVRAS-CHAVE: *VULGATA*; JERÔNIMO DE ESTRIDÃO; COMPOSIÇÃO.

ABSTRACT

Generally speaking, when talking about Jerome's Vulgate, it is thought of as a cohesive, unique text, all written at the same time and only by this author. It is also thought to constitute one of the main textual basis for modern Bible translations in different Latin languages - including Portuguese, as if there had been a direct transmission of the Latin text from the fourth and fifth centuries to the contemporary world. This article aims to relativize this assumption, pointing out that the Vulgate is indeed about initiatives carried out over the centuries by different authors, some of which preceded Jerome, and whose works were gathered and structured at a much later time. For such, we will use bibliography pertinent to the analysis.

KEYWORDS: *VULGATE*; JEROME OF STRIDON; COMPOSITION.

[1] Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) da UFPR. E-mail: andreiarosincaprino@gmail.com

INTRODUÇÃO

Jerônimo de Estridão (347 d.C. - 419 d.C.) é conhecido como São Jerônimo pela Igreja Católica, padroeiro de todos os que se dedicam ao estudo da Bíblia. No dia 30 de setembro, data da sua morte, comemora-se por esta instituição o dia da Bíblia. No campo da Teologia, Jerônimo aparece como doutor e um dos pais da Igreja do Ocidente, ao lado de outros grandes nomes como o de Agostinho de Hipona, Ambrósio de Milão e Gregório Magno. Essa fama deve-se sobretudo à ideia propagada de Jerônimo ter produzido a Vulgata, Bíblia escrita em latim nos séculos IV e V, utilizada desde então pela Igreja, e posteriormente traduzida para línguas modernas.

Tal afirmação não está totalmente equivocada, mas é simplista. Sendo assim, intencionamos demonstrar a complexidade que envolve a produção do que ficou conhecido como a Vulgata de Jerônimo, aliada à tradição de escrita e tradução bíblica e a alguns desdobramentos que a versão jeronimiana proporcionou. Para isso, apresentaremos o contexto deste autor e as motivações que o levaram a redigir a Vulgata, apontaremos a tradição de tradução bíblica na qual ela está firmada e analisaremos o alcance e as limitações desta obra.

JERÔNIMO E A SUA TRAJETÓRIA ATÉ A *VULGATA*

Sofrônio Eusébio Jerônimo (em latim, *Sofronius Eusebius Hieronymus*) nasceu aproximadamente no ano de 347 da nossa era em Estridão, na fronteira entre a Panônia e a Dalmácia. Os seus pais eram cristãos e o ensinaram a doutrina apostólica, mas ele converteu-se ao cristianismo apenas anos mais tarde. Os seus progenitores eram financeiramente abastados e puderam, desse modo, enviar o jovem Jerônimo para estudar em Roma (estima-se que em 354), local renomado em que se ensinava, entre tantos conhecimentos, gramática, retórica e filosofia. Foi ali que estudou os clássicos, especialmente os latinos[2] com o renomado gramático Donato. Neste espaço, também, conviveu com figuras importantes, como o amigo e, paradoxalmente, futuro rival, Rufino de Aquileia[3].

[2] O conhecimento que Jerônimo possuía dos clássicos latinos era impressionante. Em diversos trabalhos seus, incluindo as suas *Cartas*, existem muitas citações de diversos autores latinos, como Virgílio, Cícero e Horácio. Tal presença constante dos antigos latinos nos escritos jeronimianos demonstra a convivência entre cristianismo e "paganismo", no sentido de que as ideias e visões de mundo entre ambos não eram totalmente antagônicas e dissociadas. Mesmo que o próprio Jerônimo se recriminasse por seu passado considerado pagão e amor demasiado aos autores antigos, a influência deles perdurou ao longo de toda a sua vida autoral alinhada às perspectivas cristãs.

[3] O embate que se deu entre Jerônimo e Rufino décadas mais tarde foi no tocante à tradução feita por cada um deles do *Perì Archôn* ou *Tratado sobre os Princípios*, de Orígenes, erudito cristão alexandrino que viveu no século III d.C. e influenciou a literatura e teologia cristã posterior, para concórdia e discórdia em relação às suas ideias.

Ao fim da sua primeira estadia em Roma, recebeu de Libério o batismo na religião cristã quando possuía por volta de 19 anos. Em seguida, foi para a Gália, onde conheceu monges e entrou em contato com a vida ascética, que lhe causou grande interesse, tanto que nas últimas décadas da sua vida Jerônimo viveu e atuou como monge em Belém (final da década de 390 até 419). Contudo, vivenciou o estilo ascético já antes desse período; depois de passar pela Gália, encaminhou-se à Aquileia, onde desfrutou da companhia de outras pessoas que seguiam o ascetismo, entre elas estava, mais uma vez, Rufino.

Quando resolve fazer uma peregrinação a Jerusalém por volta de 373, sofre de doença e permanece em Antioquia, onde entrou em contato com o bispo de Laodiceia, Apolinário, ouvindo os seus discursos, e aprendeu o grego. Durante os próximos anos (375-378) viveu no deserto de Cálcis, a leste de Antioquia. Nesse lugar, iniciou o aprendizado da língua hebraica com um monge judeu. Assim estava se formando o tripé linguístico que o capacitaria a realizar as obras de tradução: o grego, o hebraico e o latim, sua língua natal. Entre vários trabalhos linguísticos, Jerônimo traduziu a *Crônica* de Eusébio de Cesareia[4] e muitas homilias de Orígenes, ambas do grego ao latim, além da própria *Vulgata*, na qual trabalhou com as três línguas. Em Antioquia o erudito foi nomeado presbítero por Paulino, contudo parece nunca ter cumprido tal função[5]. Em seguida deslocou-se para Constantinopla (380), importante espacialidade em sua trajetória. Conheceu Gregório Nazianzeno através dos seus sermões e tornou-se amigo de Gregório de Nissa. Foi ali que atuou como tradutor de Orígenes e Eusébio[6].

Mas é em Roma que propriamente inicia a tradução da *Bíblia* (como hoje nomeamos) ao latim, trabalho que continuará até os primeiros anos da década de 400, completando *Antigo* e *Novo*

[4] Eusébio de Cesareia foi um bispo influente e escritor fecundo que viveu no século IV d.C. na parte oriental do mundo romano. Realizou a primeira história eclesiástica e a primeira crônica cristã universal, tendo esta última sido traduzida e continuada por Jerônimo décadas mais tarde.

[5] Na epístola da obra jeronimiana de número 51, capítulo 1, Epifânio, bispo de Salamina, escreve para João, bispo de Jerusalém: "Vi que o mosteiro continha um grande número de irmãos reverendos, e que os reverendos presbíteros, Jerônimo e Vincent, por modéstia e humildade, não estavam dispostos a oferecer os sacrifícios permitidos para o seu posto, e para trabalhar naquela parte do seu chamado que ministra mais do que qualquer outro para a salvação dos cristãos".

[6] O trabalho de Jerônimo como tradutor é extenso e sobrepassa essa fase em Constantinopla. De Orígenes, traduziu 14 homilias sobre Jeremias, 14 sobre Ezequiel – estas em Constantinopla, 2 sobre Cântico dos Cânticos para Dâmaso, 39 sobre Lucas para Paula e Eustóquio - estando já em Belém, em 390, 8 sobre Isaías depois de 392 e 4 livros Sobre os princípios em 398 para combater o ex-amigo Rufino (a tradução se perdeu). De Eusébio de Cesareia traduziu a segunda parte da Crônica, continuando, também, a sua escrita, e o Onomasticon. De Dídimo (318-398), um provável mestre seu, fez a tradução do escrito Sobre o Espírito Santo no ano de 392. Em 404, traduziu as Regras monásticas de Pacômio (fundador do monaquismo cenobita), Teodoro e Orsiésio. Há, ainda, outros trabalhos de tradução. (ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja.* 2 e d . São Paulo: Paulinas, 2010, p. 399).

Testamento[7]. Em 382 Jerônimo é chamado - possivelmente pelo bispo Dâmaso - para participar de um concílio em Roma a respeito da controvérsia meleciana; junto a ele estavam Paulino de Antioquia e Epifânio de Salamina. Além desse importante evento, o bispo o convida para ser o seu secretário, papel que desempenha deste ano até 385, quando Dâmaso falece e a sua posição se torna insustentável em Roma, já que ele não era bem-quisto por seus posicionamentos contundentes. Assim, abandona o local e dirige-se definitivamente às terras orientais, mais especificamente, a Belém, onde, além de viver vida monástica, produz muitos e diferentes escritos: as cartas, a tradução bíblica, obras polêmicas, entre outros. "De fato, esse Padre da Igreja se distinguiu dos demais Pais do Ocidente pela experiência prática monástica que teve no Oriente..."[8].

Retornando aos anos nos quais viveu em Roma (382-385/86), por meio do convívio com o bispo Dâmaso, surge uma profunda amizade entre os dois, da qual atestam as epístolas de Jerônimo 15,16,18 a, 18 b, 19, 20, 21, 35 e 36. Durante esse período, Dâmaso pede para que Jerônimo revise os textos dos *Evangelhos*, iniciativa que se amplia, por vontade própria, para todo o *Novo Testamento* e, posteriormente, quando já se encontrava em Belém, para o *Velho Testamento*.

Durante esse intervalo de vivência romana, Jerônimo interagiu intensamente com um grupo de mulheres da aristocracia de Roma, com as quais realizava uma espécie de discipulado, ensinando-lhes as *Escrituras* e a respeito do bem agir cristão. Destas, destacam-se Marcela, Paula e sua filha Eustóquio. Com elas Jerônimo trocará cartas ao longo dos anos seguintes, além de trabalhar em conjunto com Paula, em Belém, abrindo monastérios. Foi devido às críticas que fez sobre os abusos do clero romano, relatos que constam na carta 22 endereçada a Eustóquio, que o autor foi combatido após a morte de Dâmaso, além de tornar-se alvo de suspeitas por conta da amizade com as mulheres romanas[9].

Com relação ao cristianismo em tal conjuntura histórica, até o ano de 313 suas reuniões e cultos eram proibidos; nessa data os imperadores Constantino e Licínio proclamaram o Edito de Milão, através do qual a liberdade para essas atividades foi concedida aos cristãos, assim como para a construção de templos, além da devolução de bens confiscados dos cristãos por parte do poder

[7] As denominações "Antigo" e "Novo Testamento" são cristãs. O "Velho" se refere ao antigo pacto mosaico pautado na Lei, no qual o povo de Deus o obedeceria e demonstraria a sua fidelidade a Ele através da obediência à lei da aliança. O "Novo" faz alusão a uma nova forma de aliança entre Deus e o seu povo, agora chamado de "igreja", que substitui a antiga; nesse novo testamento, a fidelidade e prova de pertença da igreja a Deus apresenta-se sob o reconhecimento de Jesus Cristo, filho de Deus, como Senhor e Salvador. A Carta de Paulo aos Romanos é o texto bíblico que melhor explica essa substituição da antiga aliança pela nova.

[8] COELHO, Fabiano de Souza. "Jerônimo de Estridão: asceta, exegeta e controverso". In *Revista Alétheia de Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, 2018, 1, p. 15.

[9] ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja.* 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 395.

público. Em 311, contudo, já se iniciava o processo de liberdade cristã, quando o imperador Galério promoveu um edito de tolerância. A oficialização do cristianismo niceno como religião do poder imperial deu-se em 380, quando o governante Teodósio declarou o Edito de Tessalônica. A situação político-religiosa do espaço romano inverteu-se, agora qualquer manifestação considerada pagã é que passou a ser proibida. Ao tempo em que Jerônimo vivia em Roma na função de secretário de Dâmaso e instrutor das mulheres da aristocracia, portanto, o cristianismo estava dotado de prestígio a nível governamental[10].

VERSÕES ANTERIORES À *VULGATA* DE JERÔNIMO

Comentamos sobre o conhecimento linguístico de Jerônimo, o latim, que possuía desde pequeno, e o grego e hebraico[11], que adquiriu quando adulto. A importância do hebraico, do grego e do latim na história da *Bíblia* é enorme. O *Tanakh*, *Antigo Testamento* para os cristãos de tradição protestante, foi escrito em hebraico, com exceção de partes dos livros de Daniel e Esdras e um versículo de Jeremias, fragmentos que foram redigidos em aramaico. No século III e II a.C., foram realizadas traduções do *Tanakh* para a língua grega por judeus estudiosos de Alexandria, trabalho que ficou conhecido posteriormente como a *Septuaginta*[12]. Nesta época havia uma confluência das culturas grega e judaica, e muitos judeus moravam, por exemplo, em Alexandria, local de erudição elevada nos estudos de diversas áreas incluindo o conhecimento das *Escrituras Sagradas*.

A "versão grega dos 70", a *Septuaginta*, foi o escrito sagrado utilizado nos primeiros séculos da era cristã. Os apóstolos utilizaram-na, assim como os eruditos dos séculos imediatamente seguintes, já que o grego era uma das línguas correntes do mundo romano, ao lado do latim. Não obstante, provavelmente para haver um maior alcance dos escritos divinos, a *Septuaginta* influenciou traduções ao latim no século II d.C.; o *Novo Testamento*, elaborado ao longo do século I d.C., também foi versado para o latim na segunda centúria. Existem diversos textos bíblicos traduzidos do grego ao

[10] É bom salientar que não existia apenas uma vertente de cristianismo, mas várias. O oficial adotado por Teodósio foi o de vertente nicena, proveniente do Concílio de Niceia de 325, quando a ideia de total igualdade entre Pai e Filho venceu (apenas na teoria) a ideia de subordinação do Filho ao Pai, defendida pelo arianismo.

[11] Dominik Markl expõe, entre outros fatores, a importância do aprendizado linguístico de Jerônimo - especialmente do hebraico - para o sucesso que obteve em produzir sua tradução latina de partes das *Escrituras*. Segundo o autor, após Orígenes, ele foi um dos poucos estudiosos cristãos que conheceu de maneira aprofundada a língua hebraica. MARKL, Dominik. "O que os biblistas podem aprender de Jerônimo: dezesseis séculos após seu falecimento". Trad. de Anoar Jarbas Provenzi. *Revista Cultura Teológica*. 28, n.97, 2020, p. 11-21.

[12] A *Septuaginta* possui origem lendária que aponta para a produção de traduções empreendidas por 70 ou 72 sábios judeus, sendo que cada um deles teria realizado a sua própria tradução e todas elas seriam idênticas.

latim nestes primeiros séculos; eles formam a *Vetus Latina* ou *Antiga Latina* (também conhecida como *Itala*).

A *Vetus Latina* data por volta do século II d.C, anterior, portanto, à tradução jeronimiana. Ela não se constituía em uma única obra, mas em textos dispersos transmitidos por diferentes manuscritos, que apresentavam muitas vezes, inclusive, distinções textuais. Os seus textos são originários de diferentes localidades e variam entre si quanto à qualidade. Quase todos os textos bíblicos latinos antigos que não fazem parte da *Vulgata* são denominados como *Vetus Latina*[13]. Alexander Fischer afirma a respeito da complexidade da *Vetus Latina*, além de comentar sobre a relação dela com a *Vulgata*:

> No seu todo, a Vetus Latina foi transmitida de forma bastante fragmentária. Isso se deve ao fato de que, já no início da Idade Média, os textos bíblicos latinos antigos foram em grande parte suplantados pela Vulgata. Muitos manuscritos desapareceram ou foram preservados apenas na forma de palimpsestos, ou seja, como folhas de pergaminho que foram raspadas para serem usadas como material de escrita para outros textos […]. Muitas leituras da Latina Antiga ainda foram pelo menos preservadas na margem de manuscritos da Vulgata. Fontes importantes para textos da Latina Antiga são, com certeza, as citações e alusões bíblicas que aparecem em textos de teólogos da Igreja latina. Entre elas, ganham destaque as citações de Cipriano, que foi bispo em Cartago (falecido em 258), na medida em que, em parte, divergem substancialmente das formas textuais que surgiram num período posterior. Isso leva a pressupor que os textos bíblicos da Latina Antiga não apenas representam diferentes traduções, mas também resultam de um contínuo processo de revisão com base em diferentes (!) textos gregos. Estas poucas observações a respeito da transmissão desse texto já mostram que a Vetus Latina é um fenômeno multifacetado, cujo estudo é complexo, requerendo, acima de tudo, a participação de especialistas[14].

Quanto à formalidade da escrita, de acordo com o filólogo Bruno Fregni Basseto, a linguagem utilizada na *Vetus Latina* – o latim vulgar – era associado às classes sociais mais carentes:

> O latim, adotado pelo cristianismo em substituição ao grego no século II, é denominado 'latim cristão', que se caracteriza por aspectos populares, buscando adaptar-se às condições lingüísticas dos novos convertidos, em sua maioria provenientes das classes sociais inferiores. Essa característica é perceptível na Ítala ou Vetus Latina, com seus numerosos plebeísmos[15].

[13] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 141.
[14] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 141-142.
[15] BASSETTO, B. F. *Elementos de filologia românica*. São Paulo: EDUSP, 2005, p. 173 Apud XAVIER, M. N. "O latim da *Vulgata* e de outras traduções bíblicas em língua latina". *Língua, Literatura e Ensino.* 2010, 5, p. 221.

Com a expansão do cristianismo logo nos primeiros séculos da nossa era, fazia-se necessário traduzir as *Escrituras* para as pessoas que não conheciam o grego e o hebraico:

> Quando a comunidade cristã aumentou, foi necessário adequar os textos à língua que a maioria conhecia, o latim vulgar. Surgiram assim várias traduções da Bíblia, em linguagem adaptada aos destinatários, cristãos latinos incultos. As primeiras datam da segunda metade do século II, com muitos vulgarismos, induzidos, até certo ponto, pela "koiné" do original grego. Note-se que não se trata de traduções em latim vulgar, mas que procura aproximar-se da fala corrente. Mais tarde surgiu o latim eclesiástico, de caráter culto, dos chamados Padres da Igreja, que não deve ser confundido com o latim cristão antigo, encontrado nessas traduções bíblicas[16].

Existiam também outras versões dos textos sagrados hebraicos que circulavam no mundo romano dos primeiros séculos e que foram utilizadas por Jerônimo posteriormente na elaboração da *Vulgata*, de acordo com Edson de Faria Francisco:

> Além da interpretação e opinião rabínica, que Jerônimo levou em consideração, as versões gregas de Áquila, de Símaco e de Teodocião, utilizadas por ele, eram traduções da Bíblia Hebraica para o grego e tais obras surgiram dentro do judaísmo do século II e refletiam, igualmente, a opinião rabínica[17].

Podemos mencionar, ainda, a existência de outras traduções das *Escrituras Sagradas* na tardo-antiguidade: a copta (feita a partir do século II d.C.), a etíope (século IV d.C.) e a árabe (século VII-VIII d.C.)[18]. Contudo,

> Depois da descoberta dos rolos do mar Morto, diminuiu em muito o interesse pelas demais traduções, e a importância delas para a crítica textual como que deixou de existir. Em geral, nas edições críticas do texto bíblico, essas traduções ainda têm, quando muito, uma função suplementar, como uma espécie de agência de controle adicional[19].

[16] BASSETTO, B. F. *Elementos de filologia românica*. São Paulo: EDUSP, 2005, p. 125 Apud XAVIER, M. N. "O latim da *Vulgata* e de outras traduções bíblicas em língua latina". *Língua, Literatura e Ensino.* 2010, 5, p. 223, nota 12.
[17] FRANCISCO, E. d. F. "A Vulgata e a Bíblia Hebraica: Diálogo entre Cristianismo e Judaísmo". Comunicação apresentada no *III Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica "Jesus e as Tradições do Antigo Israel" da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB)*, PUC, São Paulo, 2008, s/p.
[18] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 144-146.
[19] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 144.

FORMAÇÃO DA *VULGATA* JERONIMIANA

Em 392 Jerônimo escreve uma obra chamada *De Uiris Ilustribus*, em que ele faz uma rápida biografia de 135 personagens importantes na história do cristianismo, e a última biografia é a dele próprio. Nela, o autor relata principalmente as obras que produziu, e comenta a respeito da sua versão das *Escrituras Sagradas*: "Eu restituí o Novo Testamento à fidelidade do original grego, traduzi o Antigo [Testamento] do hebraico"[20]. No entanto, após a data dessa obra, ele ainda revisará alguns textos do *Antigo Testamento*. A *Vulgata* foi um dos trabalhos mais notáveis que Jerônimo empreendeu, sendo um esforço de décadas. Sobre a importância e composição da *Vulgata* de Jerônimo, Carlo Nardi sublinha:

> A Vulgata é na verdade quase a única forma na qual a Bíblia se espalhou, durante mil anos, em todo o Ocidente (…). Da língua da *Vulgata*, em que o latim rústico dos primeiros séculos cristãos se funde com a latinidade hebraizante de São Jerônimo, são derivadas em grande parte as línguas romance (…). Nenhuma outra obra foi transcrita tão frequentemente e de modo tão luxuoso, e a sua história se confunde com a história da paleografia, e simultaneamente representa um dos mais belos capítulos da arte cristã (tradução nossa)[21].

Esse extrato de Berger comenta sobre o latim rústico que existia em versões das *Escrituras Sagradas* dos primeiros séculos e menciona a "latinidade hebraizante" do mesmo autor cristão, apontando para a formação linguística que compõe a *Vulgata* de Jerônimo: uma espécie de fusão entre as versões latinas rústicas anteriores à sua obra e uma nova versão com base no original hebraico. Na realidade, a composição da *Vulgata* jeronimiana é ainda mais complexa do que essa citação transparece. Yves-Marie Duval afirma que

> na quarta centúria os letrados cristãos estavam chocados com a mediocridade formal do texto latino que encontravam. Entre as várias línguas havia estranheza de vocabulário e diferença de sintaxe, e os erros gramaticais e de estilo pareciam a eles indignos da palavra de Deus, sem contar os próprios erros de cópia[22].

É provável que o erudito de Estridão fosse um desses letrados que o autor francês comenta acima. O texto latino da *Vulgata* de Jerônimo não foi escrito em linguagem vulgar, como costuma-se pensar a respeito da nomenclatura. Na realidade, essa designação foi concedida a partir do século

[20]GEROLAMO. *Gli Uomini Illustri.* A cura di Aldo Ceresa – Gastaldo. Biblioteca Patristica. Firenze: Nardini Editore, 1988, p.232.
[21] BERGER, S. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge*. Paris: Librairie Hachette et Ci, 1893, VII, Apud NARDI, C. "Ancora in compagnia di Girolamo: note sull'ambiente, i criteri e la fortuna della *Vulgata"*. *Vivens Homo*, 4. Città Nuova: Firenze, 1993, p. 141.
[22] DUVAL, Y. M. "Jerônimo e a 'Vulgata'". In: *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 109.

XVI, pois faz referência a um texto que foi amplamente divulgado na Igreja latina a partir do sétimo século[23]. Duval explica:

> Esse nome de Vulgata designa muito mais o êxito e o reconhecimento de uma empreitada por muito tempo contestada por sua novidade do que uma vontade da parte de Jerônimo de estabelecer um texto normativo. Ele próprio designa por *vulgata* a ou as traduções latinas anteriores a ele, que julga inexatas. Antes de se tornar a tradução "corrente", a sua aparecerá como tradução nova e, por isso mesmo, suspeita, inclusive aos olhos de alguém como santo Agostinho, que mal a utilizará[24].

Segundo Alexander Fischer, a maioria dos livros do *Antigo Testamento* que hoje estão na *Vulgata* foi traduzida por Jerônimo[25]. Contudo, não foi por ele que o autor cristão iniciou esse grandioso trabalho quando Dâmaso lhe requereu uma nova versão de textos bíblicos. O início da revisão dos textos deu-se com os *Evangelhos*, em 383, depois, Jerônimo revisou os *Salmos*, que foram examinados e corrigidos "apenas superficialmente", conforme ele mesmo atesta no prefácio aos *Salmos*[26], a partir da *Septuaginta*. Mais tarde, quando estava já na Palestina, ele ocupou-se novamente com os *Salmos*, agora utilizando a *Hexapla*[27] de Orígenes, que estava em Cesareia. "Tudo que Jerônimo fez foi disponibilizar um texto melhorado dos Salmos da Latina Antiga com base na recensão hexaplárica de Orígenes"[28]. O autor prossegue a sua análise, explicando a inserção e preservação de tal texto na *Vulgata*:

> Por mais que essa tradução [dos Salmos] não tenha sido feita diretamente do hebraico, em caráter excepcional ela integra o texto oficial da Vulgata, e isto pela seguinte razão histórica: no contexto da reforma litúrgica carolíngea, Alcuíno[29] (cerca de 730 a 804) decidiu incluir em sua Bíblia completa esse *Psalterium Gallicanum*, e não uma tradução dos Salmos feita do hebraico. Como essa edição da Bíblia feita por Alcuíno se tornou muito influente na Alta Idade Média e finalmente alcançou *status* normativo na Sorbonne através da Bíblia de Paris, essa forma ou versão do Saltério acabou se impondo e foi declarada de uso obrigatório no Concílio de Trento, em 1546. É provável que Jerônimo tenha feito uma recensão de todos os livros do Antigo Testamento, e não apenas dos Salmos, com base no texto hexaplárico da Septuaginta.

[23] ALAND, K.; ALAND, B. *O texto do Novo Testamento – Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 195.
[24] DUVAL, Y. M. "Jerônimo e a 'Vulgata'". In: *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 108.
[25] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 137.
[26] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 137.
[27] A Hexapla é uma obra que contempla traduções do Antigo Testamento em hebraico e grego dispostas em seis colunas paralelas.
[28] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 137.
[29] *Alcuinus*, monge da Nortúmbria nascido em 735 e falecido em 804 em Tours.

> Há evidência de que pelo menos em Cântico dos Cânticos houve tal revisão, bem como em Jó […][30].

Entretanto, por mais que Jerônimo tenha revisto textos do *Antigo Testamento* tendo como fundamento a *Hexapla* de Orígenes, não foi apenas esse o seu trabalho no que concerne ao *Antigo Testamento*. "Em termos da história do texto bíblico e da história da cultura, o grande feito de Jerônimo foi a tradução do *Antigo Testamento* a partir do texto hebraico, realizada no período que vai de 390 a 405 d.C."[31]. Essa tradução

> se orienta pela tradição, na medida em que, sempre que possível, esclarece o significado das frases a partir do texto da Septuaginta, mas que introduz modificações quando o texto hebraico diz algo diferente ou quando se faz necessária uma adequação em termos de um vocabulário mais contemporâneo[32].

Enfatizando os *Salmos*, Duval defende que os que constam na *Vulgata* são a revisão da *Septuaginta*, e não a tradução a partir do hebraico - o "Saltério segundo o hebraico" – este nunca compôs a *Vulgata*. Além disso, os textos gregos que compõem a *Bíblia* da Igreja Católica atualmente[33] não foram revisados por Jerônimo, mas foram incorporados posteriormente à *Vulgata*[34].

Em relação ao *Novo Testamento*, Kurt Aland e Barbara Aland defendem que Jerônimo se limitou a revisar o texto dos *Evangelhos* na *Latina Antiga*, trabalho concluído em 383.

> Não se sabe quando o restante do Novo Testamento foi revisado e quem fez a revisão, mas o texto da Vulgata dessa parte do Novo Testamento (tudo, menos os Evangelhos) só começa a aparecer no início do quinto século, com Pelágio e seus seguidores. Além disso, no caso desses livros (Atos até Apocalipse), o trabalho de revisão foi feito com mais cuidado e de forma mais consistente do que a revisão dos Evangelhos feita por Jerônimo[35].

Ainda a respeito do *Novo Testamento*, Duval esmiúça:

> Esse aspecto estético entra, em parte, no primeiro trabalho de conjunto que Jerônimo, voltando do Oriente, onde encontrou várias versões gregas dos Evangelhos, empreende em Roma entre 382 e 384. A partir de um texto grego que ele considera ser o melhor e que, na época, era muito divulgado no Oriente, Jerônimo corrige a

[30] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 137.
[31] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 137.
[32] FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 138.
[33] Trata-se de escritos que não pertenciam ao Tanakh, os quais foram produzidos posteriormente: Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, Baruque, I Macabeus, II Macabeus, Adições a Daniel e a Ester.
[34] DUVAL, Y. M. "Jerônimo e a 'Vulgata'". In: *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 110-111.
[35] ALAND, K.; ALAND, B. *O texto do Novo Testamento – Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual.* Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 195.

> tradução latina e sua fluidez, sem se obrigar a dar uma tradução totalmente nova. O tempo, mas também a prudência e o desejo de não colidir muito com os hábitos, incitam-no a não alterar profundamente o texto existente. Essa tradução é que foi admitida mais rápido no Ocidente. É também a única que lhe pertence no que se chama a Vulgata do Novo Testamento. A revisão das Epístolas de Paulo data sensivelmente da mesma época; ela talvez tenha sido elaborada no círculo de Jerônimo, mas não é obra sua, ao contrário do que se acreditou por muito tempo[36].

Duval afirma também que Jerônimo não realizou todas as traduções com o mesmo cuidado. Alguns livros, como *Gênesis* e os *Profetas*, parecem ser mais relevantes a ele. Algumas encomendas lhe são feitas – e são efetuadas – em prazos curtíssimos.

> A qualidade do trabalho é portanto desigual e a ordem dos livros está longe de ser respeitada. Todas as suas traduções serão um dia reunidas e acabarão constituindo uma edição singular, mas começaram circulando separadamente, à medida que eram feitas[37].

A menção de Carlo Nardi abaixo junto ao que foi exposto até aqui pode ser interpretada como indicação da tradição e da inovação pertencentes ao trabalho de Jerônimo ao elaborar uma versão sua do *Antigo* e *Novo Testamento*:

> Na obra de Jerônimo, portanto, uma certa liberdade interpretativa se vincula com o seu estilo de revisor bíblico: em relação a *Vetus Latina* ele parece ter permitido apenas as correções indispensáveis à compreensão, para deixar o resto inalterado, acordando o *favor iuris* à personalidade, com a forte sensibilidade jurídica que lhe é própria e humildade filológica na capacidade de ouvir os textos (tradução nossa)[38].

Álvaro Cilleruelo resume magistralmente os apontamentos feitos, conforme o excerto a seguir:

> [...] a Vulgata é também, na realidade, uma combinação heterogênea de livros com diferentes procedências. Neles, o papel desenvolvido por Jerônimo oscila em graus diferentes, desde a sua responsabilidade total como tradutor em alguns livros até a sua ausência de intervenção em outros. Ainda, nos casos em que o texto depende do trabalho de Jerônimo, os procedimentos que ele seguiu e a cronologia do seu trabalho são, de fato, muito diferentes. Realmente [...] na Vulgata há livros traduzidos por Jerônimo a partir do hebraico, há outros que ele retirou da Vetus Latina já traduzidos do grego e que apenas revisou à luz de outros manuscritos gregos, sem traduzi-los novamente. Outros, Jerônimo não só traduziu como também os adaptou e parafraseou, outros ainda tomou da Vetus Latina, já traduzidos do grego, que foram revisados com o mesmo procedimento por uma ou mais pessoas. Existem livros incluídos na Vulgata diretamente da Vetus Latina e, finalmente, alguns apresentam problemas especiais. Essas particularidades muitas vezes são erroneamente

[36] DUVAL, Y. M. "Jerônimo e a 'Vulgata'". In: *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 109-110.
[37] DUVAL, Y. M. "Jerônimo e a 'Vulgata'". In: *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 110-111.
[38] NARDI, C. "Ancora in compagnia di Girolamo: note sull'ambiente, i criteri e la fortuna della *Vulgata"*. *Vivens Homo*, 4. Città Nuova: Firenze, 1993, p. 137.

> ignoradas sob a consideração capciosa da "versão jeronimiana", aplicada de maneira generalizada a todo o conjunto da obra (tradução nossa)[39].

Notamos, pois, a iniciativa árdua de Jerônimo ao empreender uma obra da magnitude do que viria a ser nomeado como a Vulgata. A tarefa, por parte do estridonense, foi realizada ao longo de muitos anos, com base em profundo conhecimento linguístico, cultural e exegético. Por outro lado, ele possuía variadas bases sobre as quais se apoiar para fazer uma nova versão – embora não completa - do Antigo e Novo Testamento: a Septuaginta, as versões de Áquila, Símaco e Teodocião, a Vetus Latina, a Hexapla e talvez outras.

ALGUNS DESDOBRAMENTOS DA *VULGATA* DE JERÔNIMO

Segundo o prefácio à edição de 1969 da *Bíblia Vulgata*, sob o cuidado de Roger Gryson, ela, que normalmente se refere à *Bíblia* latina a qual é usada de forma ampla na igreja do Ocidente desde o sétimo século, não é resultado do trabalho de uma única pessoa nem de apenas um período histórico. A *Vulgata* é uma coleção de traduções que possuem diferenças na sua origem e na sua natureza. No *Antigo Testamento*, a maior parte dos livros foi traduzida do hebraico por Jerônimo; já nos *Salmos*, há um texto da *Vetus Latina* o qual foi corrigido por ele, para que concordasse com o texto grego da *Hexapla* de Orígenes. Além disso, alguns outros textos pertencem a *Vetus Latina* e não foram trabalhados por Jerônimo, como *Sabedoria*, *Eclesiástico*, *Baruque* e *Macabeus*. Quanto ao *Novo Testamento*, todos os livros têm um fundamento na *Vetus Latina*, contudo tal base foi revisada à luz do grego; o revisor dos *Evangelhos* foi Jerônimo, o revisor ou revisores dos outros livros não são conhecidos. "Portanto, a Vulgata é tudo menos uma unidade, e a única justificativa para que seja chamada de 'Vulgata de Jerônimo' (como muitas vezes se faz) é que ela resultou mais do trabalho de Jerônimo do que de qualquer outra pessoa"[40].

O autor do prefácio continua a sua explicação a respeito da heterogeneidade da *Vulgata*, dizendo que o seu texto existe em um número muito alto de manuscritos e que as diferenças entre esses demonstram o que ocorre com o texto autêntico, que foi continuamente adaptado e revisado. A Itália, Espanha, Gália e Irlanda (nomes utilizados pelo autor) tinham as suas próprias recensões, as quais possuíam diversidades entre si. À época de Carlos Magno (768-800 d.C.), Teodolfo de Orleans realizou uma revisão, a qual está mantida em vários manuscritos. No entanto, a maioria dos

[39] CILLERUELO, Álvaro Cancela. Vetus Latina e Vvlgata: síntesis histórica y estado de la cuestión. *Tempvs. Revista de actualización científica sobre el Mundo Clásico en España*, 51. Ediciones Clásicas S.A.: Madrid, 2022, p.9.
[40] GRYSON, R. "Prefácio". *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem.* Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: 2007, p. 51.

manuscritos desse período preserva um texto conectado ao nome de Alcuíno, que teve forte influência sobre a história posterior da *Vulgata*. Um desenvolvimento do texto de Alcuíno funcionou como base para a *Bíblia* de Paris, do século XIII, e tal texto foi utilizado depois, quando apareceu a primeira *Bíblia* impressa. Posteriormente o mesmo texto surgiu com pequenas variações, em todas as edições impressas, incluindo a romana oficial, publicada em Roma pelo papa ClementeVIII, em 1592[41].

A respeito dos livros do *Novo Testamento*, Gryson comenta que dos que não foram traduzidos por Jerônimo, o primeiro indício do texto que entraria na *Vulgata* consta em obras de Pelágio e seus seguidores, no início do século V. Em relação ao texto de *Baruque*, não existem indícios na forma com que ele aparece na *Vulgata* moderna, no período que precede Teodolfo (760-821 d.C.). Já quanto ao texto de *Sabedoria*, *Eclesiástico* e *Macabeus*, como é o seu formato atual, ele remonta à *Bíblia* latina completa mais antiga, o *Codex Amiatinus*[42], copiado pouco depois de 700, no reino da Nortúmbria (atual norte da Inglaterra e sudeste da Escócia).

Sobre os *Salmos*, prossegue Gryson, existe uma dificuldade no que diz respeito à evidência dos manuscritos, que é conflitante. Até o tempo de Alcuíno, as *Bíblias* completas apresentavam o *Saltério* hebraico de Jerônimo como texto, tendo sida mantida esta prática em *Bíblias* espanholas por bastante tempo. Contudo, Alcuíno, como parte de suas reformas litúrgicas, colocou no lugar deste *Saltério* hebraico uma revisão de *Salmos* da *Vetus Latina,* que Jerônimo havia feito com base na *Hexapla*. Esse texto de *Salmos* era muito usado na Gália à época de Alcuíno, sendo por vezes nomeado como *Saltério* galicano. Com a grande influência desse personagem, tal texto se tornou o *Saltério* regular, o texto que consta em praticamente todos os manuscritos posteriores à *Vulgata*[43].

Yves-Marie Duval expõe que, uma vez a *Vulgata* difundindo-se, o texto passa por muita corrupção material na própria transmissão. Com Cassiodoro (por volta de 550) apareceu o primeiro agrupamento dos textos traduzidos por Jerônimo, mas apenas como mais uma *Bíblia*. Ao longo dos

[41] GRYSON, R. "Prefácio". *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem.* Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: 2007, p. 51.

[42]"O Codex Amiatinus era um antigo tesouro do mosteiro de San Salvatore, no monte Amiata, no sul da Toscana, de onde tirou seu nome. Está registrado na lista das relíquias da abadia, datada de 1036, que o descreve como sendo o Antigo e o Novo Testamento 'escritos pela mão do abençoado Gregório'. Essa atribuição a são Gregório, o Grande (c.540-604), não era desarrazoada, uma vez que fora escrito em unciais italianizadas, muito parecidas com as do Livro dos Evangelhos de Santo Agostinho, e nunca se duvidou de que tinha sido feito na Itália. Ele abre com uma dedicatória de página inteira, na qual o livro é presenteado ao mosteiro do Salvador (*Salvator*) por um certo Pedro, abade dos lombardos, "dos mais distantes da Terra". É um eco do texto de Deuteronômio 28,49 […] O livro é o mais antigo manuscrito completo sobrevivente da Vulgata e ainda é a principal referência para o estabelecimento do texto da Bíblia latina." (HAMEL, C. d. *Manuscritos notáveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 72-73).

[43] GRYSON, R. "Prefácio". *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem.* Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: 2007, p. 52.

séculos seguintes foram realizadas tentativas de volta ao texto de Jerônimo. Apenas no século XX houve o trabalho assíduo por parte de monges beneditinos para reunir os muitos manuscritos da *Vulgata* e reconstituir o texto jeronimiano[44].

Por último, vale citar que o trabalho de tradução do estridonense atinge proporções que sobrepassam o seu texto. Matthew Kraus defende que a Vulgata fornece recursos importantes para analisar as técnicas de tradução em geral e interpretações exegéticas em particular[45], provavelmente, entre outros fatores, por combinar as tradições latina, grega e hebraica na sua empreitada tradutória.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comumente, quando falamos na *Vulgata*, pensamos imediatamente em Jerônimo. Este autor tardo-antigo de fato realizou um trabalho grandioso de análise, interpretação e tradução dos textos bíblicos, algo que influenciou obras posteriores, foi amplamente utilizado pela Igreja medieval e serviu de base para traduções gerais e bíblicas modernas. Todavia, tal esforço recebeu amparo de versões precedentes, em diferentes línguas e graus de erudição. Além disso, nos séculos seguintes à produção jeronimiana de uma nova versão dos textos sagrados judaico-cristãos, vários autores complementaram e/ou modificaram esse empreendimento, e todo esse processo é que se tornou conhecido como a *Vulgata*.

Portanto, não houve transmissão direta da obra de Jerônimo para os dias atuais. A *Vulgata* tal qual conhecemos não é resultado do trabalho apenas jeronimiano, mas foi uma iniciativa de séculos, desde antes dele. Iniciativa não combinada, mas espontânea, realizada por diferentes autores em distintas localidades. É necessário mais estudo e divulgação a respeito desse processo; no momento, porém, afirmamos que Jerônimo não é o único produtor da *Vulgata*, conquanto seja o maior destaque.

[44] DUVAL, Y. M. "Jerônimo e a 'Vulgata'". In: *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 111-112.
[45] KRAUS, Matthew A. *Jewish, christian and classical exegetical traditions in Jerome's translation of the book of Exodus*. Leiden/Boston: Brill, 2017, p. 13.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

EÇA DE QUEIROZ (1845-1900) E A ESPANHA: CRÔNICAS, CARTAS E ROMANCES

EÇA DE QUEIROZ (1845-1900) AND SPAIN: CHRONICLES, LETTERS AND NOVELS

DENISE ROCHA

Universidade Federal de Uberlândia

RESUMO

O objetivo do estudo "Eça de Queiroz (1845-1900) e a Espanha: crônicas, cartas e romances", é apresentar, de um lado, aspectos da sua percepção a respeito do "Francesismo" e do "Iberismo"; bem como a sua visão política sobre a questão colonial da Espanha em Melilha (Marrocos Espanhol), nas Ilhas Carolinas (Pacífico Ocidental) e em Manila (Filipinas). Além de sua opinião como Cônsul, em Havana, sobre as crises de Cuba (Antilhas Espanholas): a Guerra de Dez anos (1868-1878), uma luta em prol da independência, e a questão dos imigrantes chineses (chins ou coolies), empregados contratados para as lavouras, oriundos de Macau que tinha jurisdição portuguesa. E, de outro, analisar as obras literárias que têm temas ligados à história cultural e colonial da Espanha e à sua gente: *A Capital* (1875 e 1876); *A Catástrofe* (c. 1879); *A Tragédia da Rua das Flores* (1877 e 1878), *Os Maias* (1888); *O Tesouro* (1894); *O Defunto* (1895) e *A Ilustre Casa de Ramires* (1897). A pesquisa será realizada sob a perspectiva da imagem de Burke.

PALAVRAS-CHAVE: LITERATURA PORTUGUESA; EÇA DE QUEIROZ; ESPANHA; IMAGEM.

ABSTRACT

The aim of the study "Eça de Queiroz (1845-1900) and Spain: chronicles, letters and novels" is to present, on the one hand, aspects of his perception of "Frenchism" and "Iberism"; as well as his political views on the Spanish colonial question in Melilla (Spanish Morocco) , the Caroline Islands (Western Pacific) and Manila (Philippines). In addition to his opinion as Consul in Havana on the crisis in Cuba (Spanish Antilles): the Ten Years' War (1868-1878), a struggle for independence, and the issue of Chinese immigrants (Chinese or coolies), employees hired for the crops, coming from Macau, which had Portuguese jurisdiction. And, on the other hand, to analyse the literary works that have themes linked to the cultural and colonial history of Spain and his people: *The Capital* (1875 and 1876); *The Catastrophe* (c. 1879); *The Tragedy of Rua das Flores* (1877 and 1878), *The Maias* (1888); *The Treasury* (1894); *The Defunct* (1895) and *A Ilustre Casa de Ramires* (1897). The research will be carried out from the perspective of Burke's image.

KEYWORDS: PORTUGUESE LITERATURE; EÇA DE QUEIROZ; SPAIN; IMAGE.

INTRODUÇÃO



Fig. 1– *O nosso Cônsul em Havana* (*Nuestro Consul em la Habana*). Elmano Sancho como Eça de Queiroz. Série de televisão. 2019. Direção de Francisco Manso

José Maria Eça de Queiroz (1845-1900) refletiu sobre o "Francesismo", o fascínio que a França exercia sobre Portugal, bem como a respeito do "Iberismo", o desejo da fusão entre os lusos e os espanhóis, ecoado entre membros da Geração de 70, conhecida como a Geração de Coimbra, que foi um movimento cultural, político e renovador da paisagem literária com a introdução do Realismo. Um dos objetivos do grupo literário, inicialmente constituído por Antero de Quental (1842-1891), Oliveira Martins (1845-1894) e Eça, era indicar os males econômicos, políticos, sociais e morais de Portugal, a fim de se conceber uma nova nacionalidade.

Em relação à Espanha monarquista- colonial e suas ocupações de outros territórios na América Latina, bem como no norte da África e na Ásia, Eça expressou-se em cartas, narrativas e crônicas, que foram publicadas no *Distrito de Évora*, nas *Farpas*, e na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro. A história da Espanha esteve pouco presente na obra jornalística e ficcional do escritor português se for comparada àquelas dedicadas à da Alemanha, à da Inglaterra e à da França.

Eça de Queiroz foi nomeado cônsul de 1ª Classe de Portugal, no dia 16 de março de 1872, por João de Andrade Corvo, Ministro dos Negócios Estrangeiros, para atuar em Havana, capital de Cuba.

Esta ilha, juntamente com Porto Rico e as Ilhas Venezuelanas, situadas no arquipélago das Antilhas Espanholas, eram pertencentes à Espanha (1492 a 1898). Aos 27 anos, ele partiu de Lisboa em 9 de novembro e tomou posse de seu cargo no dia 20 de dezembro de 1872. Somente 15 meses depois, em 20 de março de 1874, Eça foi transferido para o Consulado de Newcastle.

Liliana Coelho em, *O Eça combativo e humanista nunca foi esquecido em Havana*, enfatiza que o cônsul escritor português participou do lançamento do leitorado de Portugal na Universidade de Havana, onde instituiu a Cátedra Portuguesa e fundou no consulado, uma biblioteca que tem o seu nome, além de ter celebrado parcerias com organizações cubanas na área de música e da literatura (COELHO, 2019, p. 1). Em Havana, o escritor escreveu o conto, *Singularidades de uma rapariga loura*, que foi publicado no *Diário de Notícias*, de Lisboa.

Em 2019 foram celebrados os 100 anos das relações diplomáticas entre Portugal e Cuba, e foi exibida a série de televisão, *O nosso Cônsul em Havana*, com direção de Francisco Manso. Ele pesquisou relatórios de Eça enviados a Lisboa, excertos de cartas escritas para Ramalho Ortigão e documentos cedidos pela Fundação Eça de Queiroz. Além de ter recebido o apoio do Instituto Diplomático e do Ministério de Negócios Estrangeiros (MNE).[1]

O objetivo do estudo "Eça de Queiroz (1845-1900) e a Espanha: crônicas, cartas e romances", é apresentar, de um lado, aspectos da sua percepção a respeito do "Francesismo" e do "Iberismo"; bem como sua visão política sobre a questão colonial da Espanha em Melilha (Marrocos Espanhol), nas Ilhas Carolinas (Pacífico Ocidental) e em Manila (Filipinas). Além de sua opinião como Cônsul, em Havana, sobre as crises de Cuba (Antilhas Espanholas): a Guerra de Dez anos (1868-1878), uma luta em prol da independência, e a questão dos imigrantes chineses (chins ou coolies), empregados contratados para as lavouras, oriundos de Macau que tinha jurisdição portuguesa. E, de outro, analisar as obras literárias que têm temas ligados à história cultural e colonial da Espanha, e à sua gente: *A Capital* (1875 e 1876); *A Catástrofe* (c. 1879)*; A Tragédia da Rua das Flores* (1877 e 1878), *Os Maias* (1888); *O Tesouro* (1894); *O Defunto* (1895) e *A Ilustre Casa de Ramires* (1897). A pesquisa será realizada sob a perspectiva da imagem de Burke.

[1] Mário Quartin Graça em*, Eça de Queiroz em Havana*, indicou a importância do legado literário do escritor português em Cuba na contemporaneidade, ao mencionar Ángel Lázaro (1900-1985), que na revista *Carteles* (1919-1960), afirmou: "Eça de Queiroz foi um escritor que influiu muito beneficamente na literatura e no jornalismo cubano da nossa época". (LÁZARO *apud* GRAÇA, 2013, p. 1)

1-HISTÓRIA, IMAGEM E LITERATURA (BURKE)

O registro histórico verbal e visual, que está estruturado em formas de narrativas, reais e ficcionais, é tema da obra *Testemunha ocular*: história e imagem, do autor inglês Peter Burke, o qual enfatiza, que as representações devem ser usadas para compreensão de outras épocas, e que elas não devem ser consideradas somente reflexões de períodos e locais, mas sim extensões dos contextos sociais nos quais foram produzidos. Em relação à sociedade de Portugal sobre a França e à Espanha, segundo Eça de Queiroz, destacam-se os conceitos de "Francesismo" e de "Iberismo", em revelações de encontros e desencontros.

Para Burke, as imagens, como evidência do passado, são "indícios", os quais se comunicam, e que podem ser novas testemunhas na reconstrução de tempos antigos: "[...] as imagens, assim como textos e testemunhos orais, constituem-se numa forma importante de evidência histórica. Elas registram atos de testemunho ocular". (BURKE, 2004, p. 17).

Na imagem do "outro", a questão da alteridade da Espanha e do povo espanhol em obras de Eça de Queiroz, verifica-se que o encontro entre duas culturas, especificamente, as ibéricas, provoca reações variadas: surpresa, fascínio, rejeição e até mesmo o fortalecimento do sentimento de superioridade.

2- PORTUGAL ENTRE O "FRANCESISMO" E O "IBERISMO"

No ensaio biográfico e literário, *O Francesismo*, José Maria Eça de Queiroz, a partir de sua vida em Lisboa e suas experiências infantis na casa da sua avó paterna, onde desenvolveu o gosto pela literatura francesa, explica a tradição portuguesa arraigada e incontestável em absorver as tendências culturais da França. Neste texto escrito, provavelmente, em 1890, o autor afirma: "HÁ JÁ LONGOS ANOS que eu lancei esta fórmula: - *Portugal é um país traduzido do francês em vernáculo*". Ele questiona tal costume de subordinação cultural somente ao estrangeiro francês: "Para além da França nada se conhece - e é como se, literariamente, o resto da Europa fosse uma vasta charneca muda, sob a bruma. Da nossa vizinha Espanha, nada sabemos. Quem conhece ai os nomes de Pereda e de Galdós?". (EÇA DE QUEIROZ, 2000, p. 2116). Eça refere-se aos escritores José Maria Pereda (1833-1903) e a Benito Pérez Galdós (1843-1920).

A representação da Espanha - história, cultura e gente- foi associada no século XIX, em Portugal, ao movimento intelectual denominado de "Iberismo", que evocava a época da anexação portuguesa à União Ibérica, nos anos 1580 a 1640, depois da morte do rei D. Sebastião.

A Geração de 70, à qual Eça de Queiroz pertence, conforme já referenciado, ocupou-se, por meio de reflexões, atitudes e textos, com a possibilidade da cristalização da "questão ibérica". É preciso enfatizar, que Eça não simpatizava, como Antero de Quental com o "Iberismo",[2] que era um desejo/movimento de fusão entre Portugal e a Espanha: o ideal de integração de Portugal num todo peninsular, que no século XIX atravessou a mente de importantes figuras da intelectualidade portuguesa, entre os quais Antero, parece não ter merecido por Eça qualquer credibilidade. (MATOS, 1998, p. 382).[3]

Em *Os Maias*, João da Ega zomba sobre os temores daqueles portugueses que tinham o receio de serem assimilados pela Espanha: "Evidentemente, dizia ele, invasão não significa perda absoluta de independência. Um receio tão estúpido é digno só de uma sociedade tão estúpida como a do Primeiro de Dezembro":[4] (EÇA DE QUEIROZ, 1998, p. 136). Eça prossegue:

> Não havia exemplo de seis milhões de habitantes serem engolidos, de um só trago, por um país que tem apenas quinze milhões de homens. Depois ninguém consentiria em deixar cair nas mãos da Espanha, nação militar e marítima, esta bela linha da costa de Portugal. Sem contar as alianças que teríamos, a troco das colônias – das colônias que só nos servem, como a prata de família aos morgados arruinados, para ir empenhando em casos de crise... Não havia perigo, o que nos aconteceria, dada uma invasão, num momento da guerra europeia, seria levarmos uma sova tremenda, pagarmos uma grossa indenização, perdermos uma ou duas províncias, ver talvez a Galiza estendida até ao Douro. (EÇA DE QUEIROZ, 1998, p. 136)

[2] O Iberismo, que foi o projeto de construção de um Estado Ibérico, iniciou-se no século XVIII com o espanhol José Marchena, autor de *L´Avis aux espagnols*. Trata-se de uma doutrina com elementos progressistas, federais e republicanos. O Iberismo, foi intensificado, no século XIX, pelos movimentos socialistas, liberais, maçônicos e republicanos, que se apoiavam no Risorgimento Italiano e na Unificação Alemã. As organizações secretas liberais espanholas, durante o triênio liberal (1820-1823), tinham o plano para estabelecer cinco republicas federadas na Espanha e duas em Portugal (Lusitânia Ulterior e Lusitânia Citerior). Na época do Sexênio Revolucionário espanhol, o movimento alcança o seu auge com Joan Prim i Prats que foi assassinado em 1870. Com a proclamação da Primeira República Espanhola (1873-1874), o Iberismo recobrou sua importância. (IBERISMO, s.d., p. 1)

[3] Maria da Conceição M. Pereira no artigo, *Iberismo e Nacionalismo em Portugal. Da Regeneração à República. Entre a Utopia e a Distopia*, enfatiza:

> Nem a política de Lisboa, nem a de Madrid entraram ingenuamente neste enlace de conveniência, mas sob o ponto de vista do imaginário português é curioso realçar como a questão espanhola continuava a ser um acutilante instrumento político, um tema fracturante. A imprensa lusa denunciava com insistência os intuitos conquistadores dos espanhóis, reiterava que os dois povos continuariam a odiar-se cordialmente, cada um em sua casa. (PEREIRA, 2010, p. 282)

[4] Paulo. B. Rodrigues Ferreira em, *Iberismo, hispanismo e os seus contrários*: Portugal e Espanha (1908-1931), mencionou:

> O medo do "perigo espanhol" persistiu. Espaço onde se cruzaram anti-iberistas e muitos dos que recusavam a intromissão "excessiva" dos espanhóis nos assuntos portugueses, a Comissão 1º de Dezembro garantia que, por mais campanhas iberistas ou hispanistas que houvesse, por mais portugueses que aderissem a esse tipo de ideais, estaria sempre pronta a defender os interesses da pátria. (FERREIRA, 2016, p. 134)

2.1- Carta ao conde de Arnoso (13 de agosto 1891)

Nos últimos anos do século XIX, Eça ainda não apoiava a inclusão de Portugal em um aglomerado político-territorial que teria a chancela e o monopólio espanhol, na época da revolta republicana do Porto (31 de janeiro de 1891). Ele manifestou, em carta de 13 de agosto do mesmo ano, ao conde de Arnoso, Bernardo Pinheiro Correia de Melo (1855-1911), seu temor pela possibilidade da proclamação da República lusa. Tal mudança radical ocasionaria uma intervenção da Espanha em assuntos internos e, a consequente perda da soberania portuguesa: "Com o triunfo da revolução – eu creio que Portugal acabou. Só o escrever isto faz vir as lágrimas aos olhos – mas para mim é quase certo que a desaparição do Reino de Portugal há-de ser a grande tragédia do fim do século". (EÇA DE QUEIROZ *apud* MATOS, 1998, p. 382).

A situação política colonial da Espanha no norte da África foi também tema de críticas para o escritor, conforme o teor desta missiva ao Conde de Arnoso (1891), e do artigo *O Teatro dos Acontecimentos*, publicado na *Gazeta de Notícias* (1894).

3-Eça, Cônsul em Cuba (1872 a 1874)



Fig. 2- Eça em Havana

Nomeado como Cônsul para Cuba, em 16 de março de 1872, Eça de Queiroz irritou-se com o governo da Espanha, pois teve que esperar em Cádiz até o início de novembro do mesmo ano, para receber os documentos necessários, a fim de ocupar o posto consular, em Havana, onde permaneceu até 1874, com uma interrupção para tratamento de saúde nos E.U.A.

Durante a sua estada em Cuba, Eça fez, de um lado, a defesa dos *coolies,*[5] imigrantes chineses de Macau, colônia portuguesa, que viviam quase escravizados nas plantações cubanas açucareiras. E, de outro, pouco se pronunciou sobre a Guerra dos Dez Anos (1868-1878), em prol da independência de Cuba, ameaçada também pelos interesses da Grã- Bretanha, e dos E.U.A., que disputavam entre si, a posse do território insular. Esse conflito colonial cubano, que se estendeu por mais duas guerras contra o colonizador espanhol: a Guerra Chiquita (1879-1880) e a Guerra de Independência Cubana (1895-1898).

3.1-A EXPLORAÇÃO DOS chineses de MacAU NAS PLANTAÇÕES CUBANAS



Fig. 3- Chins em Cuba

No ano de 1817, um tratado anglo-espanhol tornou ilegal o tráfico de escravos, que somente foi abolido em 1886. A ilha de Cuba, havia se tornado a maior produtora de cana de açúcar da América e precisava de mão de obra substitutiva daquela dos escravizados africanos.

Como Cônsul, Eça de Queiroz era responsável pela situação dos imigrantes chineses, os *coolies [culies]*, em Cuba, pois eles embarcavam em Macau, que era colônia portuguesa, com papéis legais ali expedidos em contrato de oito anos. A situação desses trabalhadores estrangeiros, que eram súditos portugueses, era de tal modo deplorável que o cônsul revoltou-se com o governo espanhol tentou melhorar as condições trabalhistas deles.

Eça escreveu a respeito da "verdadeira miséria dos coolies com a sua vida de trabalhadores nas plantações" e acusa o desrespeito total à preservação dos direitos humanos deles: "O coolie, esse

[5] O conceito *coolie* (*cooly, culi, kuli, quli, koeli*) é usado para designar trabalhadores braçais oriundos da Ásia, especialmente da China (Hong Kong e Macau) e da Índia durante o século XIX e o início do século XX. (COOOLIE, s.d., p. 1).

é uma simples máquina, indefesa e servil, que se procura arrancar, por bem ou por mal, a maior soma de trabalho e de utilidade, enquanto ela pode respirar e mover-se". (EÇA DE QUEIROZ, 2000, v. 3, p. 2075). No ano de 1873, Andrade Corvo, Ministro da Marinha e do Ultramar, proibia a emigração de Macau.

Chineses e Japoneses foi o título de uma crônica publicada na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, entre 1 e 6 de dezembro de 1894, na qual Eça afirma sobre a identidade dos coolies: "Toda a sua sensibilidade é moral, e assim, na Havana, o castigo terrível e verdadeiramente doloroso que se impõe ao chinês é cortar-lhe o rabicho. O rabicho é o símbolo exterior da sua dignidade". (EÇA DE QUEIROZ, 2000, p. 1385).

No Relatório apresentado ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, João de Andrade Corvo, de 9 de novembro de 1874, Eça de Queiroz escreveu com detalhes sobre a importância da emigração moderna. O título *A Emigração como força colonizadora,* foi extraído do último parágrafo do texto:

> Estudadas as feições da emigração livre, a história dos seus movimentos, as suas causas, as suas consequências económicas, as suas relações com o Estado, e a possibilidade da sua organização universal, - discutida a emigração assalariada, nas suas correntes, e nos seus resultados sociais, - eu julgo terminado este trabalho, que é a afirmação, - e direi mesmo, - a apologia, da emigração como força civilizadora. (EÇA DE QUEIROZ, 2000, p. 2084)

3.2-A QUESTÃO COLONIAL ESPANHOLA NA AMÉRICA, NA ÁFRICA E NA ÁSIA



Fig. 4- Ofício de Eça para Andrade Corvo, Ministro dos Negócios Estrangeiros, sobre as insurreições ocorridas em Cuba (15 jan. 1873). Consulado de Portugal em Havana, 1872. AH-IDI. Caixa 677

O Cônsul Eça de Queiroz observou os movimentos de independência de colônias espanholas nas Antilhas, que se intensificaram no durante o século XIX, e no final deste, somente, restaram para a Espanha as colônias de Cuba, Porto Rico, Espanhola e Ilhas Venezuelanas[6] (Caribe), e as ilhas Filipinas (Ásia).

Em sua estadia, nos anos 1872 a 1874, em Havana, Eça vivenciou momentos da Guerra de Dez anos (1868-1878) contra o domínio espanhol, que se intensificou entre os Estados Unidos da América e a Espanha até a independência de Cuba e de Porto Rico, no ano de 1898.

No artigo**,** *As relações EUA-América Latina: Cuba e a guerra com a Espanha*, Antonio Bianchet Jr. e Sidnei J. Munhoz enfatizam que **e**sse último conflito evoluiu para a Guerra Hispano-Americana, iniciada com a destruição do navio militar USS Maine, em Havana, ainda colônia espanhola. Os Estados Unidos da América acusaram a Espanha de sabotagem, e exigiram que ela concedesse a independência de Cuba. A recusa intensificou os conflitos, que cessaram após a rendição espanhola, e a tomada de posse da ilha pelos E.U.A. até 1902. (BIANCHET JR.; MUNHOZ, 2011, p. 410-413).

A Nicarágua se tornou independente no ano de 1821, e teve sua primeira constituição, em 1826, sendo integrada às Províncias Unidas da América Central (Guatemala, Honduras, El Salvador e Costa Rica). No entanto, os liberais da cidade de Léon, e os conservadores, de Granada, rivalizavam-se pelo poder, e por isso, o norte-americano William Walker foi nomeado presidente do país (1856 e 1857). Manágua foi escolhida para ser capital, em 1857 (HISTORIA DE NICARÁGUA, s.d, p.1), mas os conflitos não terminaram; alguns insurgentes imigraram para Cuba, levaram ideias republicanas e foram perseguidos. [O acossamento dos insurgentes de Manágua preocupa Vitor, o protagonista republicano do romance *A Tragédia da Rua das Flores*].

Tal estado de ocupação neocolonial terminou com o Tratado de Paris (1902), segundo o qual a Espanha renunciou à sua soberania sobre Cuba, Porto Rico e Filipinas[7]. (GUERRA, s.d., p. 1). [No romance *A Tragédia da Rua das Flores* é mencionada, de forma sutil, a questão da imigração espanhola para as Filipinas].

[6] Essas colônias tornaram-se independentes no século XIX: Ilhas Venezuelanas (Venezuela, 1811, reconhecida em 1845); Ilha de Espanhola, parte oriental, denominada de República Dominicana (1865); Cuba (1898); e Porto Rico (1898, hoje Estado Livre Associado dos Estados Unidos da América). (ANTILHAS ESPANHOLAS, s.d., p. 1)

[7] No ano de 1570, o tenente Martín de Goiti, depois de combates contra o rajá muçulmano, Suleiman II, conquistou Cavite e começou a construção de um forte. Manila foi fundada por Miguel López de Goiti, em 24 de junho de 1571, localizada foi evangelizada pelos agostinhos, franciscanos, dominicanos e jesuítas, que no ano de 1601, fundaram um seminário para nobres. (MANILA, s.d., p. 1)

No contexto da guerra imperialista dos Estados Unidos da América, contra a Espanha colonialista, em suas possessões nas Antilhas, no continente americano, e nas Filipinas asiáticas, Eça escreveu ao seu filho José Maria, em 2 de maio de 1898. O escritor, perante a eminente derrota da dinastia dos Filipes, expressou desejo de sucesso para os espanhóis:

> Est-ce vous parlez beaucoup des Espagnols? J´espere que vous tous, vous êtes pour ces chers Espagnols. Aujourd´hui tout Le monde ici est bien chagrin à cause de la nouvelle bataille sur mer, dans les Philippines [...]. mais comme les Espagnols sont de si brave marins, et si villants, nous esperons qu´ils prendront as revanche. (EÇA DE QUEIROZ, 1992, p. 84 e 85).

4- A CRÔNICA A ESPANHA- O HEROÍSMO ESPANHOL- A QUESTÃO DAS CAROLINAS- OS ACONTECIMENTOS DE MARROCOS[8] (1894)

No referido ensaio político, publicado na *Gazeta de Notícias* (Rio de Janeiro), na edição de 4 e 5 de janeiro de 1894, com o título de *O teatro dos acontecimentos* (A Espanha), Eça escreveu a propósito de movimentos de independência no norte da África, em domínio espanhol, bem como sobre a Alemanha que tomou posse das Ilhas Carolinas.

No início do texto, escrito no final de 1893, o autor destaca, de forma irônica, a estranha coragem e o exaltado patriotismo dos espanhóis:

> A Espanha é hoje, na Europa, a última nação heroica; - pelo menos é a última onde os homens, publicamente, e nas coisas públicas, se comportam com aquela arrogância, e bravura estridente, e magnífica imprudência, e soberba indiferença pela vida, e desdém idealista de todos os interesses, e prontidão no sacrifício, que constituem, ou nos parecem constituir, o tipo heroico (porque nem os dicionários nem as psicologias estão bem de acordo sobre o que é um herói). [...]
>
> Onde o espanhol se mostra único, é no desprendimento com que sacrifica todos os interesses, desde que se trate da honra da Espanha. Aí invariavelmente reaparece o sublime D. Quixote. [...]
>
> Para o espanhol a Pátria é o bocado de terra que os seus olhos abrangem, e que ele ama como se ama uma mulher, com um amor ciumento e carnal. Esse amor cria nele naturalmente a ilusão: - e o Manchego e o Navarro, que habitam duas das mais feias e tristes regiões da Terra, não as trocariam pelo Paraíso, porque nada lhes parece realmente tão formoso e radiante como a Mancha ou a Navarra. Eu já vi um homem, e muito inteligente, que era de Mérida (um dos mais lúgubres buracos do mundo),

[8] Publicada, inicialmente, com o título de *O Teatro dos Acontecimentos*, na *Gazeta de Notícias* (1894). Depois como *A Espanha- O heroísmo espanhol- A Questão das Carolinas- Os acontecimentos de Marrocos,* em *Ecos de Paris.*

> declarar, muito seriamente e convicto, que Paris, como monumentos e interesse, e brilho, *no valia Mérida!* [...]
>
> A isto de chama ordinariamente a exageração espanhola. Não! É apenas a cândida ilusão de um patriotismo transcendente. (EÇA DE QUEIROZ, 1979, v. 2, p. 1173 a 1175).

4.1- A QUESTÃO DAS ILHAS CAROLINAS (1876 E 1885)

No nordeste da Nova Guiné, região da Micronésia, localizam-se as Ilhas Carolinas, um arquipélago no Oceano Pacífico, que foram ocupadas pelos espanhóis em 1527. O nome atual foi uma homenagem prestada pelo Almirante Francisco Lazeano ao rei Carlos II da Espanha, no ano de 1686. Os alemães haviam ocupado a ilha de Yap, e somente, em 1875, a Espanha declarou a sua posse da terra. (YAP, s.d. p. 1). Antes da decisão papal, os espanhóis, segundo Eça, se manifestarem, apesar de não saberem sobre a existência dessas ilhas:

> [...] Mas os jornais contavam que a Espanha fora ofendida: e Madrid inteiro, todas as classes e todas as idades, fidalgos, carreteiros, toureiros, padres, magistrados, velhos, crianças de escola, senhoras e servas, tudo correu para praticar o acto mais imediato e mais urgente: ultrajar a bandeira alemã, matar o embaixador alemão, arrasar o edifício da embaixada da Alemanha. E depois a guerra! Não havia tropas? Cada homem seria um soldado! Não havia armas? cada um tomaria o seu cajado ou a sua navalha! Não havia dinheiro? as mulheres empenhariam até a cruz do pescoço. E através deste delírio, ninguém ainda percebia onde eram as Carolinas [...]. (EÇA DE QUEIROZ, 1979, v. 2, p. 1176).

O governo alemão pediu a arbitragem do Papa Leão XIII sobre essa questão que, em 1885, decidiu a favor da autoridade espanhola, mas permitiu aos alemães os direitos de comércio livre. (YAP, s.d., p. 1). Após a Guerra Hispano-Americana, a Espanha vendeu (1899), as ilhas para a Alemanha por 25 milhões de pesetas (cerca de um milhão de libras).

Eça de Queiroz, que escreveu a crônica, em 1894, evocou, de forma irônica: "A Alemanha realmente, perante aquela explosão magnífica da velha alma castelhana, empalidecera". A Espanha saiu "da aventura mais engrandecida, mais consciente da sua grandeza, e cercada das admirações do mundo. É que nada se impõe aos homens como a afirmação heróica de um sentimento justo". (EÇA DE QUEIROZ, 1979, v. 2, p. 1176).

4.2- Conflitos no Marrocos espanhol (1893)

A Espanha tinha no norte da África pontos fortificados, como Tetuão, Ceuta e Melilha, esta cercada por serranias povoadas por Rifes ou Rifenhos, que eram súditos do Sultão de Marrocos. O governador de Melilha, General Margallo, expandiu as terras, sob sua jurisdição, para construção de um forte que avançou por um antigo cemitério dos muçulmanos. Os ofendidos explicaram a ele que o ato era "uma invasão material e moral do seu território". O general não recuou, as obras foram destruídas duas vezes, os rifenhos atacaram o destacamento militar espanhol e roubaram dois canhões e uma bandeira. Nos embates, Margallo foi assassinado com três balas, inclusive um infante Borbon foi atingido. Eça comentou a repercussão na capital da Espanha:

> [...] Madrid inteiro correu ao palácio, aos ministérios gritando por vingança e guerra. Todo o homem válido se quis alistar como voluntário. Para que não faltasse dinheiro (e o Governo não o tem), o Banco de Espanha ofereceu oitenta milhões, as grandes casas fidalgas prometeram largos donativos, as próprias igrejas desejavam dar as suas alfaias. A Espanha toda rompeu numa outra das suas sublimes explosões de patriotismo. [...]
>
> Eu, pelo menos acho sublime este patriotismo veemente, todo este nobre *arranque*. Heróica Espanha! Deus lhe dê ventura! Ainda que os mouros do Rife, com o seu piedoso amor pelo seu velho cemitério, não deixam de ser interessantes...
>
> E assim, em pleno século XIX, temos de novo, como no Romancero, a Cruz contra o Crescente, e a Espanha na sua antiga e laboriosa ocupação de *matar los moros*. (EÇA DE QUEIROZ, 1979, v. 2, p.1177 e 1178).

O escritor Eça de Queiroz, para atacar o processo de expansão imperialista dos Estados Unidos da América, que abrangeu Cuba, nas Antilhas espanholas, e as Filipinas, na Ásia, defendeu a potência espanhola, ocultando a questão da busca de independência desses povos colonizados pela Espanha, no chamado Marrocos espanhol.

5- Imagens da Espanha na obra de Eça de Queiroz

A Espanha, história cultural, colonial e social, surge em algumas narrativas de Eça: *A Capital* (1875 e 1876); *A catástrofe* (c. 1879)*; A tragédia da Rua das Flores* (1877 e 1878), *Os Maias* (1888); *O tesouro* (1894); *O defunto* (1895) *S. Frei Gil* e *A Ilustre Casa de Ramires* (1897).

As imagens veiculadas nessas narrativas evocam paisagens geográficas, históricas e culturais medievais e modernas espanholas, que revelam, segundo Peter Burke, evidências do passado. Trata-

se de “indícios”, que podem ser ”testemunhas na reconstrução de tempos antigos”. (Burke, 2004, p. 17).

O panorama literário escolhido para a escrita de alguns contos de Eça de Queiroz segue a tradição de Alexandre Herculano, que transportou a essência de algumas narrativas para a Ibéria medieval: Em *O Tesouro,* a ação ocorre no reino das Astúrias; a narrativa *O Defunto* aborda a vida de D. Rui de Cardenas, na Segóvia, no século XV; e o conto *S. Frei Gil* apresenta a trajetória de D. Rui de Valadares, Senhor de Mortágua e Gonfalim, residente perto de Vouzela.

Em obras escritas depois de *A tragédia da Rua das Flores* (1877 e 1878), Eça aborda, de forma sucinta, temas ligados à história cultural e colonial da Espanha, e à sua gente: *A Capital* (narrativa publicada em 1925); *A catástrofe* (baseado no projeto *A Batalha do Caia),* cujo tema nuclear é a invasão de Portugal pela Espanha. Além de *Os Maias; A Ilustre Casa de Ramires* (1897) e *A tragédia da Rua das Flores* (1877 e 1878), publicada somente no ano de 1980.

Artur Corvelo, o protagonista de *A Capital* é um provinciano iberista, que ama a bela espanhola Concha, a qual o trai. Desesperado, ele odiou a Espanha:

> Quis adormecer: não podia: a ideia de que ela, àquela hora, delirava, doida, nos braços de Manolo, - de que nos intervalos de lubricidade, com os corpos lassos, muito unidos, caçoavam dele, riam, chamavam-lhe o – asno português, dava-lhe um ódio cortado dum pungente ciúme carnal – que o fazia torcer-se sobre o enxergão, dar punhadas no travesseiro. Como Melchior, odiou a Espanha. Oh, se houvesse uma guerra! Com que júbilo de vingança iria pelo país, lançando proclamações, armando aldeias, arremessando contra a fronteira massas esmagadoras de patriotas! E decidiu-se a escrever folhetins sobre a Espanha “pondo-a mais rasa que a lama!””. (EÇA DE QUEIROZ, 1992, p. 359).

Em *Os Maias*, povoado de *cocottes* espanholas, Eça aborda, novamente, a questão da regeneração de Portugal, que seria alcançada por meio de uma catástrofe, gerada por uma incursão espanhola. Durante um jantar no Hotel Central, de Lisboa, Cohen, diretor do Banco Nacional, disse para João da Ega, que Portugal necessitava de reformas. Ega, entretanto, declara, solenemente, que Portugal “não necessita de reformas, do que precisa é da invasão espanhola”. (EÇA DE QUEIROZ, 1998, v. 1, p. 136).

Em *A Cidade e as Serras*, ao opor a supercivilização fútil de Paris com a vida simples no campo, Eça reforça a mudança de comportamento do protagonista Jacinto, antes leitor do *Fígaro* e de Georges Ohnet, que opta, conscientemente, pela escrita de Cervantes, uma atitude observada por José Fernandes, que constata: “ele findava o *D. Quixote*, e ainda eu lhe escutava as derradeiras risadas

com as coisas deliciosas, e decerto profundas, que o gordo Sancho lhe murmurava, escarranchado no seu burro". (EÇA DE QUEIROZ, s.d., p. 178).

Na sua última obra ficcional, *A Ilustre Casa de Ramires* (1897), Eça retoma a questão da regeneração de Portugal, a partir de uma invasão espanhola.

Fradique Mendes na *Carta* IV à Madame S., escrita em fevereiro, de Paris, sugere à ela que poderia aprender o espanhol com um nativo: "chama-se Don Ramon Covarubia, mora na Passage Saulnier, 12, e como é aragonês, e portanto sóbrio, creio que com dez francos por lição se contentará amplamente". Em relação ao aprendizado de literatura espanhola de Raul, filho dela, Fradique comenta:

> Mas, se seu filho já sabe o castelhano necessário para entender os *Romanceros*, o *D. Quixote*, alguns dos Picarescos, vinte páginas de Quevedo duas comédias e Lope de Veja, um ou outro romance de Galdós, que é tudo quanta basta ler na literatura de Espanha, para que deseja minha sensata amiga que ele pronuncie esse castelhano que sabe com o acento, o sabor e o sal de um madrileno nascido nas veras pedras de Calle Mayor? Vai assim o doce Raul desperdiçar o tempo que a sociedade para adquirir ideias e noções (e a sociedade a um rapaz da sua fortuna, do seu nome e da sua beleza, apenas concede, para esse abastecimento intelectual, sete anos, dos onze aos dezoito anos) em quê? No luxo de apurar até a um requinte superfino, e supérfluo, o mero instrumento de adquirir noções e ideias. (EÇA DE QUEIROZ, 1997, v. 2, p. 16).

A Espanha aparece na obra jornalística e ficcional de José Maria Eça de Queiroz, em diferentes compartimentos e sensorialidades, e sempre em menor intensidade, que aquelas dedicadas à da França, à da Inglaterra e à da Alemanha, conforme já mencionado anteriormente.

5.1-Cultura, história e beleza espanhola em *A Tragédia da Rua das Flores* (1877- 1878)

Elementos espanhóis foram evocados, com mais detalhes que as obras citadas anteriormente, no romance *A Tragédia da Rua das Flores* que foi escrito quando Eça atuava no Consulado de Portugal, em Newcastle, na Inglaterra.

Nesse romance,[9] Eça evoca a tumultuada trajetória de Joaquina, uma simples dona de casa e mãe, que abandonou seus familiares, e se tornou uma requintada cortesã, conhecida como Madame

[9] O romance *A tragédia a Rua das Flores* foi escrito nos anos 1877 e 1878. Em cartas ao seu editor Ernesto Chardron, e a seu amigo Ramalho Ortigão, Eça mencionou que a temática era a do incesto, e foi desaconselhado a publicar essa obra. No ano de 1925, seu filho José Maria concordou com a publicação de alguns inéditos, inclusive, o do romance sobre o

Genoveva de Molinex. Natural de Guarda, ela se casou com Pedro da Ega com quem foi viver em Lisboa. Abandonou o esposo e o filho pequeno para ir viver com um espanhol na terra natal dele, onde ficou sozinha, pobre e enferma. Ao retornar, abastada e com outra identidade a Lisboa, ela conheceu Vitor, de 23 anos, com quem teve um relacionamento íntimo muito profundo. O tio do rapaz informou a Genoveva que ela seria a mãe dele. Desesperada, ela se lançou pela janela do 3. andar e morreu. Vitor nunca soube do vínculo com a genitora.

Nessa narrativa, escrita em 1877 e 1878, o autor delineia a paisagem sociocultural de Lisboa, inundada por apresentações de ópera, opereta e de mágica (teatro musical satírico), nos Teatros da Trindade, de São Carlos, das Variedades e D. Maria II. Na capital, a emigração espanhola se faz notar pela beleza, sedução e impetuosidade das pessoas.

O panorama artístico da Espanha é reconhecido, pelo pintor Camilo Serrão, retratista e responsável pela ornamentação do proscênio da sala de espetáculos do Teatro das Variedades, que dizia convicto: "Velazquez – é o melhor historiador da Espanha, e da corte altiva, mística, triste na etiqueta". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 210).

Algumas imagens socioculturais e políticas espanholas surgem: mulheres e homens belos e impetuosos, em Lisboa; viagem de Joaquina com um espanhol para realizar sonhos de amor e refazer o lar desfeito rumo a Madri; abandono dela em uma aldeia do norte espanhol; além dos temas, a perseguição de republicanos de Manágua, em Cuba; e a emigração espanhola para Manila, nas Filipinas. Cuba, Nicarágua e Manila erma colônias espanholas na época.

5.1.1- SERENATA À ESPANHOLA (CACHUCHA) NA GUARDA

A presença cultural da Espanha se faz presente, com a tradição das serenatas, na Guarda, localizada perto da Serra da Estrela. A jovem Joaquina (futura Madame Genoveva de Molinex), filha de Maria Silvéria, era linda e fascinante. Dois irmãos da família Ega a amavam: O mais velho, Timóteo, tentou uma aproximação, e de viola na mão, debaixo da janela, improvisou uma serenata à espanhola, e cantou uma espécie de cachucha que estava na moda: "*Señorita usted que tiene/ Amarilla la color...*". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 67). A música acompanha uma dança sapateada homônima, popular no século XIX.

amor fatal, que seria realizada pela Editora Lello & Irmão. Mas o clã eciano recuou novamente. Somente, em 1980, depois que o manuscrito tornou-se propriedade do estado, a obra foi publicada.

O afoito e galanteador Timóteo levou um balde de água fria e teve uma pleurisia. Seu irmão Pedro teve mais sorte, casou-se com Joaquina, e foram para Lisboa, onde a jovem esposa e mãe se apaixonou por um estrangeiro espanhol. O amargurado esposo narrou para o irmão, que era juiz em Angola, sobre o seu infortúnio:

> Viveram na Rua do Crucifixo, e defronte morava um rapazola espanhol, emigrado. Uma manhã, dois meses depois do nascimento do pequeno, antes mesmo do seu baptizado, Pedro partira para a caça [...]. – e quando voltou, encontrou um bilhete, na letra garrafal da Joaquina. Adeus, esquece-me, porque o meu destino leva-me para longe". E mais nada. (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 72).

Enlouquecida de amor, Joaquina abandonou tudo - esposo, filhinho e reputação- viajou para a Espanha, empenhada em viver sua felicidade, em uma atitude egoísta de esposa e mãe. Em suas recordações, Genoveva/Joaquina, quando regressou à capital de Portugal, retornou ao passado, na época em que foi abandonada pelo amante: "Via-se numa triste e antiga cidade de Espanha, no Norte, tremendo de febre, num quarto de estalagem – que ficava junto a uma igreja, cujos sinos, badalando a todas as horas, lhe faziam no cérebro como ruídos fúnebres de eternidade". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 72)

A rica prostituta Genoveva tinha reminiscências de sua convalescença no norte da Espanha, quando ainda era Joaquina:

> Depois quando ela estava melhor, e se podia sentar à janela, lembrava a triste rua, de largas lajes, as gelosias esguias das janelas da frente, o almocreve que parava à porta da estalagem, com seu lenço de seda amarrado na cabeça, as mulas carregadas de odres: raparigas, de pé nervoso, passavam com seus corpetes, gestos quebrados de cintura, a mantilha apertada sobre os ombros: sujeitos embrulhados em capas, de bandas de veludo escarlate, iam, com o cigarro na boca: e os canônicos dirigiam-se à Sé com o seu ventre convexo, as abas redondas no chapéu em forma de telha. [...]. (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 87 e 88).

Inconsolável, o jovem esposo Pedro partiu para Madri, em busca da fugitiva, a fim de restabelecer o matrimônio e a maternidade de Joaquina, e depois foi até os Pirineus:

> [...] em busca da fugitiva: para Madrid. É claro que não era uma jornada de perseguição... Estive em Madrid dias... ou três horas tristes, num quarto triste de la *Fonda de la Nobleza*: enfim!... cada capa à espanhola que me roçava pelo ombro, cada *caramba*! que me passava aos ouvidos faziam-me bater o pulso!... Enfim! De Madrid escrevi a alguns amigos da Guarda, ao Magalhães, aos Vaz, que partia para os Pirenéus *com minha mulher*, que estava doente, coitada... E fui para os Pirenéus: lá andei oito meses: pescava trutas à linha, no Gave: é divertido. Por fim, tornei a

> escrever ao Vaz, ao Magalhães, etc. que minha mulher morrera. De facto para mim estava morta [...]. (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 72 e 73). [10]

5.1.2- O CHARME DAS ESPANHOLAS

O Teatro da Trindade é o núcleo do primeiro capítulo da obra, que se inicia com o segundo ato da ópera, *Barba Azul*, de Offenbach que é interrompido com a entrada triunfal, em um camarote, da bela e elegante Madame Genoveva de Molineux, antiga Joaquina, *cocotte* internacional, proveniente da França, que está à busca de um novo amante, e conhece o ocioso Dâmaso, e o advogado indolente Vitor, órfão, que vivia às custas do tio Timóteo, juiz aposentado.

De binóculo, em punho, no Teatro da Trindade, Genoveva olhava os demais compartimentos dos ricos, e notou que: "Havia um camarote ruidoso, apinhado de espanholas caiadas". (QUEIROZ, 1980, p. 45). Apresentada para o futuro primeiro amante, em solo português, Dâmaso, ela:

> [..] quis saber quem eram aquelas senhoras que estavam no vinte da segunda ordem. Eram as raparigas espanholas: tinham camélias em penteados disformes, camadas de pó-de-arroz nas caritas redondas; a cada momento a porta do camarote batia; e elas cochichavam, agitavam-se desesperadamente os leques, e, debruçadas, sondavam o balcão, a plateia, com olhares devoradores; e, de repente, para parecerem, imobilizavam-se em atitudes duma rigidez idiota.
>
> Dâmaso olhou, sorriu, fez-se embaraçado, quis ser maligno.
>
> - São...- E com um francês de sílabas escancaradas:
>
> - São o *Démi-Monde*.
>
> - Ah! - E Madame... tomou tranquilamente o binóculo, demorou-o sobre as espanholas. – Uma não é feia, disse.
>
> - A Lola! Exclamou involuntariamente Damaso. Mas mordeu o beiço, fez-se escarlate. (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 57 e 58)

[10] O sonho de Joaquina acabou, ela foi abandonada, sem recursos; arranjou um amante francês e foi infeliz; seguiu para a Inglaterra, onde começou a carreira de prostituta refinada e rica, aprendeu a tocar piano, a fazer equitação, mas tudo abandonou para correr atrás de ouro sonho de amor, que não se realizou, mas que a levou a criar uma nova identidade, a de Genoveva, que nasceu na Ilha da Madeira, e que nunca pisou em Lisboa. Arrumou um senador rico e viúvo, Mr. de Molineux, e incorporou sua pose de nobre arrogante e o nome. Depois do falecimento dele, novamente sem bens, ela arrumou um brasileiro, e chegou a Lisboa, mas não o acompanhou ao Brasil. Foi ao Teatro da Trindade e conheceu Dâmaso e Vitor, o qual se tornaria seu amante, sem saber que era seu filho biológico.

O narrador destaca no romance, a agitação e a beleza das espanholas, dessas prostitutas, e de outras, que não exerciam essa profissão, e fascinavam da mesma maneira os portugueses, como Vitor, e um jovem provinciano, Gonçalo Cabral. Este era formado em Direito e fazendeiro e ia, nos invernos à capital, a qual achava: "corrupta como uma babilônia e atraente como um paraíso". Ele tinha "um fraco - o desejo ambicioso de ser conhecido em Lisboa – e o apetite secreto de levar para a província uma espanhola, - que ele julgava a mais alta expressão de luxo libertino, e da beleza humana". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 364 e 365).

A Espanha do protagonista Vitor tinha três facetas: a da beleza feminina, a da capital encantadora, e a da política colonial opressora. Enciumado por Genoveva ter firmado o vínculo com Dâmaso, Vitor: "seguindo a tradição romântica de que as contrariedades dos amores ideais se devem esquecer com os amores libertinos – foi cear ao Mata, com uma espanhola; uma Mercedes, bela mulher de Málaga, que se dizia filha dum general, afectava modos aristocráticos, comendo tudo com a mão, e lambendo os dedos depois". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 184).

Vitor pensou em viajar, a fim de espairecer: "Veio-lhe um entusiasmo súbito: os planos, as esperanças precipitaram-se no seu espírito: iria por terra, veria Madrid: via-se já no *boulevard*, jantando nos cafés históricos, aplaudindo as peças ilustres, vendo passar na rua os gênios: talvez alguma mulher o amasse – porque não?". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 322).

Após a publicação da carta de Dâmaso, com pedidos de desculpa para Vitor, pelos xingamentos a ele proferidos por causa do abandono de Genoveva, surgiu um parente do antigo amante, que se chamava Casimiro Valadares, o qual narrou que: "Tinha tido havia quinze anos um desafio com um emigrado espanhol, em que fora ferido nos dedos". Casimiro incitava Dâmaso a um duelo cm Vitor, pois: "considerava-se e era considerado um entendido em questões de ponto de honra, e um mestraço nessa história toda de pendências entre cavaleiros". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 387).

Em luto pelo suicídio de Genoveva, que tinha se desesperado, quando o juiz Timóteo, o tio do rapaz, com quem tinha planos de matrimônio, a visitou e a reconheceu, revelando a verdade aniquiladora, Vitor viajou a Madri, rumo a Paris, para se recordar da amada, sem jamais ter sabido, que ela era sua mãe, a qual acreditava estar morta.

5.1.3- GUERRAS DE INDEPENDÊNCIA EM CUBA, NA NICARÁGUA E NAS FILIPINAS

No ambiente glamuroso dos teatros e da sociedade requintada de Lisboa são evocados temas da política externa espanhola: as guerras de independência em Cuba e na Nicarágua. Apesar do fascínio exercido pela cultura da Espanha e pela sedução latente das mulheres em Vitor, ele: "tinha uma vaga política sentimental. Odiava os Espanhóis, batendo, em Cuba, os insurgentes de *Manágua*". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 65).

O processo de envio de rapazes, provavelmente soldados, para defesa dos interesses espanhóis nas Filipinas, que também era uma colônia espanhola na Ásia, é mencionado nas atitudes de uma mãe saudosa que cuidou de Joaquina, doente em uma pequena aldeia no norte da Espanha: "Uma velha de pente de tartaruga, cor de pergaminho." Essa senhora solitária: "sentada ao pé dela, entretinha-se, sobre uma mesinha, à luz dum alto candeeiro de latão, a deitar as cartas para saber a sorte dum filho, que embarcara para Manilha". (EÇA DE QUEIROZ, 1980, p. 73).

CONCLUSÃO

O estudo "Eça de Queiroz (1845-1900) e a Espanha: crônicas, cartas e romances", é apresentou, sob a perspectiva de Burke sobre a imagem, visões do autor sobre o "Francesismo", o "Iberismo", a questão colonial da Espanha em Melilha (Marrocos Espanhol), nas Ilhas Carolinas (Pacífico Ocidental) e em Manila (Filipinas); além das crises coloniais de Cuba (Antilhas Espanholas): a Guerra de Dez anos (1868-1878), e a questão dos imigrantes chineses (chins ou coolies). Eça expressou seu repúdio à exploração trabalhista de chineses, em Cuba, e teve relativa compreensão da política espanhola em incidentes ocorridos em áreas de jurisdição colonial da Espanha, mas encravadas dentro de um território autônomo maior, no norte da África, entre outros aspectos.

Para Eça de Queiroz, o legado espanhol cultural - pintura, literatura, música e cultura - é destacado, como ponto de absorção positiva em Portugal, que já foi subjugado nos anos 1580-1640 pela Espanha, mas que sonhou, na Geração de 70, com uma união igualitária da Ibéria.

Em algumas narrativas de Eça de Queiroz são reveladas paisagens da Ibéria na Idade Média (*O Tesouro* (1894); *O Defunto* (1895) e São Frei Gil) e na Idade Moderna (*A Capital* (1875 e 1876); *A Catástrofe* (c. 1879)*; A Tragédia da Rua das Flores* (1877 e 1878), *Os Maias* (1888); e *A Ilustre Casa de Ramires* (1897)). O escritor revelou destacou, em seus romances, sempre a aparência e a

sensualidade das mulheres e dos homens da Espanha. Não se trata simplesmente de um estereótipo banal, que implica questões negativas e redutoras, mas sim o reconhecimento até a atualidade, do charme e da beleza da gente da Hispania, formada por tantas raças e etnias.

Alguns elementos da cultura e da história espanhola foram evocados no romance *A tragédia da Rua das Flores*: Em Lisboa, a emigração espanhola (a beleza, a sedução e a impetuosidade das pessoas); e em Portugal: a tradição de serenatas amorosas e a música cachucha (Timóteo da Ega para Joaquina); o reconhecimento do valor da pintura de Velasquez, e do espetáculo arquitetônico e cultural da capital espanhola. E a capital Madri surge como objeto de viagens de amor (Joaquina/Genoveva), de desespero (Pedro da Ega, o marido abandonado) e de luto (Vitor, depois do suicídio de Genoveva). Em uma aldeia nortenha da Espanha é revelada a piedade e generosidade de uma anciã anônima com a estrangeira portuguesa, Joaquina, abandonada, e enferma de corpo e alma. A senhora tem saudades de seu filho embarcado e incomunicável em Manila.

Nesse mesmo romance, Eça de Queiroz critica a política de colonização espanhola: o sistema de recrutamento e as preocupações de uma mãe solitária com seu filho emigrado para as Filipinas, sem enviar notícias; e as críticas do republicano Vítor sobre o sistema de opressão vigente, na colônia espanhola Cuba, contra os dissidentes de Manágua.

As imagens sobre a Espanha e suas colônias selecionadas por Eça de Queiroz, como Cônsul, em Havana, em crônicas, cartas e correspondência diplomática, além daquelas destacadas em sua obra narrativa, revelam facetas de uma ideologia da época, o Iberismo, bem como a alteridade – positiva e negativa- sobre os espanhóis. Tais representações, históricas e ficcionais. Trata-se de ”testemunho ocular”, uma concepção de Peter Burke, sobre textos e testemunhos orais, que evidenciam uma forma de evidência histórica (Burke, 2004, p. 17).

REFERÊNCIAS

ALCALÁ, César. *Escravos chineses em Cuba*: a promessa de trabalho transformada em exploração. *El Debate*, 23 abr. 2022. Disponível em: <https://www.eldebate.com/historia/20220423/realidad-desconocida-esclavos-chinos-cuba.html>. Acesso em: 11 nov. 2022.

ANTILHAS ESPANHOLAS. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Antilhas_Espanholas>. Acesso em: 11 nov. 2022.

BIANCHET JR., Antonio B.; MUNHOZ, Sidnei J. As relações EUA-América Latina: Cuba e a guerra com a Espanha. *III Encontro Nacional de Estudos da Imagem*. Londrina PR, p. 404-414, 3 a 6 mai. 2011.

BORGES, Sonia. Nomeação de Eça de Queiroz para Cônsul em Havana a 16 de Março de 1872. *iD Instituto Diplomático*, 9. mar. 2018. Disponível em: <https://idi.mne.gov.pt/pt/arquivo-e-biblioteca/documentos-e-efemerides/nomeacao-de-eca-de-queiroz>. Acesso em: 11 nov. 2022.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular*: história e imagem. Trad. de Vera Maria Xavier dos Santos e revisão técnica Daniel Aarão Reis Filho. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

COELHO, Liliana. O Eça combativo e humanista nunca foi esquecido em Havana. *Expresso 50. Arquivo Diário*, 16 jun. 2019. Disponível em: <https://expresso.pt/dossies/diario/2019-07-16-O-Eca-combativo-e-humanista-nunca-foi-esquecido-em-Havana-1>. Acesso em: 11 nov. 2022.

COOLIE. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Coolie>. Acesso em: 11 nov. 2022.

EÇA DE QUEIRÓS. *Chineses e Japoneses*. Prefácio de Orlando Grossegesse. Lisboa: Cotovia, Fundação Oriente, 1997.

EÇA DE QUEIROZ, José Maria. *A Arte de ser Pai*: Cartas de Eça de Queiroz para os seus Filhos. Lisboa: Verbo, 1992.

_____. *A Capital!* (Começos Duma Carreira). Edição de Luiz Fagundes Duarte. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

_____. *A Cidade e as Serras*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

_____. *A Correspondência de Fradique Mendes*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1997. v. 2- Cartas.

_____. A Emigração como Força Civilizadora. In: _____. *Obra completa***.** Org. geral, fixação dos textos autógrafos e notas introdutórias de Beatriz Berrini. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 3. p. 1996-2084.

_____. A Espanha- O Heroísmo Espanhol- A Questão das Carolinas- Os acontecimentos de Marrocos. In*:* _____. *Ecos de Paris. Obras de Eça de Queiroz*. Porto: Lello, 1979. p. 1173-1178.

_____. *A Tragédia da Rua das Flores*. Fixação do texto e notas de João Medina e A. Campos Matos. Prefácio de João Medina. Lisboa: Moraes Editores, 1980. Inclui: Carta de José Maria Eça de Queiroz [Filho] aos editores José e António Lello (1924); Propaganda de lançamento do romance pela Editora Lello & Irmão (1925); e Notas ao texto.

_____. *As Cidades e as Serras*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

_____. *Cartas e outros Escritos*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

_____. *Ecos de Paris*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

_____. O Francesismo. In: _____. *Crónicas e Cartas*. Apres. e seleção de João Bigotte Chorão. Lisboa: Gris Impressores, 1972. p. 81- 101.

_____. *Obra completa*. Org. de Beatriz Berrini. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v. 3.

_____. *Obras de Eça de Queiroz*. Porto: Lello, 1979.

_____. *Os Maias*. Porto: Lello & Irmão, 1980. v. 1.

FERREIRA, Paulo. B. Rodrigues. *Iberismo, hispanismo e os seus contrários*: Portugal e Espanha (1908-1931). Doutorado, 2016. Programa de Pós-Graduação em História com especialidade em História Contemporânea, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/22974/1/ulsd072479_td_Paulo_Ferreira.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2022.

GRAÇA, Mário Quartin. Eça de Queiroz em Havana. 30 abr. 2013. *Raiz e Utopia*, Centro Nacional de Cultura. Disponível em: <https://e-cultura.blogs.sapo.pt/170399.html>. Acesso em: 11 nov. 2022.

GUERRA DE INDEPENDÊNCIA CUBANA. Disponível em: <http: pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_Independencia_Cubana>. Acesso em: 11 nov. 2022.

IBERISMO. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Iberismo>. Acesso em: 11 nov. 2022.

MANILA. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Manila>. Acesso em: 11 nov. 2022.

MATOS, A. Campos (Org. e coord.). *Dicionário de Eça de Queirós*. 2 ed. rev. e aum. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

PEREIRA, Maria da Conceição M. Iberismo e Nacionalismo em Portugal. Da Regeneração à República. Entre a Utopia e a Distopia. *Revista da História das Ideias.* Faculdade de Letras, Lisboa, v. 31, p. 257-284, 2010. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/53834/2/cmeirelespereiraiberismo000120585.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2022.

YAP. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Yap>. Acesso em: 11 nov. 2022.

ICONOGRAFIA

Fig. 1- *O nosso Cônsul em Havana* (*Nuestro Consul em la Habana*). Elmano Sancho como Eça de Queiroz. Série de televisão. 2019. Direção de Francisco Manso. Disponível em: <https://expresso.pt/dossies/diario/2019-07-16-O-Eca-combativo-e-humanista-nunca-foi-esquecido-em-Havana-1>. Acesso em: 11 nov. 2022.

Fig. 2- Eça em Havana. Disponível em: <https://e-cultura.blogs.sapo.pt/170399.html>. Acesso em: 11 nov. 2022.

Fig. 3- Chins em Cuba. Disponível em: <https://imagenes.eldebate.com/files/main_image/uploads/2022/04/22/6262db3663427.webp>.

Fig. 4- Ofício de Eça para Andrade Corvo, Ministro dos Negócios Estrangeiros, sobre as insurreições ocorridas em Cuba (15 jan. 1873). Consulado de Portugal em Havana, 1872. AH-IDI. Caixa 677. Disponível em:

<https://idi.mne.gov.pt/images/efemerides/NomeacaoEcaQueiros/008.jpg>. Acesso em: 11 nov. 2022.

VIDEOGRAFIA

A TRAGÉDIA DA RUA DAS FLORES. FILME COMPLETO. Roteiro de Del Rangel. Brasil. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BU3ARCp3QME>. Acesso em: 11 nov. 2022.

A TRAGÉDIA DA RUA DAS FLORES. Adaptação do romance homônimo de Eça de Queirós por Luís de Pina e de Ferrão de Katzenstein. RTP 1. Portugal. 1983. Episódio 1. Disponível em:

<https://arquivos.rtp.pt/conteudos/a-tragedia-da-rua-das-flores-episodio-01-parte-i/>. Acesso em: 11 nov. 2022.

O NOSSO CÔNSUL EM HAVANA. Série (7 jun. -20 set. 2019). Direção de Francisco Manso. RTP 1. Portugal. Episódio 1. Disponível em: <https://www.rtp.pt/play/p5909/e470356/nosso-consul-em-havana>. Acesso em: 11 nov. 2022.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

JOÃO RUFO E PEDRO, O IBÉRICO: POSSIBILIDADES DE PESQUISA SOBRE OS DEBATES CRISTOLÓGICOS DO SÉCULO V PELA VIDA DE UM MONGE MONOFISITA

JOHN RUFUS AND PETER, THE IBERIAN: POSSIBILITIES OF RESEARCH INTO THE CHRISTOLOGICAL DEBATES OF THE FIFTH CENTURY THROUGH THE LIFE OF A MONOPHYSITE MONK

MURILO MOREIRA DE SOUZA[1]

Universidade Federal do Paraná

RESUMO

Este trabalho possui o propósito de apresentar possibilidades de estudo e de pesquisa que encampamos na pesquisa de doutoramento. Disputas políticas e religiosas ocorridas durante os séculos IV e V no Império Romano Oriental possuem diversas faces que possuem um vácuo de estudos na academia Brasileira em especial quando tratamos dos movimentos em oposição ao Concílio de Calcedônia. O conselho refletiu intensos debates em torno da natureza de Cristo, mas que extrapolou os seus objetivos iniciais ao legislar sobre quais posições teológicas e políticas eram aceitas ou precisavam ser extirpadas. O movimento de insurreição que seguiu em virtude das decisões tomadas na assembleia foi marcado por uma rachadura na sociedade romana que podem ser percebidos na vida de Pedro, o Ibérico. Composta por seu discípulo João Rufo, a obra hagiográfica oportuniza um olhar renovado para esses fenômenos ocorridos no palco oriental do mediterrâneo na Antiguidade Tardia que aqui pretendemos discutir.

PALAVRAS-CHAVE: MOVIMENTO MONOFISITA; PEDRO, O IBÉRICO; POLÍTICA E RELIGIOSIDADE; CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA; JOÃO RUFO.

ABSTRACT

This paper aims to present possibilities of study and research that we have taken up in our doctoral research. Political and religious disputes that occurred during the fourth and fifth centuries in the Eastern Roman Empire have several faces that have a vacuum of studies in the Brazilian academy, especially when dealing with movements in opposition to the Council of Chalcedon. The Council reflected intense debates around the nature of Christ, but it extrapolated its initial objectives by legislating on which theological and political positions were accepted or needed to be extirpated. The insurrectionary movement that followed as a result of the decisions made at the assembly was marked by a crack in Roman society that can be seen in the life of Peter the Iberian. Composed by his disciple John Rufus, the hagiographic work provides a fresh look at those phenomena that occurred on the eastern Mediterranean stage in Late Antiquity that we intend to discuss here.

KEYWORDS: MONOPHYSITE MOVEMENT; PETER THE IBERIAN; POLITICS AND RELIGIOSITY; COUNCIL OF CHALCEDON; JOHN RUFUS.

[1] Doutorando em História: Cultura e Poder pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em História pela mesma instituição (2022) e Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) e do Grupos de Estudos em História do Oriente Cristão (GEHOC/CDV). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

INTRODUÇÃO

Na sociedade contemporânea não é estranho falar de conflitos entre as esferas políticas e religiosas. Na verdade, esse tema é recorrente a diversos tempos e espaços. Se pensarmos na França iluminista, na Jerusalém após a segunda guerra, ou mesmo no clássico sistema feudal, no decorrer da História percebemos como política e religiosidade são intrínsecas e mesmo hoje quando pensamos na política brasileira estamos envolvidos com bancadas religiosas no congresso nacional ou movimentos políticos dentro das Igrejas, Templos e Terreiros, no caso cristão, sejam em alas católicas ou evangélicas. Isso é, podemos perceber facilmente a influência religiosa na política e uma demonstração da influência política dentro da religiosidade.

É fato que a essência do ser humano o leva a manifestar sua religiosidade e sua espiritualidade na prática política, na prática do diálogo, das disputas e nos mais diversos espaços onde a manifestações de poder é demandada. Portanto, neste artigo chamamos a atenção para um espaço religioso onde diversos atores são chamados a prática política e religiosa. Nos propomos a analisar e levantar futuros debates sobre como se davam as disputas desses poderes no Império Romano Tardio no século V e seu transpassar para o século VI. Neste período viveu o monge monofisita João Rufo (450-518) e seu mestre, a quem destina uma biografia, Pedro, o Ibérico (411-491) monge e bispo de Maiuma, na Palestina. A obra se apresenta como um importante objeto de estudo para as transformações vivenciadas pelas populações no oriente mediterrânico no período e que precisa ser melhor investigada, haja vista a ausência de estudos sobre esta fonte no Brasil.

Chamamos a atenção ao Império Romano Oriental que em finais do século IV e no decorrer do século V, caminhava para uma forte vinculação entre o papel do "estado" e da "igreja", tendo a cristianização da sociedade um importante papel na conceituação da Antiguidade Tardia[2]. O papel do imperador é um exemplo claro de como se assemelhavam as identidades de um *romano* e de um *cristão.* Desde a tolerância ao culto cristão editada por Constantino (306-337) e a outorga do cristianismo como religião oficial da corte imperial por Teodósio I (379-395)[3], a influência cristã na ideologia imperial cresceu de forma exponencial. O cerimonial construído a partir da imagem do imperador, como apresenta Ramon Teja[4], é uma representação clara de como se construía este elo de estrutura integrada de sociedade onde o secular e o religioso desempenhavam um sentido semelhante,

[2] CAMERON, Averil. *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*. Barcelona: Crítica, 1998, p. 63;
[3] Éditos de Milão (313) e de Tessalônica (380) respectivamente.
[4] TEJA, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo.* Trotta, 1999.

de guia tanto para o povo romano, quanto para o povo cristão, que se assemelhavam a uma única identidade.

Entretanto, equivocamo-nos em pensar que essa unidade construída pela autoridade imperial refletia a realidade das populações cristãs inserida dentro dos domínios de Constantinopla. Na verdade, a pluralidade presente na "cristandade" era tão diversa que não se pode interpretar essa cristandade como um único "Cristianismo" e sim como vários "Cristianismos". As interpretações iam das mais teológicas e metafísicas aos fins mais práticos e ações políticas e em muitos casos saiam do debate de ideais para confronto físico. Como afirma Cameron:

> Nesta situação, as próprias doutrinas cristãs, bem como as múltiplas alternativas que dividiam os crentes, suscitavam a paixão das pessoas da época, tal como as questões sociais ou políticas o fazem atualmente. Algumas dessas divergências eram de carácter puramente prático, como a determinação da data em que a Páscoa devia ser celebrada, assunto sobre o qual as tradições locais divergiam consideravelmente; mas as questões estritamente teológicas, como a dupla natureza divina e humana de Jesus Cristo ou o estatuto conferido à Virgem Maria, eram muito mais importantes do que a questão da natureza divina da Virgem Maria.[5]

As concepções teológicas, as tradições eclesiásticas e as profissões de fé dos cristãos eram tão diversas que influíam no fazer político como forma de demonstração de força. Mas seria errôneo pensar que as matérias doutrinais eram apenas um pano de fundo para debate de temas políticos que eram de fato suas preocupações visto que ambas eram correlatas. Segundo W. H. Frend[6], as controvérsias nessa "unidade cristã" é reflexo direto da um cristianismo que floresceu em meio a uma diversidade cultural em um Mar Mediterrânico integrado. Reflexo que foi sentido nas tradições eclesiásticas formadas em grandes centros do oriente mediterrânico como Antioquia ou Alexandria, muito distante de realidades culturais vivenciadas na Gália ou em Roma. Cada centro religioso tinha sua própria história, cultura e tradições eclesiásticas distintas o que favoreceu o surgimento de modo de vidas regionais e problemas específicos para cada unidade eclesiástica.

Nesses espaços a figura do bispo se tornou cada vez mais fundamental. Esse personagem, segundo Ramon Teja, é a criação mais original da Antiguidade Tardia: uma figura eminentemente

[5] CAMERON, 1998, p. 63. Tradução nossa. Na edição em língua espanhola: Dada la situación, las propias doctrinas cristianas, así como las múltiples alternativas que dividían a los creyentes, suscitaban el apasionamiento de los hombres de la época, del mismo modo que hoy día lo provocan las cuestiones de índole social o política. Algunas de esas discrepancias eran de índole meramente práctica, como por ejemplo la determinación de la fecha en que debía celebrarse la Pascua, materia en torno a la cual diferían considerablemente las diversas tradiciones locales; pero a las cuestiones estrictamente teológicas, como por ejemplo la de la doble naturaleza divina y humana de Jesucristo o el estatus conferido a la Virgen María, se les otorgaba mucha mayor importancia;

[6] FREND, William Hugh Clifford. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries.* Cambridge Univ. Press, 1972.

laica, que herdou papeis de diversos antecessores clássicos, uma mistura entre o sacerdote, o político, o filósofo, o retórico, o jurista e o juiz. O bispo, por sua vez, exercia uma influência poderosa a nível local em variados âmbitos da vida cotidiana, legitimado principalmente por sua postura exemplar em relação a vida cristã, "(...) el obispo se afirmó en medio de una estructura política poderosa y frente a las intervenciones sistemáticas del poder imperial"[7].

Ao analisar as fontes sinodais e de concílios ecumênicos da antiguidade, Silva Acerbi[8] define com clareza como se mostravam as disputas políticas e religiosas neste ambiente. Para a historiadora, é notório que as manifestações de influência política a partir destes membros da Igreja se tornaram mais perceptíveis a partir da institucionalização da igreja, onde ocupar uma posição eclesiástica era o mesmo que obter crédito, poder e dinheiro quanto maior o cargo. Isto é, passavam de líderes de uma entidade eclesiástica-espiritual para fazerem parte do ordenamento político pragmático. Para isso, o carisma e a capacidade oratória constituíam um meio fundamental de propaganda e autolegitimação. Pois os bispos:

> se constituem em líderes políticos e religiosos, expoentes privilegiados de uma oligarquia de poder que conhece as tensões inerentes a uma classe dominante e que usa os valores sociais do sagrado como um "dispositivo de consenso" indispensável, ou seja, como um instrumento não apenas de autodefesa, mas também de afirmação da classe social.[9]

No caso do oriente mediterrânico, quando observamos o papel desempenhado pelos bispos nas comunidades cristãs era ainda mais significativo, destacando-se a sua *auctoritas* e *potestas* em virtude das suas práticas ascéticas e ascendências monásticas. A partir de Constantino, o crescimento do poder episcopal esteve intrinsecamente ligado ao movimento dos monges, que ganhava popularidade e se expandia em termos demográficos. Os monges, com sua dedicação à vida ascética e seu comprometimento com a espiritualidade, tornaram-se figuras de destaque e respeito na

[7] TEJA, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Trotta, 1999, p. 76. Tradução nossa. Na edição em língua espanhola: "(...) o bispo se afirmou em meio a uma poderosa estrutura política e em face das intervenções sistemáticas do poder imperial".

[8] ACERBI, Silvia. "Concilios y propaganda eclesiástica en el siglo V: Estrategias de persuasión y adquisición del consenso al servicio del poder episcopal". In: *Propaganda y persuasión en el mundo romano***:** actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, celebrado en Madrid los días 1 y 2 de diciembre de 2010. Signifer Libros, 2011. p. 295-308.

[9] TEJA, *op. cit*., p. 226. Tradução nossa. Na edição espanhola: se constituyen em líderes políticos además de religiosos, exponentes privilegiados de uma oligarquia de poder que conoce las tensiones próprias de una classe dirigente y que utiliza las valências sociales de lo sagrado como insdispensable 'dispositivo de consenso', es decir, como instrumento no sólo de autodefensa sino de afirmación del estamento social.[9]

sociedade cristã oriental. Seu exemplo de renúncia e busca pela santidade serviu de modelo para os bispos, reforçando seu prestígio e autoridade nas comunidades locais.[10]

O movimento monástico[11] esteve incialmente associado ao deserto e seus "Pais e Mães", nos quais seus seguidores buscavam no "paraíso" desértico uma forma de isolamento, reclusão, provação e exercício constante da "askesis", o ideal ascético. Ao seguir a vida de monges proeminentes como Antão[12] (251-356) e Pacômio[13] (292-348) ¸ foram estabelecidas regras monásticas para que os novos membros do movimento pudessem trilar o mesmo caminho de seus mestres. Não demorou para que o movimento, já tão popular já no século V, se espalhasse por toda a bacia do Mediterrâneo e além, em diversas formas: anacorética, que priorizava o indivíduo; a cenobítica, que priorizava a comunidade; ou mesmo urbana, que se manifestava na pregação constante e no culto a cidades, como é o caso de Jerusalém.

No entanto, no início do século V, o movimento monástico apresentava pouca organização e nas cidades, como é o caso de Constantinopla, a superpopulação de monges resultava em convulsões sociais intensas, uma vez que não havia legislações específicas que permitissem às autoridades locais os controlarem. Eram considerados problemáticos a tal ponto que eram tolerados sempre que possível e controlados sempre que necessário[14]. Esse fenômeno é definido por Teja:

> Os monges se tornaram um elemento ativo, indisciplinado e muitas vezes perturbador nas cidades do leste, participando de todos os distúrbios sociais e religiosos, mas os bispos conseguiram usá-los para reforçar sua posição de autoridade máxima na cidade, substituindo as antigas magistraturas urbanas.[15]

[10] STERK, Andrea. *Renouncing the World yet leading the church***:** the monk-bishop in late antiquity. Cambridge; London: Harvard University Press, 2004

[11] Sobre as origens do movimento monástico, há uma vasta bibliografia produzida, e ainda é um tema que suscita importantes debates nacionais e internacionais. Ver: BURTON-CHRISTIE, Douglas. *La Palabra en el desierto: La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano.* Siruela, 2007. COLOMBÁS, García M*. El Monacato Primitivo.* 2 ed. Madrid: MMIV, 2004; HARMLESS, William. *Desert Christians:* An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford: Oxford University Press, 2004.

[12] Monge eremita conhecido como o primeiro monge quando se retirou ao deserto do Egito para buscar a perfeição espiritual. Teve seu legado difundido através da sua biografia escrita por Atanásio de Alexandria (296-373), importante figura teológica do período. A história de Antão influiu por séculos a concepção de anacoretismo monástico e ascetismo solitário;

[13] Monge egípcio que se tornou reconhecido por ter propagado um estilo de vida monástico pautado na vida em comunidade. Sabemos de sua vida principalmente pela biografia escrita por Jerônimo de Estridão (347-420) e pelas regras monásticas Suas regras influenciaram especialmente os monastérios no deserto do Egito e Síria-Palestina nos séculos IV e V.

[14] STERK, *op. cit*;

[15] TEJA, 1999, p. 170; Tradução nossa. Na edição em língua espanhola: Los monjes pasaron a constituir en las ciudades orientales un elemento activo, díscolo y perturbador muchas veces, que participa en todos los disturbios sociales y religiosos, pero los obispos supieron utilizarlos para apuntalar su situación como máxima autoridad en la ciudad reemplazando a las viejas magistraturas urbanas

Em um panorama mais abrangente, os imperadores – ou o poder imperial – buscavam promover a prosperidade do Império em meio a convulsões sociais, juntamente com os desafios decorrentes de guerras fome e embates doutrinários, enquanto o poder eclesiástico experimentava um crescimento exponencial. O bispo, figura emblemática nessa dinâmica, situava-se entre o poder central e o poder local, desempenhando um papel fundamental na consolidação dos movimentos religiosos e na arrecadação financeira da Igreja nascente. No entanto, desde a sua origem, a seleção do bispo ocorria frequentemente a partir de origem leiga ou dentro da própria comunidade religiosa. Foi somente a partir do movimento monástico do século IV que os candidatos ideais para o desempenho da função episcopal foram encontrados nos mosteiros. Parecia o equilíbrio entre o poder econômico e carismático que esses indivíduos possuíam precisava ser complementado com a renúncia característica do monge. Como afirma Sterk:

> Os ideais ascéticos haviam se tornado a serva premiada do cargo episcopal para uma nova geração de bispos. A partir do último quarto do século IV, a ordenação de monges foi sancionada, senão de fato incentivada, pelas autoridades imperiais e eclesiásticas. As histórias da igreja do século V atestam a aceitação ou a normalidade dos monges ordenados para funções sacerdotais e episcopais. Ao mesmo tempo, elas apresentam um modelo ascético de liderança como um paradigma positivo, se não um ideal, para o exercício da autoridade na igreja, elogiando até mesmo bispos não monásticos em termos congruentes com a vida monástica[16]

Essas três entidades – imperador, bispo e monge – representavam uma complexa triangulação de poder na qual seus interesses próprios se alinhavam ou se distanciavam conforme suas ambições políticas ou religiosas se desenrolavam. As consequências dessas disputas de poder refletiram em formas de violência urbana, revoltas populares e desafios enfrentados por diversos estratos sociais dentro do Império Romano durante o século V. A fim de enfrentar esse contexto desafiador, foram necessárias legislações abrangentes e o estabelecimento de novas normas eclesiásticas e imperiais. Essas medidas visavam explorar novos caminhos dentro de um império parcialmente unificado em uma única fé, porém fragmentado em termos doutrinários.

[16] STERK, *op. cit,* p. 191. Tradução nossa. Na edição em língua inglesa: Ascetic ideals had become the prized handmaiden of episcopal office for a new generation of bishops. Beginning in the last quarter of the fourth century the ordination of monks was sanctioned, if not actually encouraged, by imperial as well as ecclesiastical authorities. The fifth-century church histories attest to the acceptance or normalcy of monks ordained to priestly and episcopal functions. At the same time, they present an ascetic model of leadership as a positive paradigm, if not an ideal, for the exercise of authority in the church, praising even nonmonastic bishops in terms congruent with monastic life

AS CONTROVÉRSIAS TEOLÓGICAS DO SÉCULO V E O CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA

Os concílios ecumênicos [17] desempenharam e continuam a desempenhar um papel significativo como assembleias de grande importância, destinadas a reunir e unir as diversas lideranças religiosas da "ecclesia" a fim de deliberar sobre questões doutrinárias e teológicas no âmbito do Cristianismo. Embora o termo "ecumênico" sugira a inclusão da diversidade dentro da unidade, na prática, poucos concílios representavam verdadeiramente as múltiplas correntes de pensamento presentes em uma comunidade eclesiástica. Os concílios muitas vezes assumiram a forma de grandes debates políticos, às vezes mais políticos do que teológicos. Isso é vidente quando se observa que, na Antiguidade, eram convocados pelo imperador romano – embora suas opiniões nem sempre prevalecessem – e se tornaram verdadeiras arenas de disputas políticas e religiosas. Esses concílios, acima de tudo, desempenharam um papel fundamental na formulação de um credo comum à maior parte das Igrejas cristãs, tanto ocidentais quanto orientais.

O século IV foi marcado por importantes transformações nos debates cristológicos, um campo de estudo que se dedica à compreensão da figura de Jesus Cristo. Esses debates eram fundamentais para os cristãos, pois abordavam temas essenciais como a natureza da salvação e da redenção, a natureza da liturgia e da Eucaristia, bem como o papel da Virgem Maria. Cada posição teológica defendia sua própria visão como verdade absoluta, acreditando na importância da fé nos elementos essenciais para a salvação.

A partir do estabelecimento do dogma de que Cristo é consubstancial ao Pai (Concílio de Niceia, 325) e, com ele, compartilha a mesma substância divina, assim como com o Espírito Santo (Concílio de Constantinopla I, 381), surgiram profundas indagações teológicas sobre a coexistência das naturezas divina e humana em Jesus Cristo. Os debates teológicos no século V se concentraram em compreender de que forma a humanidade e a divindade se entrelaçam na personificação de Cristo. Os teólogos do período buscaram conciliar as naturezas divina e humana de Cristo, investigando como essas duas realidades distintas se relacionavam e se manifestavam na figura do Salvador.

Isto é, o debate se deslocou do problema da divindade para o da encarnação. Embora a divindade de Jesus estivesse oficialmente definida, ainda havia correntes dissidentes e poderosas no Ocidente, especialmente entre os adeptos do Arianismo. No entanto, as novas questões suscitadas no Oriente eram em relação à convivência da divindade com a humanidade e como isso se manifestava na prática. Surgiram perguntas como: Como Jesus poderia ser simultaneamente divino e humano?

[17] Para um panorama abrangente dos concílios ecumênicos e seus respectivos contextos, sugere-se a obra: ALBERIGO, Giuseppe (org.) *História dos Concílios Ecumênicos.* São Paulo: Paulus, 1995.

Como a divindade poderia coexistir com a humanidade? Se Jesus sofreu na cruz, foi o ser humano ou o ser divino que experimentou o sofrimento? As perguntas eram numerosas e as respostas variadas.

Na transição dos séculos IV para o V, emanavam duas correntes teológicas de grande importância e com perspectivas opostas no campo da cristologia. Por um lado, destaca-se a Escola de Alexandria, que exercia influência principalmente no norte oriental da África, Núbia, Etiópia e em aspectos da teologia ocidental. Essa corrente era profundamente marcada pela herança helênica e tinha sua base em Alexandria, uma cidade cosmopolita conhecida por seu intenso contato com os centros comerciais do Mediterrâneo e por sua porta de entrada para o Egito. Na tradição acadêmico-religiosa dessa escola, a ênfase recaía sobre a divindade do Filho de Deus, ou seja, na teologia do Logos encarnado.

Por outro lado, havia a Escola Antioquena, cuja área de influência se estendia da Ásia Menor até a Palestina e a Mesopotâmia. Nos séculos IV e seguintes, sua influência se estendeu ainda mais, alcançando a Pérsia e além da Ásia Central. Sendo uma cidade antiga e com uma população há muito tempo cristianizada, Antioquia possuía uma tradição teológica que remontava ao século I. Nessa corrente, ao contrário de Alexandria, a ênfase cristológica estava na humanidade de Jesus.

Embora o debate sobre a natureza de Cristo já estivesse em andamento antes das decisões dos Concílios de Niceia e Constantinopla, foi a partir das teses defendidas pelo bispo Nestório de Constantinopla (381-451), que tinha formação teológico-monástica na Escola de Antioquia, que as questões em torno da natureza de Cristo foram intensificadas durante o século V. Suas concepções sobre a Mãe de Jesus e a natureza humana de Cristo levaram à sua condenação, principalmente por Cirilo de Alexandria (375-444) que defendia veemente as teses de sua própria formação teológica. Cirilo, como líder religioso de Alexandria, defendeu a perspectiva da coexistência entre as naturezas humanas e divinas de Cristo em 12 anátemas, recebendo o apoio de muitos monges egípcios e pelo poder imperial no Concílio de Éfeso I em 431.

A derrota de Nestório resultou no fortalecimento em Constantinopla de uma perspectiva alexandrina "radical" que defendia a natureza única de Cristo. Um dos principais defensores dessa visão na década de 440 foi o monge Eutíques (378-454), que pregava a existência de uma única natureza no momento da encarnação, em que a natureza humana, de certa forma, era absorvida pela natureza divina. Ele foi rotulado de "monofisita" – "mono" e "physis" em grego, que significa uma única natureza" – pelos seus oponentes, especialmente Flaviano, bispo de Constantinopla (446-449) que mobilizou forças políticas e eclesiásticas para condená-lo. Entretanto, essa tentativa fracassou

devido aos movimentos de Dióscoro (?-454) bispo de Alexandria (444-451) e sucessor de Cirilo, que saiu em defesa de Eutíques e seus monges.

A convocação do Concílio de Éfeso II em 449, conhecido como "O concílio dos ladrões", foi consequência dessa defesa empunhada por Dióscoro, com o apoio da casa imperial de Teodósio II (401-450), em favor de Eutíques. O objetivo desse concílio era também acabar com os distúrbios que ocorriam na cidade. Durante o concílio, Dióscoro conseguiu apoiar Eutíques e proclamar sua própria doutrina da natureza única, representando uma radicalização da teologia Alexandrina que, segundo seus opositores, distorcia as percepções defendidas por Cirilo, já falecido à época. Segundo Jenkins, ambos os lados concordavam eu Jesus Cristo era Deus encarnado, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, mas:

> Onde discordavam tão violentamente era quanto a natureza de Cristo. Os inimigos de Flaviano, e sua milícia monástica, acreditavam que Cristo existiu numa natureza única, em que o divino dominava. Elas achavam que, ao não proclamar essa verdade, ao defender um Cristo em Duas Naturezas, o grupo de Flaviano tinha traído a essência do cristianismo. Literalmente, achavam que Flaviano havia dividido Cristo[18]

Os opositores, tanto que Eutíques quanto de Dióscoro, formaram uma ampla coalizão na defesa de sua teologia, encarando as decisões do Concílio de Éfeso II como corrompidas, invalidas e distorcidas. Um dos primeiros a se manifestar contra as decisões do concílio foi Leão I, o bispo de Roma, que expressou forte oposição às decisões desde concelho e apresentou um documento chamado "Tomo", que reinterpretava as decisões de Cirilo e defendia a doutrina das duas naturezas em uma única "prosopon".

A morte do imperador Teodósio II no ano seguinte levou ao poder sua irmã Pulquéria e Marciano, que não concordavam com as decisões teológicas tomadas em Éfeso. A coalizão política estabelecida com a nova casa imperial levou à convocação de um novo Concílio em Calcedônia no ano de 451. Mais de 500 bispos se reuniram na igreja de Santa Eufemia em Calcedônia, do outro lado do Bósforo, oposto a Constantinopla. Esse número era significativamente maior, aceitaram o Tomo como guia definitivo da cristologia que se somava as definições de Cirilo, sem radicalizá-las. Em Calcedônia foi definido, o "Diofisismo", que entende a existência de duas "physis" de forma hipostática no corpo de Jesus. De forma generalista podemos afirmar que Calcedônia conseguiu conciliar as perspectivas de Nestório e de Eutíques em uma só de reduzindo os polos extremos em hereges. Jenkins define que:

[18] JENKINS, Philip. *Guerras santas.* Rio de Janeiro: LeYa, 2013, p. 10

> (...) era evidentemente humano para sentir fome, sede, cansaço e para dormir; mas Cristo foi evidentemente divino quando alimentou cinco mil homens, caminhou sobre a água e ordenou o fim da tempestade. O Jesus humano caiu em luto por seu amigo Lázaro; o Cristo divino disse palavras que ressuscitaram aquele mesmo amigo da morte. Leão concluiu: "Sua humanidade, que é menor do que a do Pai, veio do nosso lado; sua divindade, que é igual à do Pai, veio do Pai".[19]

O Concílio, que pretendia resolver questões doutrinas e políticas concernentes a disciplina eclesiástica, incluindo a posição da sé de Constantinopla alcançou objetivos maiores. Durante o concílio, essas controvérsias foram evidenciadas e houve uma aliança entre as Sés de Roma e Constantinopla, que resultou em duras críticas às teologias alexandrinas e antioquenas. Além disso, devido aos distúrbios políticos recentes na capital, a posição dos monges também foi debatida. Foi considerada urgente a definição jurisdicional nesse sentido e foram tomadas resoluções para colocar o movimento monástico sob tutela e responsabilidade dos bispos de cada província.

Ao longo do século seguinte a posição de Calcedônia tornou-se a pedra basilar da ortodoxia[20] imperial, mas deixava evidência uma exclusão de grandes porções do império que já neste momento estavam fortalecidas em perspectivas teológicas diferentes. Os esforços para alcançar um consenso criaram mais problemas do que soluções e é provavelmente a partir das decisões do concílio que o movimento monofisita ganhou ainda mais seguidores. Como argumenta W. H. C Frend[21], a emergência desse movimento contribuiu para a separação política do império durante o século VI. Essa divisão, que nem povos estrangeiros foram capazes de realizar, fragilizou o controle imperial e facilitou a tomada de grandes porções dos domínios romanos orientais pelos árabes no século VII.

O Movimento Monofisita e a Palestina

Seria equívoco pensar que o Concílio de Calcedônia colocou fim as disputas pelas naturezas de Cristo e encerrou as convulsões sociais que tanto preocupavam a casa imperial. O século seguinte foi marcado por revoltas especificamente nas regiões do Egito, Palestina e Síria, espaços que sofriam maior parte da influência alexandrina. Durante o século VII, esse "império monofisita", como descrito por Frend, estendia-se além das fronteiras romano-persas, abrangendo desde o Mar Negro até o Egito,

[19] *Ibid*, p. 11;
[20] Aqui cabe uma nota de ressalva. Não utilizamos o termo *ortodoxia* para se referir ao lado vencedor das decisões justamente por esses se autointitularem corretos quando percebemos que mesmo o lado perdedor" também trouxe para si sua própria ortodoxia e verdade. Neste caso, utilizaremos conceitos como "diofisitas", "calcedônicos" ou "miafisitas" e "anticalcedônicos".
[21] FREND, William Hugh Clifford. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries.* Cambridge Univ. Press, 1972.

rio Nilo e Vale da Etiópia, uma área maior e mais populosa do que aquele coberto pelos Latinos e pelo "Cristianismo Ortodoxo Imperial".

Embora haja uma falta de investigações precisas sobre a possibilidade de as províncias fronteiriças terem adotado o monofisismo em uma forma de contrariar o poder imperial em Constantinopla, é possível explorar essa desconfiança criada entre as populações locais e o poder central. Vale ressaltar que as elites locais buscavam meios de manter sua autonomia e poder regional, e podem ter buscado se aproximar do eixo persa, que aderiu ao longo do tempo correntes teológicas contrárias ao calcedonismo. Nesse sentido, nos interessa à medida que Pedro, o Ibérico teve suas origens nestas regiões. Abaixo, apresentaremos mais detalhes sobre esse aspecto.

O termo "monofisita" que significa "uma natureza" foi atribuído posteriormente pela história e não por seus contemporâneos. Por outro lado, há uma certa confusão com o Miafisismo[22], que parte do princípio de que Cristo era o verbo encarnado em uma única "physis" (natureza), mas que era composto de uma parte divina e outra humana. Aqueles que podemos atribuir a identidade monofisita, por sua vez, defendia a supressão da natureza humana em razão da divina no momento da encarnação.

Muitos destes monofisitas não buscavam uma separação total da Igreja, mas consideravam Calcedônia um equívoco e esperavam que o poder imperial pudesse revogá-lo. Foi durante o reinado de Zenão (475-491) que os monofisitas alcançaram uma primeira vitória no poder central, obtendo certa legitimidade na promulgação do "Henotikon". Essa obra buscava apaziguar as divergências e dar certa legitimidade aos pensamentos dos bispos orientais, reafirmando as posições de Nicéia, Éfeso I e ignorando parte das decisões de Calcedônia. Entretanto, o Henotikon foi duramente criticado pelos teólogos ocidentais e não demorou para que perdesse efeito. As rivalidades ainda permaneceram por décadas causando um distanciamento e trocas de acusações entre as igrejas orientais e Roma.

Um outro momento de sucesso monofisita foi a elevação de Severo (456-538) ao patriarcado de Antioquia (511-518). A deposição de seu antecessor devido a discordâncias com ortodoxos locais, levou o imperador Anastácio (491-518) a colocá-lo na cadeira episcopal da tradicional cidade. Severo foi responsável por fortalecer o monofisismo na região e com uma intensa atuação política restaurou a influência da Sé de Antioquia em regiões da Síria da Ásia menor e da Palestina. Entretanto, Severo manchou sua imagem ao reavivar o Henótikon de Zenão entrando em conflito aberto com líderes teológicos e aristocráticos. Com a ascensão de Justino I ao poder em 518, após a morte de Anastácio,

[22] Muitas correntes *miafisitas* permanecem fortes e atuantes até os dias de hoje como a Igreja Copta do Egito e as Igrejas Ortodoxas Orientais da Síria, Etiópia e Armênia. Contrariam fortemente as propostas de Eutíques e dos monofisitas, mas frequentemente são assimiladas com esses.

Severo foi expulso para Alexandria. Ele foi um dos primeiros a ser condenado no Concílio de Constantinopla II em 553, que reafirmou as decisões de Calcedônia.

Durante o reinado de Justino (518-527) diversos líderes religiosos *miafisitas* foram depostos de seus cargos e substituídos por líderes de *diofisitas* compatíveis com a filosofia e a doutrina de calcedônia. Frend nos informa de ao menos 55 bispos depostos de suas sés até o final da década de 530. A tentativa de resolução desse impasse entre calcedônicos e não calcedônios se deu com Justiniano (527-565) e o conjunto de sua a casa imperial que mostraram certa simpatia em relação a Severo, mas suas tentativas de reconciliação falharam devido às pressões exercidas pelos representantes latinos e pelas aristocracias da capital.

A situação na Palestina em relação à posição do bispo de Jerusalém nos chama atenção. Apesar da associação histórica e simbólica da cidade com a atuação de Jesus de Nazaré, outras cidades como Antioquia, Alexandria e Constantinopla ganharam mais proeminência eclesiástica. Desde o Concílio de Niceia I, o bispo de Jerusalém era considerado uma autoridade honorífica pela associação com a atuação de Jesus de Nazaré na *Terra Santa.* Entretanto, cidades como Antioquia, Alexandria, pelas suas antigas escolas teológicas, Roma e até mesmo Constantinopla, que não possuía uma tradição eclesiástica tão longa – a última considerando a sua recente fundação em 330 – ganharam mais proeminência que a *santa cidade*. Os Concílios de Constantinopla I (381) e Éfeso I (431) só confirmaram a relevância dessas, elevando-as ao *status* de Patriarcado[23], uma categoria especial dada à determinada *sé* que reconhece seu bispo como autoridade eclesiástica sobre outros bispos em uma determinada abrangência territorial. Portanto, caberia ao patriarca as tomadas de decisões teológicas importantes e a ordenação de bispos metropolitanos e diocesanos, dependendo também de cada tradição eclesiástica, mas marca também do seu poder exercido.

Até o Concílio de Calcedônia, o bispo de Jerusalém ainda era considerado um metrópole, embora o simbolismo associado à cidade fosse reconhecido. Durante o século IV, o bispo de Jerusalém lutava para exercer seu poder local, disputando as ordenações de bispos com Cesareia, a capital política e administrativa das províncias da Palestina. No século V, o presbítero Juvenal, um estrategista político habilidoso, foi ordenado bispo e, mais tarde, tornou-se patriarca de Jerusalém (422-458). Buscando reforçar o caráter honorífico da cidade, Juvenal ordenou bispos nas regiões próximas da cidade expandindo sua área de influência e conquistando a hegemonia na região durante o seu mandato.

[23] O termo *patriarcado* foi oficializado apenas no período de Justiniano, mas utilizaremos este conceito aqui para expressar a autoridade que detinha o bispo de determinada sé sob uma abrangência territorial. O ocupante do trono patriarcal detinha maior autoridade que um bispo metrópole, ambos, garantidos pelo poder imperial.

Essa vista em uma "política externa" em relação aos outros patriarcados mediterrânicos foi alcançada em virtude da fragilidade política da sé de Antioquia e do fortalecimento da Escola Alexandrina, derivada principalmente da condenação de Nestório em 431 no Concílio de Éfeso I. Segundo Honnigan[24], para lançar sua investidura a uma "cadeira patriarcal", Juvenal conseguiu se aliar com o rival desse como um meio de ascensão política, Cirilo de Alexandria, miafisíta e talvez o nome teológico mais importante nesse momento. Nas décadas seguintes, a Escola Alexandria experenciou uma certa hegemonia teológica dada a sua vitória no concílio de Éfeso e assegurando até mesmo influência política e eclesiástica na capital Constantinopla.

A elevação do bispado de Jerusalém de Metrópole para Patriarcado só chegou a acontecer no turbulento Concílio de Calcedônia em 451. O apoio de Juvenal às decisões do que nesse momento já exercia certa hegemonia na região da Palestina, veio de forma inesperada que surpreendeu seus apoiadores na sua própria sé. Uma articulação política feita durante o concílio fez com que Juvenal apoiasse o diofisísmo Calcedônico na troca de elevar a sé de Jerusalém ao status de patriarcado, a tanto tempo contestada. Porém, essa decisão não agradou os partidários monofisitas, mais numerosos e influentes nas regiões da Síria, do Egito e da Palestina. Essas manobras que levaram a uma insurreição na cidade de Jerusalém ainda em 451 e que eventualmente levou a tomada do trono episcopal por um monge chamado Teodósio, adorado por uns e difamado por outros. Ainda que precise ser tomada e lida com muito cuidado, o clássico Edward Gibbon nos traz uma descrição dos acontecimentos:

> Jerusalém foi ocupada por um exército de monges [monofisistas]; em nome da Natureza única encarnada, eles saquearam, queimaram, mataram; o sepulcro de Cristo foi maculado de sangue... Três dias antes da festa da Páscoa, o patriarca [alexandrino] foi sitiado na catedral, e morto no batistério. Os restos do seu cadáver desfigurado foram jogados nas chamas, e suas cinzas lançadas ao vento; e o feito se inspirou na visão de um pretenso anjo... Essa superstição fatal foi inflamada, em cada um dos lados, pelo princípio e pela prática da retaliação: no rastro de uma disputa metafísica, milhares de pessoas foram mortas[25]

O evento demonstra que Jerusalém continuou a ser palco de grandes disputas que são atestadas na vida de Pedro, o Ibérico, foco do nosso recorte de pesquisa que precisa ser aprofundado. Entretanto essa popularidade monofisita não perdurou como em outras regiões. A revolta foi contida ainda em

[24] HONIGMANN, Ernest. "Juvenal of Jerusalem". *Dumbarton Oaks Papers*, v. 5, p. 209-279, 1950.
[25] GIBBON, Edward, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Londres: Henry G. Bohn, 1854, p. 235. Tradução nossa. Na edição em língua inglesa: Jerusalem was occupied by an army of monks; in the name of the one incarnate nature, they pillaged, they burnt, they murdered; the sepulcher of Christ was defiled with blood. (…) On the third day before the festival of Easter, the patriarch was besieged in the cathedral, and murdered in the baptistery. The remains of his mangled corpse were delivered to the flames, and his ashes to the wind; and the deed was inspired by the vision of a pretended angel. This deadly superstition was inflamed, on either side, by the principle and the practice of retaliation: in the pursuit of a metaphysical quarrel, many thousands were slain.

453 pelas forças imperiais que recolocaram Juvenal no trono episcopal e as resistências monofisitas não duraram até o início do século VI. Cornelia B. Horn e Robert Phoneix Jr. editores da Vida de Pedro, o Ibérico[26], afirmam que a derrota monofisita na Palestina se deve a intensas trocas políticas e influências externas do monasticismo financiado pelas aristocracias constantinopolitana nas sés da Palestina capital e da multiculturalidade presente na região devida às peregrinações. Ao tempo que João Rufo escreveu sua obra o monofisismo na Palestina era já estava em grande declínio. Entretanto, regiões como Egito o Sul da anatólia e a Síria permaneceram divididos até as conquistas árabes.

A JOÃO RUFO E *VIDA DE PEDRO, O IBÉRICO*: POSSIBILIDADES DE PESQUISA

Não seria estranho para atividade de um historiador utilizar de sujeitos e suas trajetórias individuais para compreender fenômenos históricos[27]. Os sujeitos históricos têm a capacidade de "representar" acontecimentos, conjunturas, fatos e transformações contidas em um determinado período. Afinal, a vida de uma pessoa é a prova prática de uma vivência em meio a um contexto, seja ele político, social, cultural ou religioso para ser sentido nas dimensões do cotidiano da vida humana. Para analisar a história do movimento monofisita é indispensável recorrer a Vida de Pedro, o Ibérico, biografia construída por seu discípulo João Rufo.

A obra, tratando-se de uma biografia de um "homem sagrado"[28]. As biografias na antiguidade tardia têm suscitado debates importantes onde se percebe uma competição entre biografias neoplatônicas e cristãs[29], mas que no caso da Vida de Pedro, expressa uma competição entre os próprios cristãos. Essas obras, bem como outros documentos escritos, foram utilizadas como meios de promoção e propagação de ideais em uma grande velocidade. E no caso das hagiografias, foram constantemente relacionadas com a propagação e ideais religiosos e modelos de comportamento para serem espelhados por seus leitores.

No caso das biografias de homens sagrados cristãos, foram em sua maioria associados com a construção de modelos ascéticos e na propagação de ideais que reforçassem a adesão de fiéis ao

[26] HORN, Cornelia B.; PHENIX, Robert R. *The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus.* Society of Biblical Lit, 2008;
[27] DOSSE, François. *O desafio biográfico:* Escrever uma vida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015;
[28] O conceito – originalmente *holy man* – foi proferido pelo célebre Tardo Antiguista Peter Brown se refere a uma figura patronal que exercia certa autoridade religiosa a partir do capital simbólico adquirido pela sua associação com o sagrado. Eram em sua maioria monges e bispos que aderiram ao asceticismo. Esse poder adquirido assegurava a ele o papel de orientação religiosa de seus seguidores antes exercida pela aristocracia e agora, nas comunidades cristãs. Conferir: BROWN, Peter. "The rise and function of the holy man in late antiquity". *The Journal of Roman Studies,* v. 61, p. 80-101, 1971
[29] CAMERON, Averil et al. *Christianity and the rhetoric of empire:* The development of Christian discourse. University of California Press, 1991.

monasticismo. Como demonstra Cameron, mesmo em uma sociedade em que a alfabetização era restrita a uma determinada classe, a comunicação oral realizadas por meio dessas obras, serviram como instrumentos de difusão de discursos e disputas de poder:

> Quando imperadores e cortesãos se envolviam em controvérsias doutrinárias, participavam de concílios, lidavam com bispos, ouviam homilias e patrocinavam debates religiosos públicos, seria difícil afirmar que o discurso ascético estava confinado apenas à esfera estritamente ascética/monástica[30]

Em meio ao conturbado contexto em que fora redigida a biografia de Pedro, o Ibérico, bem como a necessidade de reafirmar a sua trajetória por meio do escrito de João Rufo, percebemos que a "vida" trata, mais do que a promoção de legados de seus personagens, uma reafirmação religiosa que não deixa de ser também uma manifestação política. Em um contexto de mudanças profundas sentidas nas esferas religiosa e política, a obra desempenha um papel representativo das disputas de poder, das conflagrações e da necessidade da dominação política da religiosidade e da influência religiosa na prática política. Tais aspectos devem ser observados a partir de um elemento de suma importância no estudo das biografias, o biógrafo.

Há um grande debate sobre a autoria da A *Vida de Pedro* pelo fato de que o autor permanece no anonimato durante toda a narrativa. Há argumentos que figurem a autoria a Zacarias, o Retórico (465-536) monge e historiador ou a um outro presbítero chamado Teodoro – que está presente na narrativa. Entretanto, grande parte dos estudiosos de Pedro, o Ibérico, reconhecem que a obra foi escrita por João Rufo, discípulo de Pedro que desempenhou funções importantes pós-morte de Pedro e que é mencionado diversas vezes na biografia. João Rufo (450 -?) nasceu na província da Arábia, recebeu uma educação formal e se juntou ao movimento monástico ainda jovem, sendo discípulo de Pedro e seu sucessor no trono episcopal de Gaza, no litoral da Palestina.

A "Vida", é acompanhada de uma outra obra sequencial, "De obitu Teodosii", nelas, o autor narra os eventos sobre os olhos de seus três heróis *monofisitas*: Pedro, um príncipe do Reino da Ibéria que adotou o hábito monástico, Teodósio, o monge que tomou para si o bispado de Jerusalém pós-calcedônia, e Romano, um monge monofisita que participou da liderança dos monges na cidade de Jerusalém. A primeira é de maior extensão, trata-se de uma biografia completa sobre Pedro e de sua trajetória, já a segunda se mostra mais como um memorial, descrevendo os acontecimentos depois da revolta e eventual expulsão dos outros dois líderes. Pedro, um exímio monge monofisita, presenciou

[30] *Ibid,* p. 155. Tradução nossa. Na edição em língua inglesa: When emperors and courtiers implicated themselves in doctrinal controversy; participated in councils; dealt with bishops; listened to homilies; and sponsored public religious debate, it would be hard to maintain that ascetic discourse was confined only to the strictly ascetic/monastic sphere.

a maior parte dos eventos que almejamos investigar, na visão de João, ele é visto como um verdadeiro herói e senão o maior nome defensor da *ortodoxia*.

João Rufo também foi autor das Pleroforias[31], a única obra sua com autoria clara, é composta por uma coleção de sonhos, visões, anedotas e breves episódios descrevendo milagres e tinha o propósito de mostrar que mesmo Deus teria condenado as resoluções do Concilio de Calcedônia. É provável que todas as obras tenham sido escritas durante o reinado do Imperador Anastasio (491-518), período em que o monofisismo recebeu apoio imperial. Para a Vida de Pedro, o Ibérico, a edição e tradução à que temos acesso foi realizada por Cornelia B. Horn e Robert R. Phenix Jr, que incluem a junto à tradução para o inglês da transcrição original do siríaco.

Há dois manuscritos preservados da Vida, um sob a guarda da "Staatsbibliothek" em Berlim e outro no Museu Britânico em Londres. O primeiro, referenciado como "MS Sachau 321." - aqui chamado de manuscrito A - é registrado do ano de 741 e inclui dos fólios 68v ao 104r. Ao final da obra, estão incluídas homenagens a Teodósio, bispo usurpador do trono episcopal de Jerusalém na revolta de 451, e ao Romano, também atuante nos movimentos monofisitas da cidade. O manuscrito sofreu danos por umidade e em muitas páginas a tinta está desbotada, as partes ausentes são complementadas pelos editores com o outro manuscrito. Esse, sob a tutela dos britânicos é registrado como "MS BM Add. 12.174" e inclui tanto a VP, dos fólios 48v ao 78r, com a Comemoração da Morte de Teodósio nos fólios 141 e 142 - aqui chamado de manuscrito B. Esse manuscrito é registrado no Catálogo dos Manuscrito Siríacos do Museu Britânico como sendo oriundo de um mosteiro em Melitene, Ásia Menor, do ano de 1197 (WRIGHT, 1872, p. 1126). Existe mais um manuscrito (C) que apresenta uma outra versão da obra, tendo construído Pedro como um herói Calcedônico em georgiano clássico que põem em dúvida a autoria, mas que já se mostrou insuficiente para atribui-la a qualquer outro pretendente. O mais provável é que a obra tenha sido escrita em um momento de aceitação de calcedônia no Reino da Georgia em séculos posteriores.

Não há grandes diferenças entre os manuscritos A e B, com exceção de algumas divergências ortográficas ou variações nos substantivos, contudo os editores dão especial atenção para o empréstimo de palavras do grego. Horn e Phoneix Jr afirmam que o texto original não foi escrito em Siríaco, mas em Grego ou Copta. Ambos argumentam que o manuscrito siríaco é na verdade uma tradução do idioma original que é percebido na sintaxe e organização das palavras. É muito provável que esse fato decorre de uma influência crescente da cultura helênica nas regiões sírias percebido no

[31] JEAN RUFUS. *Plérophories :* témoignages et révélations contre le concile de chalcédoine. Edit. E Trad. por F. NAU. Paris : Firmin-Didot et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, 1912

século VI que podem ter feito João Rufo escrever para uma audiência mais ampla. De qualquer forma, a diglossia do tradutor fica marcada durante o texto.

Nos chama atenção o fato de que a biografia do manuscrito C encontrou caminhos diferentes, em especial pela mudança significativa na narrativa apresentado Pedro como um herói Calcedônico. Levantamos a possibilidade de que a obra serviu como um reforço para o recém-convertido Reino da Ibéria ao Calcedonismo durante o século VII. Este fato evidencia a importância das hagiografias como legitimadora de posturas ideológicas e propagadoras de ideias em meio ao círculo de crentes. Trazer Pedro, um antepassado real seria uma forma de trazer protagonismo e legitimidade para as posições tomadas por seus dirigentes contemporâneos. Os manuscritos A e B, por outro lado, encontraram destinos restritos na região do Levante, onde o monofisismo continuou como uma força de relevância durante o domínio árabe. De qualquer modo, apontamos a trajetória dos manuscritos como uma possibilidade de investigação de forma a rastrear a popularização da obra em circunscrições geográficas e temporais.

A obra segue a estrutura comum a muitas outras "vidas" do período, intercalando entre momentos de narrativa cronológica e tópicos de assuntos específicos. É estruturada em 193 capítulos onde apresenta um discurso hagiográfico cristão chamando os ouvintes para uma vida de virtudes conquistadas por meio da verdadeira fé – anticalcedônica. Nos primeiros 20 capítulos da obra de João Rufo, Pedro é apresentado como um herói desde sua juventude, a sua ascendência nobre e cristã foi fundamental para construção de um personagem que deixou o mais alto conforto para viver uma vida de ascetismo e dedicação a Deus. Nesse caso é fundamental perceber que a origem nobre lhe favoreceu na medida em que seus pais seguiam uma determinada linha teológica.

Nos capítulos seguintes é relatado como Pedro foi conduzido à corte de Teodósio segundo como um refém diplomático relatando nestes momentos como já se manifestavam com suas práticas milagrosas. Este ponto nos é caro na medida que apresenta uma oportunidade importante para analisar quais eram os envolvimentos políticos entre o poder romano em Constantinopla e os reinos do Cáucaso. Evidencia-se uma tentativa de cooptar politicamente as aristocracias ibéricas para impor a hegemonia na região, de forma a afastar a influência persa. No caso da família de Pedro, como nos relata João Rufo, a decisão de tomar o lado romano é facilitada por já serem cristãos em detrimento dos persas pagãos:

> Tendo então sido concebido, nascido, e criado em tal graça divina, enquanto [Pedro] tinha apenas doze anos de idade, foi enviado [como] refém [R 16] ao temente a Deus e cristão Teodósio o Jovem, imperador dos romanos. Enviando mensageiros,

> [Teodósio] tinha muito pressionado o assunto. Assim [Pedro] foi enviado com grande pompa e honra pelo seu pai Bosmarios, que reinava na altura sobre o país dos ibéricos, porque [Bosmarios] preferia a amizade dos romanos como cristãos em vez da assistência dos impiedosos persas.[32]

Essa aspiração política a favor dos romanos é um evidente sinal de que as relações políticas tratadas na biografia tinham como pano de fundo o posicionamento religioso, caro ao estilo hagiográfico. Da mesma forma, podemos verificar como os eixos políticos e religioso se entrelaçam na narrativa em capítulos a frente. Durante o período que esteve em Constantinopla, Pedro conheceu um asceta chamado João com quem partilhou grande parte da sua vida e que de certa forma, acreditamos que influenciou a sua adesão ao movimento monástico. Ambos elaboraram um plano de fuga para Jerusalém onde poderiam manifestar a sua religiosidade com maior vigor. A fuga é bem-sucedida, segundo relata João Rufo, através de relíquias de mártires as quais os 2 levaram para serem depositadas em monastérios na Terra Santa.

O que nos chama a atenção é que mesmo após a fuga, em nenhum momento há relatos de consequências políticas da fuga de um príncipe do Reino da Ibéria. Não há, na narrativa, evidencias demonstrando uma procura por eles por parte da autoridade imperial. Pelo contrário, há momentos em que é relatado o encontro de Pedro com outros famosos aristocratas romanos se popularizaram por posturas ascéticas que os encorajam a continuar no caminho monástico, mas não mencionam as tramas políticos que envolveram sua juventude. Este elemento nos reforça como o posicionamento religioso vigorava haja vista que foram personagens importantes no cristianismo tardo antigo que podem ter sido incluídos na narrativa por João Rufo para, além de relatar seu provável encontro, trazer maior legitimidade para as práticas adotadas por Pedro.

Em Jerusalém, Pedro e João foram recebidos por Melânia, a Jovem (383-439) e seu marido Piniano (?-435) (Cap. 39-42), nomes importantes do asceticismo e no movimento monástico da cidade. Ambos adotaram o hábito monástico e ficaram no mosteiro masculino fundado pelos seus dois novos mestres. Neste momento da narrativa o autor também apresenta nomes importantes como Poemênia (Cap. 43), aristocrata romana e importante financiadora de monastérios, Eudóxia (Cap. 49; 71), da casa imperial e que se envolveu em tramas político-teológicas ante Calcedônia, Gerôncio (Cap.

[32] Vita Petrii, 24. HORN, Cornelia B.; PHENIX, Robert R. *The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus.* Society of Biblical Lit, 2008. Tradução nossa. Na edição inglesa: Having then been conceived, born, and reared in such divine grace, while [Peter] was but twelve years of age, 7 he was sent [as] a hostage to the God-fearing and Christian Theodosius the Younger, emperor of the Romans. Sending messengers, [Theodosius] had very much pressed the matter. Thus [Peter] was sent with great pomp and honor by his father Bosmarios, who was reigning at the time over the country of the Iberians, because [Bosmarios] preferred the friendship of the Romans as Christians rather than the assistance of the impious Persians;

44-48), discípulo de Melânia e futuro arquimandrita[33] de Jerusalém e Cirilo de Alexandria (Cap. 49; 91;105). Este último foi responsável por depositar as relíquias trazidas por Pedro e João no monastério de Melânia quando chegou de viagem muito provavelmente em meados da década de 430.

João Rufo relata como foi dolorido para Pedro adotar o hábito monástico, mas que foi fundamental que ele passasse pelas provações de doenças e da fome para ascender em seu atletismo espiritual. Por volta do capítulo 50 o autor relata como Pedro se mudou de Jerusalém para Gaza motivado principalmente por seu mestre Zenão – que não se tem muitas informações – Para fugir das perturbações urbanas e do convívio constante com outras pessoas. Logo após a sua chegada a Gaza o bispo de Jerusalém Juvenal tentou ordená-lo bispo na cidade, mas Pedro relutou para aceitar um cargo a qual não se achava competente, justificativa utilizada por muitos. É perceptível que a partir deste momento, exemplificado pela recusa em ocupar um trono episcopal, que Pedro assumiu uma posição cada vez maior de autoridade, trazendo maior legitimidade para si e para seus posicionamentos.

Chamamos a atenção para o momento em que a postura política é assumida por Pedro e seus partidários quando ocorre o Concílio de Calcedônia:

> Quando estas coisas foram ouvidas pelo clero e pelos monges santos na Palestina, agitados pelo zelo divino, primeiro saíram para confrontar Juvenal no caminho. Eles trataram-no muito seriamente de recordar as suas palavras e de rejeitar a impiedade e de lutar em nome da verdade. Quando ele não estava persuadido, reuniram-se na Cidade Santa, tendo nosso Senhor Jesus Cristo no meio deles, que foi negado pelos sem-Deus, mas que ajuda a sua verdade e a sua igreja ortodoxa, que ele redimiu com o seu sangue. Inspirados pela sua graça e tendo com eles tanto os bispos zelosos ortodoxos como o santo Romanos, o pai dos monges, eles escolheram o abençoado Teodósio do posto sagrado, um homem que desde a sua infância perseguiu com diligência as formas de vida do monaquismo e [que] foi adornado com todos os dons do temor do Senhor. Ele já se tinha provado em muitos desafios em nome da fé ortodoxa, inclusive no sínodo sem-Deus. Nomearam-no sumo sacerdote e pastor da Cidade Santa, Jerusalém. Tendo recebido o sacerdócio de Deus, trabalhou com toda a diligência, atenção e cuidado para que nas igrejas sob a sua autoridade a fé apostólica se mantivesse pura. Escolheu da categoria dos santos e monges portadores de cruz homens santos que foram especialmente confirmados em todos os modos de vida evangélicos e irrepreensíveis na fé, [e] ordenou-lhes bispos e mártires. Depois de as próprias pessoas de cada cidade terem votado, enviou a cada cidade aquele que lhe era adequado e que eles [o povo] tinham escolhido, [e] cada um deles foi reanimado com toda a alegria e exultação. Ao realizar a ordenação, com voz alta, este patriarca deu testemunho àqueles que estavam a ser ordenados, dizendo: "Ordeno-vos mártires e pregadores da fé ortodoxa, pois desta vez requer tais bispos".[34]

[33] Abade responsável por um conjunto numeroso de mosteiros.

[34] Vita Petrii, 77. HORN, Cornelia B.; PHENIX, Robert R. *The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus.* Society of Biblical Lit, 2008, p. 111-113. Tradução nossa. Na edição inglesa: When these things were heard by the clergy and the holy monks in Palestine, being agitated by divine zeal they first went out to confront Juvenal on the road. They very earnestly entreated him to remember his words and to reject the ungodliness and to fight on behalf

Neste momento da narrativa as disputas políticas e religiosas se tornam ainda mais evidentes, marca de uma necessidade de João Rufo de trazer luz sobre os fatos vividos a época e reforçar o posicionamento dos verdadeiros santos. Fica evidente para nós que o que se construiu era de fato uma nova estrutura eclesiástica como enfrentamento às decisões tomadas no Bósforo, uma reestruturação da Igreja da Palestina a partir de uma ideologia fundamentada no monofisismo e legitimada por um conjunto populacional culturalmente e teologicamente diverso dos cristãos da capital e do ocidente. Não temos elementos suficientes para afirmar que houve um rompimento imediato entre as Igrejas da Palestina com a Igreja de Constantinopla, mas é possível que neste momento as identidades entre oriente e ocidente, entre norte e sul mediterrânicos, ficaram ainda mais delimitadas.

Pedro buscou permanecer em Gaza durante os movimentos do Concílio de Calcedônia, mas fora levado pelas populações eclesiásticas à Maiuma, uma cidade vizinha, a pedido do recém-empossado no trono episcopal monge Anti-Calcedônico Teodósio. Se posicionando de forma contrária ao ocorrido no conselho, Pedro aceitou com forte pressão popular a missão de ficar no trono episcopal de Gaza e é neste momento que os posicionamentos políticos mais ficam evidentes na obra. Enquanto Teodósio era bispo em Jerusalém, o relato de João Rufo constrói uma imagem de Pedro como defensor da ortodoxia monofisita, auxiliando no fortalecimento da fé e na adesão de numerosos fiéis à causa rebelde de orquestrada por Teodósio.

A tomada da Sé pelo poder imperial a força e a deposição de todos os bispos Anti-Calcedônicos a mando do imperador Marciano no ano seguinte os levaram ao autoexílio em Alexandria. Dos capítulos 80 ao 97 é apresentado como Pedro acabou se tornando um líder monofisita nos territórios do Egito, só retornando para a Palestina quando as perseguições aos Anti-Calcedônicos haviam cessado ou ao menos diminuído. Neste momento de sua vida e neste momento da narrativa, dos capítulos 100 a 160, o autor foca nas viagens pelas quais Pedro empreendeu pela Palestina na tentativa de denunciar as falsas decisões tomadas em Calcedônia. Não por acaso, é a partir de seus

of the truth. When he was not persuaded, they gathered together in the Holy City, having our Lord Jesus Christ in their midst, who was denied by the godless ones but who helps his truth and his orthodox church, which he has redeemed by his blood. Inspired by his grace and having with them both zealous orthodox bishops and the holy Romanus, the father of the monks, they chose the blessed Theodosius from the holy rank, a man who from his childhood pursued with diligence the ways of life of monasticism and [who] was adorned with all the gifts of the fear of the Lord. He already had proven himself in many contests on behalf of the orthodox faith, including in the godless synod. They appointed him high priest and shepherd of the Holy City, Jerusalem. Having received the priesthood from God, he worked with all diligence, attention, and care so that in the churches under his authority the apostolic faith should be kept pure. He chose from the rank of the holy and cross bearing monks holy men who were especially confirmed in every evangelical way of life and blameless in faith, [and] ordained them bishops and martyrs. After the people of each city themselves had cast a vote, he sent to each city the one who was suitable for it and whom they [the people] had chosen, [and] each was received with all joy and exultation. When he was performing the ordination, with a loud voice this patriarch11 bore witness to those who were being ordained, saying, “I am ordaining you martyrs and preachers of the orthodox faith, for this time requires such bishops.”

atos que Pedro se torna capaz de performar milagres cada vez maiores e possui visões e profecias mais fortes atraindo um número expressivo de discípulos por onde passava dentre eles, João Rufo.

As últimas partes da "vida" se restringem a um curto espaço de tempo na vida de Pedro, o Ibérico. Já em Gaza, Pedro nomeou pessoas específicas para cada atividade desempenhada dentro do monastério, celebrou a morte de outros mestres e monges da região e Deus seus últimos conselhos destacando: evitar heresia de calcedônia e preservar sua castidade. João Rufo relata que Pedro morreu pacificamente e seus discípulos cuidaram do seu corpo e de suas vestes que foram depositados em um mosteiro na cidade de Maiuma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida de Pedro, o Ibérico suscita importantes debates para compreender os processos de institucionalização da igreja, consolidação do poder político imperial, e processos culturais e sociais evocados pela relação entre bispo, monge e imperador. O ponto chave é compreender como o Concílio de Calcedônia, que se propunha a resolver questões que a tempos estavam perdurando e evidenciando fragilidades no tecido social e religioso da sociedade romano tardia, falhou em seu objetivo, relevando ainda mais dissidentes teológicos e provocando uma ruptura na comunicação do poder central e o poder regional.

Compreender como o movimento monofisita expressou uma força que o poder imperial de Constantinopla não conseguiu conter até as invasões árabes no século VII é importante para compreender melhor as transformações políticas e religiosas na cena mediterrânica. Torna-se provocativo e ousado dizer que o maior desafio de Justiniano não estava a Oeste, em seu plano de reconquista dos territórios Ocidentais perdidos para os reinos bárbaros, mas sim ao sul onde acreditava-se que Constantinopla detinha controle. Por outro lado, também nos suscita a questionar a linearidade de uma História da Igreja, que possui um conteúdo riquíssimo a ser estudado além da vitória latina. Os bispos orientais e suas riquíssimas tradições teológicas e culturais permanecem vivas até os dias de hoje, mas que não possuem os olhos e a atenção da academia brasileira e que nos convidam a refletir sobre esse espaço.

Do outro lado também percebemos como foi fundamental um movimento monástico e ascético nos processos políticos e religiosos. A atuação do monge não se limitou aos muros do mosteiro, muito pelo contrário suas perspectivas foram convocadas ao debate que se estabeleciam em

concílios e casas imperiais. Esse aspecto nos provoca a pensar que as práticas ascéticas desempenhadas por estes quando não objeto de transmissão de ideais, era um apêndice que os favoreciam na sua atuação política.

As viagens realizadas pelo príncipe do Reino da Ibéria, a sua ascendência nobre, os votos de ascetismo, milagres e dedicação ao Cristianismo, nos reflete a ideia que o autor quer transmitir. João Rufo não deixa de reforçar o protagonismo de seu herói contra as decisões tomadas no Concílio de Calcedônia em 451. Dessa forma, fica-nos claro que o propósito de produção da "vida" era sobretudo a difusão de ideias monofisitas através da biografia de um exímio defensor dessa teologia cristã. João Rufo convoca sua audiência que, em seu tempo diminuída, luta para não cair no esquecimento, e para tanto evoca a personalidade de Pedro, o Ibério para inspirá-los a atuarem na defesa de uma teologia "ortodoxa".

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

POHLMANN, JANIRA FELICIANO; MOCELIM, ADRIANA; BAGGIO, ADRIANA TULIO (ORG.). DIÁLOGOS ENTRE CULTURA E PODER. CURITIBA: CRV, 2022. 287 P.

RESENHA DE LIVRO

LAVÍNIA SCHENA[1]
Universidade Federal do Paraná

***

Amizade e parceria intelectual. Essas são duas realidades que marcaram profundamente os bastidores do processo de concepção de *Diálogos entre Cultura e Poder*, livro publicado em 2022 pela editora CRV e organizado por três pós-doutorandas pertencentes à linha de pesquisa Cultura e Poder do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR: Janira Feliciano Pohlmann[2], Adriana Mocelim[3] e Adriana Tulio Baggio[4]. As pesquisas que atrelam o estudo dos conceitos de cultura e poder se tornaram significativamente numerosas nos últimos anos, sobretudo após a década de 1970 com o advento da História Cultural, como bem pontuam as organizadoras no capítulo de apresentação. Por essa razão, buscou-se reunir através do projeto "trabalhos de estudiosos e estudiosas que repensam, hoje, as duradouras e reelaboradas relações entre cultura e poder ocorridas ao longo do

[1] Graduada em História pela PUCPR, é aluna do curso de Mestrado em História da UFPR, faz parte da linha de pesquisa Cultura e Poder e é orientada pela Profª Drª Marcella Lopes Guimarães.
[2] Graduada, mestre e doutora em História pela UFPR e pós-doutora pela UNESP-Franca. Suas pesquisas são voltadas para o estudo das transformações, reelaborações e permanências ocorridas no Ocidente romano na Antiguidade Tardia.
[3] Graduada, mestre, doutora e pós-doutora em História pela UFPR. É professora adjunta da PUCPR. Seus principais interesses e temas de estudo são os livros de linhagem, as crônicas, o poder régio, a nobreza medieval e a história medieval portuguesa.
[4] Graduada em Comunicação Social e Publicidade e Propaganda e em Letras pela UFPR, mestre em letras pela UFPB e doutora em Comunicação e Semiótica pela PUCSP. Os principais temas de suas pesquisas são a comunicação, a semiótica, a italianística, os estudos de gênero e o espaço urbano.

processo histórico, desde a Antiguidade até a Contemporaneidade." [5] A obra nos apresenta, portanto, a compreensão de cada pesquisador e pesquisadora acerca desse binômio.

As etapas de produção e coordenação de livros nem sempre são livres de impasses [6]. Adversidades e contratempos às vezes surgem durante os bastidores, particularmente quando ocorrem em tempos pandêmicos limitados por uma crise sanitária que impossibilita o contato físico e que torna mais complexos os trâmites e as burocracias que precedem a publicação de uma obra. Esse é o caso de *Diálogos entre Cultura e Poder*, um projeto científico-intelectual que foi pensado nos meses finais do ano de 2021 (logo, ainda enfrentávamos a Covid) e que contou com os laços de parceria e de cumplicidade dos autores que, além de pares acadêmicos, são amigos.

Atual, *Diálogos entre Cultura e Poder* integra pessoas que dialogam com a linha de pesquisa Cultura e Poder: historiadores e historiadoras de formação (antiquistas e medievalistas), historiadores e historiadoras do direito, um filósofo e uma semioticista. Dessa forma, o livro reflete sublimemente a situação da linha, isto é, uma linha mista e ampla que busca abarcar diversos campos do saber e colocar em prática a interdisciplinaridade, inclusive, ultrapassando as fronteiras da academia brasileira (dois autores são estrangeiros). Afinal, "é evidente que cultura não é um objeto de investigação próprio de uma determinada corrente historiográfica, muito menos específico de historiadores e historiadoras" [7].

Cada pesquisador ou pesquisadora recebeu "o desafio de argumentar a respeito do binômio 'cultura e poder' a partir dos documentos que integram as pesquisas de cada um" [8]. Ao longo dos quinze capítulos, o leitor tem contato com outros tempos e com distintas sociedades, além de, é claro, metodologias e conceitos diferentes. Em cada estudo são trazidos recortes de contextos e realidades que têm seus pormenores e suas próprias especificidades e multiplicidades. Recortes de sociedades que têm costumes, tradições, espaços e que possuem suas próprias manifestações de cultura e poder. Assim, em cada pesquisa o conceito de cultura se relaciona diretamente com cada contexto histórico específico e com cada documento investigado, mostrando-nos que para se "compreender as

[5] POHLMANN, J. F.; MOCELIM, A.; BAGGIO, A. T. "Apresentação". In: POHLMANN, J. F.; MOCELIM, A.; BAGGIO, A. T. (org.). *Diálogos entre Cultura e Poder*. Curitiba: CRV, 2022, p. 9.
[6] As informações referentes aos bastidores da concepção de *Diálogos entre Cultura e* Poder presentes nesta resenha foram coletadas em uma aula de Seminário em Cultura e Poder, do PPGHIS/UFPR, ministrada pela Profª Drª Marcella Lopes Guimarães na manhã de quinta-feira do dia 11 de maio de 2023 no Edifício D. Pedro I. A aula foi marcada pela presença da Profª Drª Janira Feliciano Pohlmann, cujo relato de alguém que esteve à frente do projeto, junto às outras duas outras professoras, motivou uma reflexiva conversa com os alunos.
[7] POHLMANN; MOCELIM; BAGGIO, 2022, p. 9.
[8] *Ibid.*, p. 10.

manifestações culturais de um grupo, de um povo, requer o conhecimento dos contextos em que elas foram produzidas e suas ligações com o poder" [9].

O livro apresenta uma narrativa. Pohlmann, Mocelim e Baggio propuseram uma ordem cronológica de leitura que se inicia com uma análise da *Política* de Aristóteles e que se encerra com uma reflexão à luz do pensamento filosófico de Hans Jonas. As pesquisas que dizem respeito à Antiguidade, bem como à Antiguidade Tardia, são, portanto, os primeiros capítulos. A leitura nos insere no mundo grego por meio da pesquisa que propõe um estudo acerca da desigualdade presente na pólis. Logo em seguida, nos direciona ao mundo romano, momento em que nos deparamos com cinco pesquisas que abordam, respectivamente, as relações entre cultura e poder nos processos de eleição dos magistrados, na constituição de um erudito por meio do estudo da sabedoria, nos escritos de Suetônio como reveladores do pensamento político romano, na participação de elites intelectuais na vida política e cultural e, por fim, na arte poética latina no contexto em que está inserida.

Já em tempos medievais, são analisados os escritos repletos de reflexões políticas de Alcuínio de York e, seguidamente, as biografias escritas por Boccaccio, Fernán Pérez de Guzmán e as *vidas* de trovadores e trovadoras presentes no cancioneiro occitano. Há também um debate jurídico que diz respeito à medievalidade ibérica e, ainda, outro que diz respeito aos direitos pontifícios na península itálica. Posteriormente, as noções de cultura e poder são analisadas no contexto de Pedro Afonso de Barcelos e nas intencionalidades de Boccaccio ao conceber a obra *De mulieribus claris*, ao mesmo tempo em que são propostas novas e atualizadas discussões a esse tema.

Finalmente, já em tempos modernos e contemporâneos, ideias de raça e racismo são debatidas, assim como as relações de poder que estão por detrás dos documentos e das narrativas históricas da UNESCO. Enfim, a tecnologia e o poder são colocados em perspectiva e discutidos a partir do pensamento do filósofo Hans Jonas.

As reflexões suscitadas em cada capítulo do livro permitem que leitor compreenda ainda mais que o conceito de cultura de fato não se entende mais como algo homogêneo, mas que é um conceito de múltiplas facetas, dotado de pluralidades e particularidades[10]. Nas quinze pesquisas, aspectos políticos, culturais, artísticos e religiosos estão sempre juntos, nunca sendo analisados de forma desassociada. Conforme explicam as organizadoras, "estas novas abordagens das Ciências Humanas

[9] *Ibid.*
[10] POHLMANN; MOCELIM; BAGGIO, 2022, p. 9.

prezam pela indissociabilidade de 'cultura' e 'poder', bem como fomentam a interdisciplinaridade para a melhor compreensão de um contexto, de uma sociedade, de uma comunidade" [11].

O livro da linha Cultura e Poder foi gestado para que professores e professoras discutissem seus projetos, suas pesquisas, seus conceitos e seus documentos. Por essa razão, o leitor de *Diálogos entre Cultura e Poder* se depara com o olhar investigador de pesquisadores e pesquisadoras que se lançam no estudo das vinculações entre cultura e poder. Graças à interdisciplinaridade, o leitor encontra um "local" de debate onde não falta pensamento crítico. A obra é para aqueles que, sejam professores, alunos de graduação ou pós-graduação ou, até mesmo, cultos leitores, se interessam em tornar o espaço público de debate mais amplo e reflexivo.

Mais que um projeto científico-intelectual, a obra é resultado de fortes laços de parceria que, frente aos constrangimentos da vida acadêmica, se fortificam. Apesar de todas as limitações vividas que definiram a feição que o livro tem hoje, sobressai a amizade que esteve fortemente presente durante todos os bastidores. A ideia de realizar um projeto que reunisse pesquisadores e pesquisadoras para que refletissem sobre cultura e poder numa rede que é profissional e afetiva deu muitos resultados e se mostrou, portanto, muito frutífera. Parafraseando Cícero (106 a.C. - 43 a.C.) quando escreve sobre a amizade, com exceção da sabedoria certamente não há nada maior do que ela[12].

[11] *Ibid*.
[12] CÍCERO. *Sobre a amizade*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006. p. 35.