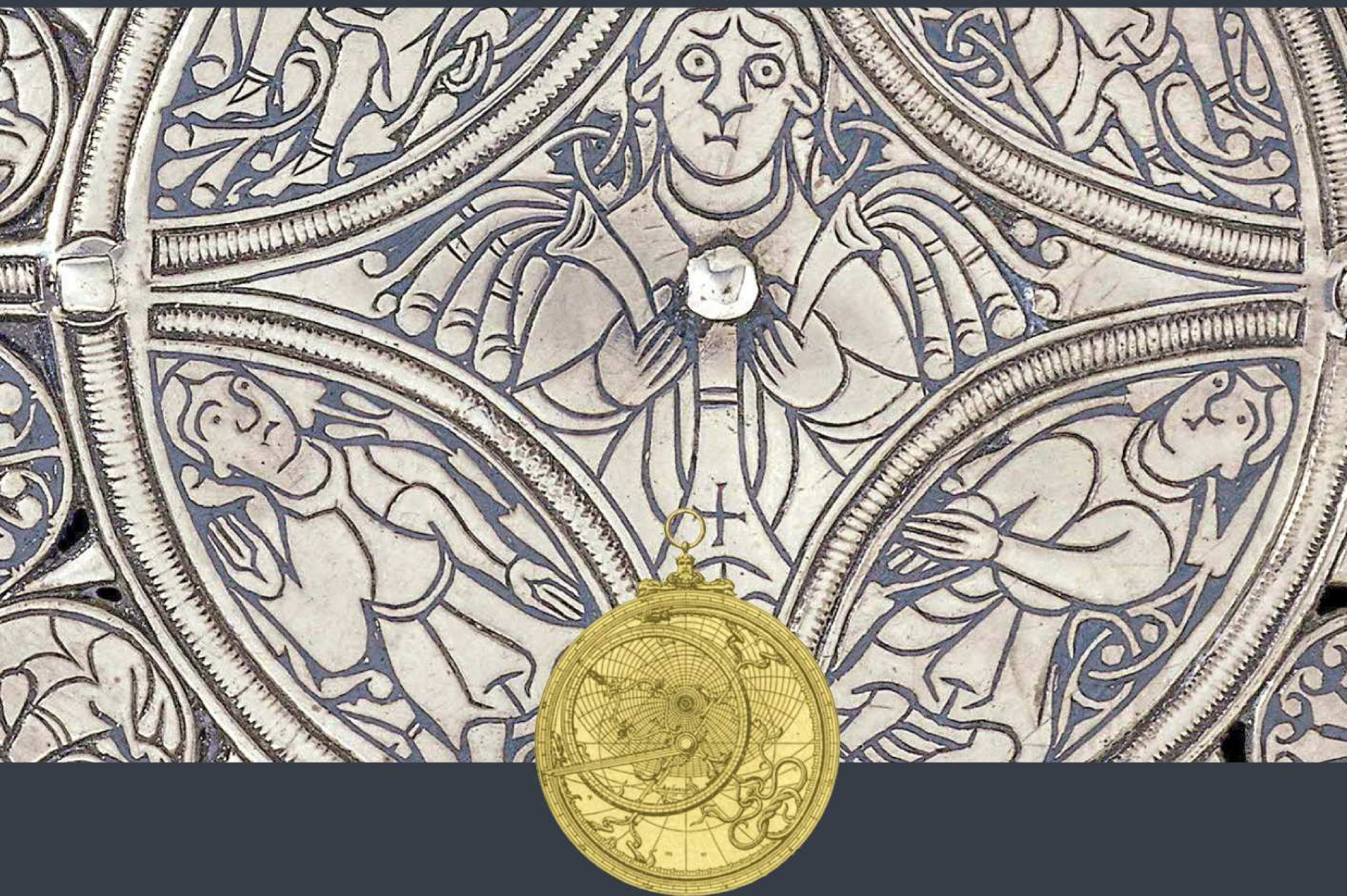


NÚMERO 27, DEZEMBRO/ 2024

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

DOSSIÊ: SOCIEDADES CONECTADAS E
INTERTEXTUALIDADE NA ANTIGUIDADE E NO
MEDIEVO



ISSN 2237-6585



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Sociedades conectadas e intertextualidades na Antiguidade e no Medievo

APRESENTAÇÃO DE DOSSIÊ

“...Todas as mercadorias e ideias (...) foram transportadas por indivíduos ou pequenos grupos de comerciantes – por exemplo, cristãos ou budistas, que, somente com o passar do tempo, puderam ser entendidos em conjunto...”¹.

Os estudos historiográficos mais recentes, como o de Michael Mass e Nicola di Cosmo, acentuam a ampliação do recorte espacial da Antiguidade Tardia para além do mundo greco-romano alcançando as áreas das estepes, da Ásia central e oriental. A par com esta nova dinâmica espaço-temporal devemos observar que as mobilidades e os movimentos dos agentes históricos geravam a interação entre grupos humanos, em muitos casos separados por distâncias significativas. Produtos oriundos da Pérsia, da China ou da Índia percorriam longas jornadas até alcançarem o Mediterrâneo e dali espalhavam-se para regiões hegemonicamente dominadas pelos romanos, tanto à ocidente como à oriente. Além destes ambientes devemos recordar, também, os espaços africanos do Magreb, do Sahel e mais ao sul, ao lado de outros situados no mundo do norte, da Escandinávia, que encontravam-se em maior ou menor medida interligados.

É fato que este panorama atingiu igualmente o mundo medieval no qual o movimento foi a tônica. Vale recordarmos as migrações populacionais que traziam consigo um ambiente marcado pelos conflitos, ademais das intensas trocas comerciais e

¹ di Cosmo, Nicola e Maas, Michael (Org.). *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Euroasiática. Roma, China, Irã e a estepa por volta de 250 – 750*. Campinas: Editora da Unicamp. 2023, p.60.

culturais que cruzavam tanto os mares do norte como as rotas terrestres que dirigiam-se ao oriente e ao sul, colocando o mundo do Mediterrâneo, ao mesmo tempo, como centro e periferia destes contatos.

Ou seja, desde a Antiguidade e passando pela Idade Média a ideia de conexão entre grupos humanos ganha uma projeção significativa, contradizendo antigas teorias que colocavam aquelas sociedades antigas e medievais como isoladas e completamente afastadas umas das outras, como se existissem muros que impedissem tais contatos. Os artigos que compõe o dossiê “sociedades conectadas e intertextualidades na Antiguidade e no Medievo” mostram a premissa das mobilidades e dos movimentos que aproximavam indivíduos e agentes históricos por meio de uma variada quantidade de atividades, desde a guerra, alcançando o intercâmbio e a troca de manuscritos das mais variadas procedências e as influências entre os lugares sepulcrais das monarquias medievais ocidentais. Elementos que constituem o conceito de “História Global”² e cujos temas envolvem a circulação de indivíduos, de produtos, de ideias e de escritos que contribuem para entendermos aquilo que Arnaldo Momigliano definiu como “interação cultural”³.

É interessante observarmos que em pleno século XXI estejamos tratando cientificamente destes temas que estão na contramão das atuais ações políticas levadas a cabo por certas lideranças nacionais, como os Estados Unidos, que tentam desconstruir uma dinâmica iniciada logo após a segunda guerra mundial e que, mal ou bem, conectou o conjunto da sociedade global. A grande dúvida está no caminho para onde tal disruptura pode levar o conjunto do planeta, pois o isolamento e o afastamento podem ser os primeiros passos ao surgimento de regimes políticos de exceção que, como sabemos, contribuirão à corrosão das liberdades e dos direitos civis.

Dessa forma, o estudo do passado pode apresentar modelos e exemplos de sociedades conectadas, sempre no interior dos contextos históricos nos quais aqueles existiam. As intertextualidades, que trazem no seu bojo tanto a troca e o intercâmbio de manuscritos e de ideias no mundo do Mediterrâneo oriental e ocidental como as questões relacionadas aos problemas climáticos narrados pelas crônicas escritas no ambiente do

² De acordo com Guldi, Jo y Armitage, David. *Manifiesto por la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 38, “...En la última generación, los historiadores han reflexionado intensamente en otro elemento de sus estudios, el espacio, y cómo extender su trabajo más allá del estado-nación – marco estándar del estudio histórico a partir del siglo XIX – a otros continentes, océanos y conexiones interregionales hasta, por fin, abarcar todo el planeta como parte de la Historia “mundial” o “global” ...”.

³ Momigliano, Arnaldo. *Os limites da helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

Atlântico norte que foram transmitidas e repassadas aos ambientes monásticos e cortesãos estabelecidos naquele espaço, são um dos sinais mais significativos daquelas sociedades conectadas e revelam, acima de tudo, que a interação, as trocas econômicas, culturais e políticas fazem parte da própria essência dos seres humanos.

Que a busca por novos conhecimentos sejam o motor para futuras análises e abordagens voltadas, sobretudo, às conexões e intertextualidades no conjunto das sociedades antigas, medievais, modernas e contemporâneas. Boa leitura!!



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

INTERTEXTUALIDADE NA ESCRITA DE JERÔNIMO DE
ESTRIDÃO: CRISTIANISMO E TRADIÇÃO CLÁSSICA.

INTERTEXTUALITY IN THE WRITING OF JEROME OF
STRIDON: CHRISTIANITY AND CLASSICAL TRADITION.

Andréia Rosin Caprino Taborda
Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR)

RESUMO

Jerônimo de Estridão (347-419) foi um dos maiores eruditos do seu tempo, conforme depreende-se da extensa obra literária legada sobretudo ao Ocidente. A partir dos seus escritos de caráter exegetico, histórico, epistolar, biográfico, entre outros, é possível observar diferentes tipologias intertextuais. O elemento cristão é a principal característica que permeia o seu trabalho, pois além da formação que recebeu dos seus pais na província romana da Dalmácia, desde jovem adentrou à comunidade cristã a partir do batismo, do convívio com seguidores dessa religião e dos estudos sistemáticos das *Escrituras*. Entretanto, a presença da tradição clássica é outro aspecto pertencente à obra jeronimiana, evidenciada, por exemplo, pelas citações recorrentes de autores gregos e latinos. Assim, apresentaremos ideias relacionadas ao exposto, partindo de alguns excertos de Jerônimo, e recorrendo a estudiosos que abordam a faceta clássica desse intelectual. Além disso, assumiremos dois pressupostos a respeito da intertextualidade: o conceito de comunidade textual, apontado por Tania Franco Carvalhal e a ideia de todo texto ser um intertexto, explicada por José Luiz Fiorin. Pretendemos, de tal maneira, refletir sobre a integralidade da formação intelectual e religiosa do estridonense, demonstrando, também, a complexidade do período em que viveu.

PALAVRAS-CHAVE: JERÔNIMO DE ESTRIDÃO; INTERTEXTUALIDADE; CRISTIANISMO; TRADIÇÃO CLÁSSICA.

ABSTRACT

Jerome of Stridon (347-419) was one of the greatest scholars of his time, as can be seen from the extensive literary work he bequeathed to the West in particular. From his writings of an exegetical, historical, epistolary and biographical nature, among others, it is possible to observe different intertextual typologies. The Christian element is the main characteristic that permeates his work, because in addition to the education he received from his parents in the Roman province of Dalmatia, from a young age he joined the Christian community through baptism, socializing with followers of this religion and systematic studies of the Scriptures. However, the presence of the classical tradition is another aspect of Jerome's work, evidenced, for example, by the recurrent quotations from Greek and Latin authors. Thus, we will present ideas related to the above, starting from some excerpts from Jerome, and drawing on scholars who approach the classical side of this

intellectual. In addition, we will make two assumptions about intertextuality: the concept of textual community, pointed out by Tania Franco Carvalhal, and the idea that every text is an intertext, explained by José Luiz Fiorin. In this way, we intend to reflect on the completeness of Stridon's intellectual and religious formation, while also demonstrating the complexity of the period in which he lived.

KEYWORDS: JEROME OF STRIDON; INTERTEXTUALITY; CHRISTIANITY; CLASSICAL TRADITION.

Jerônimo de Estridão, logo no início da sua obra polêmica *Contra Rufino*, assim cita Cícero:

Por mim, que sempre considerei todas as amizades a serem mantidas em altíssima religião e fé, eu as tive sobretudo para que fossem reconduzidas para as boas relações; é por essa razão que o dever negligenciado às amizades legítimas é defendido por escusa de falta de conhecimento ou – como interpretamos mais gravemente – falta de cuidado; depois de um retorno à amizade, se algo é cometido, não é interpretado como uma negligência, mas como uma violação; não costuma ser atribuído à falta de conhecimento, mas à traição¹.

O excerto evidenciado por Jerônimo provém dos comentários ciceronianos sobre os processos em defesa de Aulo Gabínio (falecido em 47 a.C.), importante político romano que viveu no período anterior à guerra civil protagonizada por César e Pompeu. Essa fala de tom dramático do político e orador romano Cícero empregada por Jerônimo abre o caminho de uma longa reflexão para que ele exponha o desprezo pelo seu amigo, Rufino, bem como pelas acusações que recebeu do mesmo após ter traduzido um importante escrito de Orígenes de Alexandria, nomeado como *Perì Archôn* (*Sobre os princípios*).

Jerônimo nasceu em 347 e faleceu em 419 d.C. Foi um dos maiores eruditos cristãos da sua época, o qual produziu muitas e diversas obras: epístolas, tratados apologéticos, polêmicas, escritos históricos, biografia e traduções, com destaque para a tradução do *Antigo e Novo Testamento* das línguas originais para o latim. Viveu várias décadas atuando como monge, ideal do qual começou a se aproximar nos anos 360. Antes disso, estudou em Roma quando ainda era jovem, e teve vários colegas dos quais sempre se lembraria, com destaque para Rufino. Por ele criou grande amizade e carinho, até o rompimento que tiveram no contexto de *Contra Rufino* muitos anos mais tarde.

¹ JERÔNIMO. *Apologia contra os livros de Rufino*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 29.

A polêmica *Contra Rufino*, publicada por volta do ano 402 d.C., está inserida num ambiente de disputas religiosas e confronto entre heresia e ortodoxia, no qual a chamada heresia origenista assumia proporção. Orígenes foi um importante cristão alexandrino que viveu no século terceiro (nasceu no século segundo; 185-253), considerado por alguns como o mais eminente erudito de seu tempo, o qual legou à posteridade princípios hermenêuticos e exegéticos sobre as *Escrituras Sagradas*, bem como serviu de base para as subsequentes traduções da *Bíblia*, devido à elaboração da *Hexapla*. Tal obra, que se caracteriza pela compilação de seis versões distintas do *Antigo Testamento* nas línguas hebraica e grega dispostas em colunas paralelas, tornou-se muito relevante entre os estudiosos bíblicos que sucederam o intelectual alexandrino, servindo de base para abordagens exegéticas, tradutórias, além da criação de escritos visualmente práticos.

Contudo, várias ideias de Orígenes foram debatidas quando institucionalmente iniciou-se a busca pela formação da ortodoxia nicena ou católica. Assim, o autor alexandrino foi bastante questionado, por apresentar interpretações bíblicas não aceitáveis no contexto do século quarto e quinto - como a subordinação do Filho (Jesus Cristo) e do Espírito Santo ao Deus Pai, a queda das almas e a redenção do Diabo.

No final dos anos 370, Jerônimo iniciou as leituras de Orígenes influenciado por Gregório de Nazianzeno quando estava em Constantinopla, chegando a ficar encantado com a maestria do seu predecessor. Ele traduziu escritos seus ao latim, o que o levou a traduzir também Eusébio de Cesareia, e absorveu recursos estilísticos e metodológicos para compor a tradução das *Escrituras* ao latim – trabalho que durou décadas. Todavia, Jerônimo não concordava com as ideias de Orígenes, conforme depreendemos da passagem a seguir, que consta na obra *Contra Rufino*:

[...] eu me contentei de ter-me defendido unicamente a mim mesmo, e eu espremi simplesmente aquilo que continha o texto grego do *Peri Archôn*, não para levar o leitor a crer na versão que eu apresentava, mas para que não cresse na tradução que havias anteriormente dado. Foi dupla a utilidade da minha obra, tanto enquanto um autor herético é denunciado, quanto ela acusa um tradutor não verdadeiro. E para que ninguém pense que eu concorde com aquilo que eu traduziria, eu defendi a necessidade da minha tradução com um prefácio e instruí o leitor sobre aquilo em que ele não devia crer².

² Ibid, p. 36.

A obra é o resultado de respostas que Jerônimo dirige a Rufino, defendendo-se das acusações da concordância com o entendimento teológico de Orígenes. Característica comum nos escritos polêmicos jeronimianos, o autor acusa e invalida as argumentações de Rufino, com base em determinadas estratégias. Luís Carpinetti afirma o uso de dois recursos linguísticos e literários por parte do polemista: o retrato do adversário e a busca da autoridade dos clássicos³. É esse segundo aspecto que destaco aqui: a referenciação aos clássicos, elemento presente ao longo da trajetória autoral de Jerônimo, por aproximadamente 50 anos. Vinculado a isso, enfatizo que, junto ao contexto turbulento em termos políticos e religiosos do século quarto e início do quinto, o ‘contexto textual’ assume uma proporção saliente.

A polêmica é dividida em três livros, como seguimento às publicações da tradução de Orígenes feita por Rufino e depois a tradução feita por Jerônimo (da obra *Sobre os princípios* – do grego ao latim). Em *Contra Rufino*, há cerca de 60 menções a escritores gregos ou latinos, incluindo Cícero, Virgílio, Horácio, Salústio, Lucrécio, Quintiliano, Plínio, Terêncio, Plauto, Platão, Pérsio e Homero. Há, portanto, a preponderância dos autores latinos, especialmente de Cícero, que compõe aproximadamente 36% do total das referências (22 referências entre as 60). Tal prevalência ciceroniana nessa apologia não é aleatória. Nas discussões sobre metodologias de tradução, o mestre romano é constantemente buscado por Jerônimo para embasar as suas colocações e advogar a favor da sua forma de tradução. Além disso, Cícero é a referência por excelência no trabalho de Jerônimo, ultrapassando *Contra Rufino*. A constatação se deve ao fato de Jerônimo embasar-se em Cícero para os seus escritos de caráter argumentativo e para as traduções que realizou (que constituem grande parte da sua tarefa escrita). Nunes afirma que “São Jerônimo abeberou-se dos clássicos, especialmente nas obras de Cícero, e escreveu em latim como um dos grandes mestres do estilo⁴.”

Para vários pesquisadores, o estilo linguístico e literário de Jerônimo se destaca dentre os Pais da Igreja: Angelo Penna atesta a latinidade elegante de Jerônimo na recepção que teve entre os humanistas, especialmente em Erasmo, que estudou com

³ CARPINETTI, Luís Carlos Lima. “O recurso à autoridade dos clássicos e o retrato do adversário como estratégias discursivas na Apologia contra Rufino, de Jerônimo”. In: *Clássica*. São Paulo, 2002-2003, v.15/16, n.15/16, p. 203.

⁴ NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Antiguidade Cristã*. São Paulo: Kíron, 2018, p. 202.

paixão as suas obras, sempre elogiando a sua beleza formal. Taylor o considera como o melhor epistológrafo cristão, devido à elegância da escrita. Tixeront defende que Jerônimo foi quem mais uniu intimamente a forma clássica e o feitiço pessoal da expressão e da ideia. Eduardo Norden afirma que Jerônimo é, de longe, o mais erudito de todos os escritores latinos cristãos e o que manteve as relações mais íntimas com os escritores pagãos⁵. O fascínio de Jerônimo pela cultura greco-latina, especialmente por Cícero, atravessa os séculos, chegando a ser identificado pelo humanista Juan Luis Vives como “transmissor da tradição clássica”, a qual conhecia sobremaneira e respeitava na qualidade de intelectual⁶.

Vives foi um humanista que escreveu várias obras, entre elas a *De institutione feminae christianae*. O texto foi dedicado a Maria Tudor, filha de Catarina de Aragão e Henrique VIII. É considerado um manual de conduta, que pretende educar a mulher cristã no caminho da santidade, pudor e honestidade. Para tanto, Vives se utiliza de fontes greco-romanas, bíblicas e dos Pais da Igreja, notadamente de Jerônimo (sobretudo o *Contra Joviniano*, que trata da superioridade do estado da castidade diante do matrimonial – datada de 393). Das aproximadamente 90 referências que Vives faz à patrologia greco-latina, 56 são de Jerônimo, e, mais especificamente, um pouco menos da metade são da obra *Contra Joviniano*.

Constatamos, dessa maneira, a presença concomitante de duas tradições nas obras de Jerônimo, sendo *Contra Rufino* o nosso exemplo maior aqui: a cristã e a clássica. Essas breves informações a respeito da presença marcante de Cícero na vida literária de Jerônimo parecem entrar em contradição com o famoso episódio do sonho do estridonense, relatado à sua discípula Eustóquio, no início dos anos 380. Nesse sonho, Jerônimo é levado ao tribunal do supremo juiz (entendido como Jesus Cristo), o qual lhe pergunta se é ciceroniano ou cristão, ao que o réu responde ser cristão. O juiz retruca dizendo-lhe que mentia, então Jerônimo se compromete a nunca mais ler autores antigos, mas apenas a *Bíblia*. Após o suposto sonho (ocorrido ainda nos anos 370), Jerônimo aprofundou-se sobremaneira no estudo das *Escrituras*, buscando aprender e aperfeiçoar

⁵ Ibid, p. 203-204.

⁶ NARRO SÁNCHEZ, Ángel. San Jerónimo como transmisor de la tradición clásica em el *De institutuine feminae christianae* de Juan Luis Vives. In: *Studia Philologica Valentina*, 2011, vol 13, p. 327-328.

o aprendizado das línguas grega e hebraica, originais da escrita bíblica; porém, não deixou de ler e de se encantar pelos escritos dos autores latinos e gregos.

O teor da carta dirigida à “filha amada” é o ensino de uma vida santa com Deus, através da abstenção de prazeres carnavais, como a comida e, principalmente, a relação sexual, e da prática de atitudes piedosas do intelecto cristão, como a leitura e estudo da Palavra e a oração. O testemunho dado por Jerônimo na epístola sobre a abstenção do que ele se viu obrigado a recusar – os clássicos – serviria como exemplo para que Eustóquio abrisse mão do que mais gostava em prol do Reino de Deus. A dicotomia apresentada pelo futuro monge demonstra ecos de Tertuliano, outro importante autor cristão do século segundo, que certa vez afirmou: “O que Jerusalém ter a ver com Atenas? Qual a concordância existe entre a Academia e a Igreja?”⁷. Curiosamente, Jerônimo não estimava Tertuliano, chegando a expor na obra *Contra Helvídio* que “não era homem da Igreja”⁸. Essas são contradições presentes (provavelmente aos nossos olhos) que demonstram a confluência de tradições no período tardo-antigo.

Marrou defende que nenhuma religião escapa à influência do meio da civilização em que nasce. Tal fenômeno pode ser chamado de osmose cultural: “o meio de civilização é como um fluido nutriente que banha os homens e as instituições e que os penetra, mesmo sem seu conhecimento, mesmo à sua revelia”⁹. A adoção das escolas gregas ou latinas pelos cristãos é um claro exemplo dessa osmose: os cristãos dos primeiros séculos viviam no mundo de herança clássica e helenística e acabaram por absorver os elementos dessa tradição.

A educação romana era dividida em três ciclos que englobavam literatura, gramática e retórica. Os intelectuais cristãos dos séculos terceiro e quarto tinham os estudos formados nessa lógica, como Tertuliano, Arnóbio, Cipriano, Lactâncio, Ambrósio e Agostinho. Alguns deles foram também professores de retórica. O influxo dos ensinamentos dos gramáticos e retores é evidente em suas obras, e todos têm em alta estima a instrução que receberam deles, por mais que em algum momento de exaltação cheguem a abominar as letras pagãs e a retórica, como manifestações de um mundo

⁷ TERTULLIAN. *Prescription against Heretics* 7, 9. <https://www.newadvent.org/fathers/0311.htm> Acesso em 14/01/2025.

⁸ JERÓNIMO. *Obras Completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 107.

⁹ MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: Kíron, 2017, p.512.

idolátrico, indignas dos seguidores de Cristo. Mas talvez nenhum destes autores sentiu com maior força e em forma mais persistente que Jerônimo a fascinação da literatura pagã e os encantos da retórica¹⁰.

Originário da cidade de Estridão, Jerônimo é enviado pelos pais a Roma para aprofundar os seus estudos. Ali ele entra em contato com os grandes nomes da literatura greco-romana através do seu professor, Elio Donato, quem o inspirou a se aprofundar em tais estudos, iniciando pelas cópias de manuscritos de autores latinos, que foram a base da biblioteca pessoal do estridonense. Heredia Correa comenta sobre o papel de Elio Donato na vida de Jerônimo: era chamado por este como *magister meus*, exatamente por ter influenciado o seu discípulo no amor pelos clássicos. Donato havia promovido um projeto de recuperação e revisão dos autores latinos, projeto que contou com a participação de indivíduos da aristocracia senatorial romana – como Quinto Aurélio Símaco - e estudiosos da literatura e das antiguidades – como Macróbio. Tal programa de restauração da tradição literária latina, em tempos que eram já de abandono e esquecimento, nos informa o autor, teve seu lugar na cidade romana e floresceu em torno do círculo de Símaco. Essa escola modelou o estilo de Jerônimo e, em boa medida, formou a sua estrutura mental. “Ao longo da sua vida ele sempre se mostrou apegado às normas que aprendera dos clássicos. As suas referências aos autores antigos, principalmente aos latinos, se encontram em toda a sua obra; há citações, referências e alusões”¹¹.

Leopoldo Gamberale aponta que Jerônimo vai muito além da prática filológica comum da sua época, não apenas na fase madura quando escrevia as cartas ou os comentários bíblicos, mas ainda quando jovem¹². Informa-nos, além disso, a influência que o autor cristão recebeu dos seus mestres:

“É quase supérfluo lembrar que certos aspectos do que hoje chamamos de crítica textual entravam na leitura de textos do *grammaticus*, juntamente com observações linguísticas e antiquárias, e essa atitude também era comum na Antiguidade Tardia: basta lembrar os grandes comentários que foram preservados, o de Sérvio para Virgílio e o que leva o nome de Donato para Terêncio. Esse tipo de sensibilidade textual

¹⁰ Tradução nossa de HEREDIA CORREA, Roberto. San Jerónimo: la educación clásica. In: *Nova Tellus*. 2001, 19-2, p.189.

¹¹ Ibid, p. 190. Tradução nossa.

¹² Tradução nossa de GAMBERALE, Leopoldo. Pratica filologica e principi di metodo in Gerolamo. In: *Rivista di Filologia e di istruzione classica*. Torino, Loescher Editore, 2007, v. 135, p. 329.

Jerônimo certamente assimilou de seus mestres, em primeiro lugar de Donato, cujo magistério ele continua a recordar até a composição da *Apologia contra Rufino*”¹³.

Comentei que após o sonho relatado a Eustóquio, Jerônimo passou a estudar com afinco as *Escrituras*. Talvez tenha se afastado momentaneamente do estudo dos clássicos. Mas, anos mais tarde, dava aulas de latim em Belém e analisava textos antigos com os jovens estudantes. Na carta 70 escrita a Magno, afirmou que os cristãos têm o direito de utilizar os autores pagãos. Costa Nunes expõe que São Jerônimo, depois de citar os escritores cristãos mais famosos entre os orientais, realçou-lhes a cultura literária, dizendo: “Todos eles encheram a tal ponto os seus livros de doutrinas e de sentenças de filósofos, que não se sabe o que admirar mais neles, se a erudição profana ou a ciência das Escrituras”¹⁴.

Silvia Canton discute sobre o legado do paganismo e a cultura cristã em Jerônimo e como esses dois elementos convergiram ou divergiram no pensamento do autor após o sonho relatado na carta. A sua conclusão é a seguinte:

Embora após o sonho Jerônimo faça referência aos autores clássicos pagãos latinos e gregos com uma finalidade nova e diversa, não se pode negar, contudo, que ele não encontrou uma relação estável entre os dois polos; porque foi ao mesmo tempo um asceta austero e um cultivador apaixonado pelas letras clássicas que viveu, mais intensamente que outros, a relação entre a cultura tradicional e a formação cristã. Isso porque – exceto no período no qual o Santo é dominado pelo ideal ascético do monasticismo e cessa de incluir nos seus escritos citações clássicas – em toda a sua produção, que se estende por um arco de quase 45 anos (375-419), o repertório de referências e citações da literatura latina e grega da Antiguidade Clássica é impressionante¹⁵.

De acordo com Gamberale, quase contemporaneamente à escrita da carta a Eustóquio, ou pouquíssimo tempo depois, Jerônimo escreve o prefácio à *Crônica* de Eusébio de Cesareia, a qual é traduzida e ampliada por ele. No prefácio, alude

¹³Ibid, p. 329-330.

¹⁴NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Antiguidade Cristã*. São Paulo: Kíron, 2018, p. 202.

¹⁵CANTON, Silvia. Cultura classica e ascetismo cristiano in San Gerolamo: incontro o scontro? In: *Rivista Sileno*, 2012, v. 38, p. 106.

explicitamente a Cícero, e embora possua algumas reservas estilísticas, afirma seguir o seu exemplo e partilhar dos seus métodos. Gamberale nos lembra que 15 anos depois, Jerônimo escreve a carta 57, epístola-referência do autor cristão sobre tradução. Nela, Cícero é referenciado como o supremo modelo teórico de tradução. Na carta 106 há a abordagem de questões da crítica textual da tradução dos *Salmos*, em que Jerônimo menciona Cícero e extrai dele o princípio da não-literalidade para uma tradução eficaz, que promova a compreensão¹⁶. Dessa maneira, Jerônimo elabora o seu trabalho de tradução dos ‘textos sagrados’ utilizando-se da metodologia clássica ciceroniana.

Entendo todos esses entrelaçamentos como características de uma comunidade textual, ideia destacada pela linguista Tania Franco Carvalhal, ao afirmar que:

A crença de que há nos textos literários elementos comuns que identificam sua natureza, sem que isso os uniformize, é que ampara a atuação não só da teoria literária como da literatura comparada quando ambas visam à abstração de conceitos a partir da análise textual, orientando-se para aspectos supra-individuais das obras. Assumem, no caso, como finalidade última, a aproximação global da literatura, na qual cabe dar conta da complexidade de relações interliterárias e de como, por força desses processos, se estabelece a tradição¹⁷.

Carvalhal não está fazendo um trabalho historiográfico, nem faz referência a fontes antigas e tardo-antigas, mas trata de teoria literária. Entretanto, a definição de comunidade textual que a autora oferece é interessante e pertinente para pensarmos a confluência de pensamentos registrados através da escrita de Jerônimo. Notamos elementos “supra-individuais” e “relações interliterárias” na obra jeronimiana, os quais não apenas englobam a literatura judaico-cristã, como também a literatura clássica e helenística, estabelecendo, assim, mais uma tradição.

Em consonância ao exposto, outro argumento da intertextualidade nos escritos de Jerônimo é o princípio de todo texto ser necessariamente intertextual, conforme José Luiz Fiorin. Qualquer texto possui outros textos inseridos nele, “em níveis variáveis, sob

¹⁶GAMBERALE, Leopoldo. *San Gerolamo, intellettuale e filologo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, p. X-XII.

¹⁷CARVALHAL, Tania Franco. Intertextualidade: a migração de um conceito. In: *Via Atlântica*, 2006, n.9, p.125.

formas mais ou menos reconhecíveis”; citando Roland Barthes, Fiorin nos informa que “a intertextualidade é a maneira real de construção do texto”¹⁸.

Há, nesse sentido, uma intertextualidade nas obras de Jerônimo. Desde os seus estudos de formação até a produção literária existem não somente referências diretas aos autores e obras clássicas, mas a sua presença não explícita em tudo o que ele leu, pensou e registrou. O seu estilo de escrita é de caráter clássico, mesmo sem a nomeação autoral antiga. O mesmo pode ser dito sobre a presença dos elementos bíblicos na literatura do erudito: milhares de vezes encontraremos referências às passagens bíblicas – de Paulo, dos Evangelhos, de Isaías e de todos os outros livros e autores ‘sagrados’. Em muitos outros momentos, contudo, não há menção explícita, nem implícita; mas as reflexões impressas nas suas obras são marcadamente formadas sobre a crença no cristianismo e nos estudos da *Bíblia*. Conforme Fiorin:

“Se em Bakhtin há uma distinção entre texto e enunciado e este pode ser aproximado ao que se entende por interdiscurso – já que se constitui nas relações dialógicas, enquanto aquele é a manifestação do enunciado –, a realidade imediata dada ao leitor, pode-se fazer uma diferença entre interdiscursividade e intertextualidade. Aquela é qualquer relação dialógica entre enunciados; esta é um tipo particular de interdiscursividade, aquela em que se encontram num texto duas materialidades textuais distintas. Cabe entender que, por materialidade textual, pode-se entender um texto em sentido estrito ou um conjunto de fatos linguísticos, que configura um estilo, um jargão, uma variante linguística etc.”¹⁹.

Sendo assim, após as breves colocações, pontuo o caráter múltiplo da escrita de Jerônimo. Ele não é o único a relacionar diferentes tradições de pensamento no contexto do século quarto e quinto, mas está inserido num ambiente erudito amplo, no qual muitos intelectuais cristãos se formaram com base na cultura greco-latina e estenderam os fundamentos apreendidos às suas obras. Não obstante, o autor cristão se destaca quanto à profundidade e persistência com as quais ele volta aos clássicos, ou melhor, de como os insere constantemente na sua redação. Vários são os desdobramentos interpretativos dessa proposição. Um deles é que Jerônimo acreditava piamente nos escritos bíblicos, conforme notamos em todas as suas obras, especialmente nas epístolas, em que demonstra a sua

¹⁸ FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In: *Diálogos literários*. 2006, p.164.

¹⁹Ibid, p. 191.

devoção pessoal e a preocupação com a devoção dos seus interlocutores. Fazer referências aos antigos, fazer dialogar os autores latinos e gregos com os cristãos não significa que nada havia mudado em termos de religiosidade, mas aponta uma identidade intelectual não restrita unicamente à cosmovisão cristã.

No final da polêmica *Contra Rufino*, quando Jerônimo escreve suas últimas palavras em defesa própria contra as acusações recebidas de Rufino pela tradução que fez, apresenta as seguintes ideias:

Queres, pois, que eu me cale? Não acuses. Depõe tua espada que deitarei fora meu escudo. Em apenas um ponto não poderei concordar contigo: que poupe a hereges a fim de que eu não mostre minha catolicidade. Se esta é a causa da discórdia, posso morrer, não posso calar-me. Eu deveria ter respondido, com certeza, à tua loucura, com toda a Escritura e com as palavras divinas, tocando cítara, ao modo de Davi, acalmar o frenesi de teu peito; mas contentar-me-ei com poucas citações de um único livro e oporei à tolice a sabedoria, de modo que, se desprezas as coisas humanas, pelo menos não negligencies as coisas divinas. Ouve, pois, o que diz Salomão de ti e de todos os malevolentes, maledicentes e insultadores: ‘Os insensatos, quando estão ávidos de injustiça, tornaram-se ímpios e odiaram a inteligência’. ‘Não trames maldades contra teu amigo e não alimentes hostilidade contra alguém sem motivo’. ‘Os ímpios salientam o opróbrio’. Rompe com a boca má e repele para longe de ti os lábios iníquos’. ‘O olho do insultador, a língua do injusto, as mãos que derramam o sangue do justo, o coração que trama maus desígnios e os pés que se apressam a fazer o mal’. Quem se apoia em mentiras, apascenta ventos e segue pássaros que voam, porque abandonou, na verdade, os caminhos da sua vinha e deixou perderem-se os eixos de sua cultura. Ele percorre um lugar árido e deserto e recolhe com as suas mãos a esterilidade. ‘A boca do insolente se aproxima da ruína’, e ‘aquele que profere insultos é o pior dos tolos’²⁰.

Nesse trecho, em que constam 7 passagens dos Provérbios, o polemista segue ainda a sua defesa fazendo referência a nada menos que outros 36 Provérbios para coroar as exposições elaboradas contra o seu adversário. Por fim, expõe: “o justo se rejubilará quando ele tiver visto sua vingança dos ímpios, ele lavará suas mãos no sangue do pecador. E dirá o homem: ‘Se há um fruto para o justo, verdadeiramente é que há um Deus que julga os homens sobre a terra’”²¹. O trecho é extraído dos *Salmos* (58, 10, 11), e Jerônimo explicitamente o utiliza como recurso retórico para afirmar a sua posição como a correta e justificada por Deus em contraposição aos erros de Rufino, que seriam

²⁰JERÔNIMO. *Apologia contra os livros de Rufino*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 201-202.

²¹Ibid, p. 204-205.

julgados pelo Senhor. Após a ênfase dada à sua opinião fundamentando-se nas *Escrituras Sagradas*, não é com elas, porém, que Jerônimo finaliza a sua escrita endereçada a Rufino. Cícero é rememorado e serve ao autor com uma frase das suas *Filípicas* (5, 1, 3) - “No fim da tua carta, tu escreves com tua mão: ‘Desejo que tu ames a paz’. Ao que responderei brevemente (afirma Cícero): ‘Se desejas a paz, depõe as armas’”²².

²²Ibid, p. 205.



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

O MEDITERRÂNEO DO ORIENTE AO OCIDENTE: AS MOBILIDADES DE CÓDICES E A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO MONÁSTICO NA COMPILAÇÃO HAGIOGRÁFICA DE VALÉRIO DO BIERZO (SÉCULO VII).

THE MEDITERRANEAN FROM EAST TO WEST: THE MOBILITY OF CODICES AND THE RECEPTION OF MONASTIC THOUGHT IN THE HAGIOGRAPHIC COMPILATION OF VALERIUS OF BIERZO (7TH CENTURY).

Renan Frighetto

UFPR/Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR)/CNPq

RESUMO

O tema das mobilidades revela toda a dinâmica do processo histórico. Nosso estudo está voltado a análise dos movimentos socioculturais e políticos no espaço do Mediterrâneo durante o período tardo-antigo, com acento nas interações de manuscritos monásticos que transitavam entre o oriente e o ocidente mediterrânicos. Fluxos que revelam a dimensão do pensamento, bem como da atuação, relativo às formas de vida monástica que ganharam espaço nos relatos hagiográficos. Destacaremos a coleção hagiográfica feita por Valério do Bierzo (625? /695), observando quais são os escritos nele inseridos e que modelos monásticos eram por ele defendidos.

PALAVRAS-CHAVE: ANTIGUIDADE TARDIA; MEDITERRÂNEO; MOBILIDADES; CÓDICES; COMPILAÇÃO HAGIOGRÁFICA; VALÉRIO DO BIERZO.

ABSTRACT

The theme of mobility reveals the entire dynamics of the historical process. Our study focuses on the

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

analysis of sociocultural and political movements in the Mediterranean during the late antique period, with an emphasis on the interactions of monastic manuscripts that travelled between the eastern and western Mediterranean. These flows reveal the dimension of thought, as well as action, regarding the forms of monastic life that gained space in hagiographic accounts. We will highlight the hagiographic collection made by Valerius of Bierzo (625? /695), observing which writings were included in it and which monastic models he defended.

KEYWORDS: LATE ANTIQUITY; MEDITERRANEAN; MOBILITIES; CODICES; HAGIOGRAPHIC COMPILATION; VALERIUS OF BIERZO.

1 – Mobilidades, circulação e erudição no Mundo mediterrânico.

O tema das mobilidades remete, de uma forma instantânea, a ideia de movimento que caracteriza o processo histórico¹ desde o mundo antigo. Isso inclui o nosso recorte espaço-temporal do mundo do Mediterrâneo entre os séculos IV e VIII, especificamente nesta baliza cronológica que delimitamos como a Antiguidade Tardia². Para abordarmos as mobilidades que eram realizadas na tardo-antiguidade, partimos da afirmação feita por Claudia Moatti de que os movimentos realizados no Mediterrâneo antigo estavam pautados em três vetores: o da translação, o da comunicação e o da migração³. De fato, Moatti refere-se aos movimentos que estavam associados ao conjunto de mobilidades feitas pelos agentes sociais, políticos, econômicos e culturais que visavam o que Arnaldo Momigliano definiu como “interação cultural”⁴ e, também, o

¹ A relação entre movimento e processo histórico é apresentada por KOSELLECK, R. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto – Editora da PUC Rio, 2006, p. 85, “... Se a história for experimentada como o movimento de diferentes correntes, cuja relação entre si é continuamente alterada em diferentes graus de intensidade, cristalização e aceleração, então o conjunto desses movimentos só pode ser apreendido por um ponto de vista conscientemente assumido...”.

² Conceito que nesse primeiro quarto do século XXI ganhou novas dimensões que vão além do espaço mediterrânico, como bem nos apontam DI COSMO, N. e MASS, M. (Org.). *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática. Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250 – 750*. Campinas: Editora da Unicamp, 2023, p.51, “...ao subsumirmos não apenas encontros sociais e políticos de algo nível, o conceito de Antiguidade Tardia Eurasiática é também útil na medida em que fornece uma lente distinta através da qual podemos vislumbrar mudanças internas às sociedades...”. Dos muitos estudos relacionados ao debate sobre a Antiguidade Tardia, destacamos o dossiê organizado pela revista *Diálogos Mediterrânicos* e coordenado pelos professores doutores Everton Grein e Otávio Luiz Vieira Pinto (2021), *O Mundo da Antiguidade Tardia de Peter Brown 50 anos depois* (21), no qual apresentam-se novas abordagens e perspectivas a partir dos estudos de Peter Brown.

³ MOATTI, Cl. (2006). Translation, migration and communication in the Roman Empire: three aspects of movement in History. *Classical Antiquity* (25/1), p. 109, “...but it hides another and very specific aspect of the ancient Mediterranean world, namely movement. As instances of movement, I consider here translation, communication, and migration...”.

⁴ MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica*

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

seu resultado mais expressivo, o cosmopolitismo, que teve no caso romano um de seus exemplos mais significativos. Vale lembrarmos, segundo Maria José Hidalgo, que estamos nos referindo a noção de *Ecúmene*, ou de domínio, que estava associada diretamente à ideia de hegemonia de Roma no espaço mediterrânico⁵. Construída ao longo da fase helenística, a expansão romana desde a época republicana promoveu, incluindo as fases posteriores que alcançaram o mundo imperial romano tardio, o paradigma da criação do patrimônio cultural hegemônico romano voltado à uma comunidade “mundial” centrada no domínio do Mediterrâneo⁶ onde a universalização do conhecimento, ao lado de um princípio jurídico mais abrangente como foi o proposto pela *Constitutio Antoniniana* de 212⁷, caminhava *pari passu* com a democratização da cultura⁸ voltada, sobretudo, aos segmentos sociais aristocráticos e burocráticos romanos nos quais o cristianismo, o neoplatonismo e outras correntes de pensamento e de formação individual já se faziam presentes no conjunto da *Paideia*⁹. Ou seja, encontramos-nos diante da formulação do pertencimento dos

e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 27 – 49, páginas nas quais Momigliano apresenta-nos a relação muito próxima entre romanos e gregos. Destacamos a citação da página 49 na qual o historiador italiano nos indica que “...Ao distinguir os romanos como nação com que os gregos tinham maior afinidade natural, empurravam os celtas e os cartagineses para uma categoria diferente. Era a categoria dos bárbaros e os eruditos gregos eram tradicionalmente famosos por investigar as terras bárbaras e torna-las compreensíveis aos civilizados...”.

⁵ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (2008). Ecumenismo romano: entre utopía y realidad. *Studia Historica. Historia Antigua* (26), p. 48: “...La ecúmene romana es presentada por los propios romanos como una construcción política, cultural y territorial que abarcaba todo el mundo habitado, *oikouménē*, sobre el que los romanos ejercían una dominación total...”.

⁶ Ideia apresentada por HORDEN, P. and KINOSHITA, Sh. (Eds.). *A Companion to Mediterranean History*. Malden – Oxford: Blackwell, 2014, p. 5, “...Mediterranean history is nothing if it is not also, to some extent, global history, alive to the wider entanglements that may explain or reflect Mediterranean phenomena. The Mediterranean may or may not be different from other “inland seas,” whether maritime or, by analogy, terrestrial (the Steppes, for example) ...”.

⁷ Segundo BANCALARI MOLINA, A. *Orbe romano e imperio global. La romanización desde Augusto a Caracalla*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007, p. 125, “...emanada en el 212 d. C. por Caracalla, que conformó, sin duda, el eje transversal entre un antes y un después de la promulgación del edicto. Éste consiguió la igualdad jurídica de los miembros libres del imperio con la excepción de los *dediticii* y se produjo la transformación del organismo político cívico en otro unitario y universal, con lo que desaparecieron las diferencias entre ciudadanos y extranjeros (*peregrini*)...”.

⁸ CARRIÉ, J.-M. (2010). Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. *História São Paulo* (29/2), p. 466 – 468, em particular na p. 466 quando nos indica “...Seja como for, a cristianização contribuiu fortemente para renovar as condições sociológicas da comunicação e da cultura. A questão dos públicos e dos seus diversos níveis de participação a uma inspiração cultural por natureza unificadora apresenta-se ainda hoje como um apaixonante campo de estudo...”.

⁹ De acordo com BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Madison: The

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

grupos aristocráticos romanos a *humanitas*, onde a humanidade estaria relacionada tanto a *romana ciuilitas*, a civilização romana, como a *christiana ciuilitas*, a civilização cristã que sucederá e substituirá a primeira¹⁰. Humanidade e civilizações, romana e cristã, que manteriam a sua hegemonia cultural graças a dois dos três movimentos/mobilidades propostos por Moatti, o da translação, onde a produção de textos e a revelação naqueles de práticas e de ideias comuns das tradições romanas e cristãs as manteriam junto aos grupos aristocráticos numa posição destacada, e o da comunicação que faria a mobilidade e a circulação daqueles documentos escritos entre as áreas do mundo mediterrânico, provendo aos aristocratas conhecimentos e escritos da mais variada procedência levando-os, na perspectiva de Oronzo Giordano, “ao desejo inato de liberação e de promoção social”¹¹. Assim, configurava-se o que Guglielmo Cavallo definiu como “novo público literário”¹², interessado tanto na leitura de códices como na sua circulação, voltada a erudição, aos modelos e exemplos que aqueles aristocratas e burocratas deviam seguir para atingirem a condição civilizacional. E dentre esta plêiade de escritos que circulavam pelo mundo do Mediterrâneo, um segmento chama a atenção por transmitir ensinamentos, práticas e conhecimentos voltados ao aperfeiçoamento espiritual e religioso: nos referimos aos escritos monásticos.

2 – O ascetismo e o movimento monástico entre o Oriente e o Ocidente.

University of Wisconsin Press, 1992, p. 51, “... *Paideia* was a means of expressing social distance. Its skills were difficult to acquire and, once acquired, could only be displayed within rigid, traditional conventions. Education, therefore, controlled “unstructured” social mobility. At the same time, it offered an acceptable avenue of promotion to a few men of talent from less-privileged backgrounds. Sons of petty notables, such as Augustine, at Thagaste, were enabled, through great effort and the patronage of wealthy friends, to enjoy successful careers as teachers, rhetors, and poets. These careers might even be crowned by posts in the bureaucracy and by a provincial governorship...”; importante a definição oferecida por CARVALHO, M. M. *Paideia e retórica no séc. IV D. C. A construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 153 – 154, “... quando nos remetemos a *Paideia* estamos, necessariamente, nos referindo à questão da educação, ou da formação dos homens que ocupariam os cargos mais importantes do Império, como as altas funções administrativas (...). Estava em questão a formação do homem que pregaria uma unidade política para o Império Romano através de uma teoria que ratificasse as ações do governante. Portanto, a *Paideia* seria não só uma demonstração de um conhecimento ativo e atuante na administração política do Império, mas também uma demonstração de força...”.

¹⁰ Sobre este tema, vide FRIGHETTO, R. (2004). Da Antiguidade Clássica à Idade Média: a ideia de *Humanitas* na Antiguidade Tardia Ocidental. *Temas Medievales*, 12, p. 147 – 164.

¹¹ GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983, p. 9.

¹² CAVALLO, G. *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*. Madrid: Alianza Universidad, 1995, p. 139.

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

Os estudos relativos à vida ascético-contemplativa no interior da sociedade tardo-antiga mediterrânea tiveram um grande impulso nas três últimas décadas do século XX a partir das pesquisas realizadas tanto por Peter Brown como por especialistas que direcionaram suas investigações às abordagens socioculturais que colocavam o movimento monástico e a figura do *vir sanctus* no centro de suas análises¹³. A partir desta abordagem, podemos observar até que ponto o movimento monástico da Antigüidade Tardia, o mais significativo dos movimentos ascéticos incrementado pelos avanços e pelas dúvidas filosóficas duma sociedade em constantes transformações¹⁴, esteve integrado às questões de cunho político e social ocorridas, principalmente, na *Pars Occidentalis* do mundo imperial romano¹⁵, futuro solar das monarquias romano-bárbaras ocidentais. Movimento monástico ocidental que recebeu uma forte influência do monacato egípcio e que desde meados do século IV ganhou projeção sociocultural e política sobre todo o espaço mediterrâneo¹⁶.

¹³ Destes estudos, destacamos os trabalhos de BROWN, P. *The Cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University Chicago Press, 1981; *Society and the holy in the Late Antiquity*. Los Angeles-Berkeley: University of California Press, 1989; PRICOCO, S. *Monaci, Filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*. Messina: Università di Messina, 1992; BOWERSOCK, G. W., BROWN, P. and GRABAR, O. (Eds.). *Interpreting Late Antiquity. Essays on the postclassical world*. Cambridge-Massachusetts-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

¹⁴ Uma interessante explicação do conceito de transformação no mundo romano entre os séculos II e VIII nos é oferecida por WOOD, I. *The transformation of the Roman West*. Leeds: Arc Humanities Press, 2018, p. 10, “...The word ‘Transformation’ was deliberately chosen in order to avoid the negative connotations of ‘Decline’ (...). For the majority of the scholars (...) the emphasis was on continuity and development rather than on catastrophe, although the meaning of the word ‘transformation’ can in fact encompass sudden change - and, indeed, as any lover of traditional English theatre knows, the cataclysmic scene in a pantomime, when the scenery collapses to reveal a different (usually devastated) world, is called the “transformation scene...”.

¹⁵ FRIGHETTO, R. (2014). La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad: los cenobitas y la regla monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII). *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, p. 146 – 147; e segundo TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del Cristianismo antiguo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 150, “...En este ámbito, el nacimiento y la difusión del monacato, creemos, es una de las manifestaciones más apasionantes para el historiador y que mejor refleja las múltiples tensiones a que estaba sometida la vida privada y pública del hombre de la época...”.

¹⁶ Segundo PRICOCO, S.: *Monaci, filosofi e santi...*, p.9, “...Quello straordinario ‘straripare della vita interiore in forme sociali’ (P. Brown) che fu l’antico monachesimo iniziò a coinvolgere l’Occidente latino nella seconda metà del secolo IV. Prima di allora è credibile che notizie sui padri del deserto siano state diffuse dai pellegrini reduci dalla Terra Santa o dagli orientali venuti a Roma...”; de acordo com DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. (1991). La recepción del monacato en Hispania. *Codex Aquilarensis*, 5, p. 138, “...Si aceptamos la posibilidad de que se hubiese dado forma ‘monástica’ a las prácticas ascéticas pre-existentes en el NO, incluidas aquellas imbuidas de priscilianismo, el modelo a aplicar sólo puede ser el del monacato oriental, que en el último cuarto de este siglo había empezado a ser conocido

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

Um dos elementos centrais para a valorização do modelo vida monástica, propugnado exatamente pelas fontes de tradição oriental, foi o da prática individual da *askéses*¹⁷. De fato, nestas fontes, o ascetismo aparece definido como "exercício espiritual" a ser praticado pelo indivíduo¹⁸, enquanto nas fontes ocidentais a noção da busca pela "vida contemplativa" parece estar diretamente vinculada com as normas canônicas exaradas pelas atas conciliares orientais¹⁹. Logo o *monachus* seria o portador da ascese estando, dessa forma, voltado única e exclusivamente à contemplação de Deus, devendo por este motivo afastar-se de todos os males e pecados seculares. Assim, a solidão e o isolamento são termos que caracterizam o *monachus* que dessa maneira

en Occidente...”; na mesma linha, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Monacato y ascesis en Hispania en los siglos V-VI. In: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV – VII). XXII incontro di studiosi dell’antichità cristiana*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1994, p. 380, “...Oriente es la cuna de los cenobitas, de allí han llegado los primeros modelos...”. Esta influência do monacato egípcio nos territórios ocidentais é também percebida pela práxis de se nomearem monges para a condição episcopal, como indica VILLEGAS MARÍN, R. El Obispo y los monges. In: ACERBI, S., MARCOS, M. y TORRES, J. *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 325, “... El tipo ideal de ‘monje-obispo’ se forjó en Oriente, donde la figura veterotestamentaria de Moisés, con sus cuatro décadas pasadas en el desierto de Madiam y sus otros cuarenta años liderando al pueblo de Dios, vino a constituirse en modelo de aquellos monjes que, tras un periodo de vida contemplativa en el ‘desierto’, asumían responsabilidades ministeriales en la Iglesia (...). La *Vida de Martín de Tours* escrita por Sulpicio Severo atestigua —entre otros ejemplos (...)— la expansión de este paradigma de santidad episcopal por el Occidente latino...”.

¹⁷ Seguindo o pensamento de PRICOCO, S.: *Monaci, filosofi e santi...*, p.213-4: “...Il personaggio di Giacobbe fu talvolta assunto come simbolo di atletismo spirituale, ma con una simbolica la quale, più che materiata di specifiche istanze cristiane, appare radicata in un concetto dell’*ἀσκησις* come ‘esercizio’ più propriamente intellettuale e morale, secondo canoni di remota tradizione filosofica, da Platone agli stoici agli epicurei alla mitografia ascetica dei neopitagorici...”, sendo uma prática filosófica e espiritual que remonta ao período helenístico; ver também ROUSSEAU, Ph. *Ascetics, Authority and the Church in the age of Jerome and Cassian*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010, pp. 21-32 e RAPP, Cl. *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2013, pp. 142 y ss.

¹⁸ *Athan., Vit. Antonii, 91:...asceticam agere...*; segundo ACERBI, S. y TEJA, R. “En la raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra”. In: TEJA, R. y GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (Coords.). *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2011, p. 11, “... Desde los primeros tiempos muchos cristianos fervientes optaron por una vida de abstención sexual (virginidad), de pobreza material, de ayunos y otras formas de renuncia a los placeres corporales, lo que denominamos ‘ascetismo’, del término griego *askésis* (ejercicio del cuerpo para alcanzar la virtud)...”.

¹⁹ *Conc. Const. I, a.381, c.4: De honore monachis competente et ut nullus eorum tentet ecclesiastica aut saecularia inquietare negotia, nec alienum seruum praeter conscientiam domini eius suscipere. Qui uere pure solitariam eligunt uitam digni sunt conuenienti honore. (...) Eos uero qui per singulas ciuitates seu possessiones in monasteriis sunt, subiectos esse episcopo et quieti operam dare atque obseruare ieiunia et orationes...*

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

poderia melhor contemplar a Deus com o intuito de atingir a perfeição evangélica²⁰. Desta forma, podemos dizer que o *monachus* cristão do período tardo-antigo surge como o protótipo cristianizado do *theíos ànér* da época helenística²¹, sendo que este último teve “una gran difusión en los ambientes filo-paganos occidentales a lo largo del siglo IV siguiendo, en líneas generales, los mismos preceptos utilizados por los autores cristianos en su presentación sobre los santos y mártires”²². Ou seja, notamos uma aproximação, seja em termos de sua ação como de sua formação, entre o *theíos ànér*, o *vir sanctus* e o *monachus* que os projetaria como homens voltados a alcançarem um nível de aprimoramento pessoal que repercutiria junto ao corpo social no qual eles atuavam. Aperfeiçoamento individual que no caso do *monachus*, e desde finais do século IV, esteve tutelado e reconhecido por uma série de normas e regras provenientes dos espaços institucionais da hierarquia eclesiástica²³.

Na *Pars Occidentalis* do mundo romano os primeiros sinais dessa regulação institucional

²⁰ Uma definição do termo *monachus* é apresentada por Isid., *Etym.*, VII,13,1: *Monachus graeca etymologia vocatus, eo quod sit singularis. Movας enim graece singularitas dicitur...* utilizamos a versão das Etimologias de OROZ RETA, J., MARCOS CASQUERO, M.-A. y DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 2 v.; e como aponta TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 154, “... De modo similar, los *anakhoretai* cristianos, cuando optan por la retirada al desierto, no sólo rompen los lazos que les unían con su familia, con su aldea o ciudad, sino también con la organización eclesiástica imperante. Los anacoretas optan por una búsqueda directa de Dios, sin intermediarios de ningún tipo, Iglesia incluida...”.

²¹ No ocidente tardo-antigo encontramos como sinônimo de *theíos ànér* o termo *uir sanctus*. Uma definição do *theíos ànér* helenístico é apresentada a partir da figura de Apolonio de Tiana na *Vita Apolloni* de Filóstrato e encontra-se no trabalho de HIDALGO DE LA VEGA: M.J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, p.194-5: “...Apolonio de Tiana fue un filósofo taumaturgo capadocio, que vivió en el siglo primero de nuestra era. Probablemente tuviera más de mago que de filósofo, debido a lo cual, según una tradición basada en los valores de la cultura clásica, fue considerado un hechicero. Sus prodigios y milagros llegaron a ser usados en contra de la figura de Cristo y se originó una polémica en torno a la superioridad de uno y otro(...). La primera dificultad que se presenta es la de tratar de definir este texto, cuyo título *tà és Tyanéa Apollónion*, enlaza con el género novelesco(...). Por otra parte, es una obra biográfica de carácter especial, dada la presencia novedosa de los ‘milagros’ en ella(...). La obra está centrada en la vida de este filósofo sofista y santo pitagórico, mago y hombre religioso, en definitiva, es el modelo de ‘hombre divino’, según los valores culturales de la época de Filóstrato (...). La misma obra filostratea sirvió como base de posteriores invectivas entre cristianos y paganos, e incluso autores diversos lo consideraron como el ‘santo’ del paganismo en contraposición al Cristo evangélico...”.

²² FRIGHETTO, R. La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad..., p. 147.

²³ De acordo com TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 165, “... La otra vía era la integración del monacato en las estructuras eclesiásticas en vigor. Esta vía la intentaron muchos obispos, pero hubo dos factores, o mejor dicho, dos personas que desempeñaron un papel fundamental, Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea...”.

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

sobre os monges aparecem referenciados nas *Conlationes* de João Cassiano²⁴, escritas no final do século IV e nos começos do século V²⁵. Na conferência XVIII do abade Piamun, Cassiano menciona os tipos ou gêneros de monges existentes no Egito, dois dos quais eram considerados legítimos e um terceiro a ser evitado²⁶. Com efeito, Cassiano apontava os monges cenobitas, solitários que viviam em comunidade, que seguiam uma regra de vida e eram governados por *seniores*²⁷, ao lado dos monges anacoretas, aqueles que depois de terem integrado comunidades monásticas vivem isoladamente em áreas mais remotas²⁸, como os gêneros monásticos capazes de conduzirem à perfeição e à santidade. É certo que para apresentar esta tipificação monástica Cassiano recebeu influências de escritos provenientes do Oriente, como a *Vita Antonii* de Atanasio de Alexandria que foi traduzida ao latim por Evágrio de Antioquia²⁹, que por sua vez também

²⁴ A trajetória de Cassiano revela-nos o dinamismo de sua mobilidade. Segundo ROUSSEAU, Ph. *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, p. 169 – 170, “... Unfortunately, little is known of Cassian’s life before his arrival in Gaul in 415. He was a native of the Dobrudja, in what is now Romania and Bulgaria, on the shores of the Black Sea; and, after a period in Bethlehem, he lived as an ascetic in Egypt for two years at least, if not longer. Apart from hints in his own writings, the only direct evidence concerning him after his departure from Egypt, in 399, comes from Palladius and Pope Innocent I, and refers to the role he played in a delegation from Constantinople to Rome in 404, pleading the cause of Chrysostom. A reference in Gennadius states that Cassian then became a priest, settled in Marseille, and founded two monasteries there. All that can be said of the years between is that he seems to have his devotion to the ascetic movement...”; e de acordo com SPIDLİK, T. “Giovanni Cassiano”. In: BERARDINO, A. (Dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, F-O*. Genova-Milano: Editrice Marietti, 2007, p. 2206, “...Principale esponente occidentale della tradizione monastica...”; ver também PINHEIRO-JONES, R. “João Cassiano”. In: SOUZA, G. Q. e NASCIMENTO, R. C. S. (Orgs.). *Dicionário: Cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2020, p. 39-44.

²⁵ Utilizamos a edição de PICHÉRY, E. *Jean Cassien. Conférences XVIII-XXIV. Sources Chrétiennes 64*. Paris: Editions du Cerf, 1959. É interessante a afirmação de DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo. In: DE LAS HERAS, A., GALLON, F. e PLUCHOT, N. (Eds.). *Ouvrier pour le salut. Moines, chanoines et frères dans la Péninsule Ibérique au Moyen Âge*. Madrid – Paris: Collection Casa de Velázquez, 2019, p. 20, “...Casiano, que será el gran difusor en Occidente de los modelos monásticos orientales, insistirá en esa imagen del monasterio como la comunidad perfecta de los creyentes, unidad de vida y de bienes. En su percepción, que se aceptará como universalmente válida, el monje tiene un mérito indudablemente mayor que el asceta individual, pues ha hecho de la humildad y la renuncia a la propia voluntad el medio de acercarse a Dios, de alcanzar la salvación...”.

²⁶ Cass., *Conl.*, XVIII, 4: “...Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis euitandum...”.

²⁷ *Id.*, *ibid.*: “...Primum est coenobitarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur: cuius generis maximus numerus monachorum per uniuersam Aegyptum commoratur...”.

²⁸ *Id.*, *ibid.*: “...Secundum anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti iamque in actuali conuersatione perfecti solitudinis elegere secreta: cuius professionis nos quoque optamus esse participes...”.

²⁹ Como é indicado por Segundo ROUSSEAU, Ph. *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, p. 15, nota 19, “...and making of a translation by Jerome’s friend, Evagrius of Antioch, c. 370...”;

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

influenciou obras latinas contemporâneas as de Cassiano como a *Vita Martini* de Sulpício Severo³⁰ que tornou-se o modelo de hagiografia durante a Antiguidade Tardia e a Idade Média nos territórios romanos ocidentais³¹.

3 – O movimento monástico na *Hispania* visigoda: entre o eremitismo-anacoretismo e o cenobitismo.

Com isso, observamos que o *corpus* documental composto pelas obras de João Cassiano e de Sulpício Severo indicavam o cenobitismo como a forma de vida monástica mais perfeita que o anacoretismo, embora reconhecessem este último como legítimo para que o *monachus* alcançasse a perfeição³². Porém, esta tendência foi sendo paulatinamente substituída nas fontes monásticas e

acordo com DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La recepción del monacato en Hispania, p. 138, “...La traducción de la Vida de Antonio, la propaganda de Jerónimo y la llegada de orientales, como Martín, dieron lugar a las primeras manifestaciones monásticas suburbanas, que si bien no tenían aún forma cenobítica sí asumían el concepto de vida comunitaria y sumisión a una autoridad, así como respeto a unas normas mínimas...”.

³⁰ Valorização da santidade e da perfeição claramente expostas em *Sulp.Sev., Vit.Mart., I, 6*:...*Vnde facturus mihi operae pretior uideor, si uitam sanctissimi uiri exemplo aliis mox futuram, perscripsero, quo utique ad ueram sapientiam et caelestem militiam diuinamque uirtutem legentes incitabuntur. In quo ita nostri quoque rationem commodi ducimus, ut non inanem ab hominibus memoriam, sed aeternum a Deo praemium expectemus, quia, etsi ipsi non ita uiximus ut exemplo aliis esse possimus, dedimus tamen operam, ne is lateret qui esset imitandus...*; utilizamos a edição de FONTAINE, J. *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin. Tome I, II, III*. Paris: Sources Chrétiennes 133, 134, 135, 1967.

³¹ Segundo PRICOCO, S. *Monaci, filosofi e santi...*, p.274: “...una spiritualis victoria che ha antecedenti anche nei grandi modelli dell’agiografia occidentale, dalla *Vita di San Martino* di Sulpicio Severo...”; ver também FRIGHETTO, R. (1997). O modelo de *uir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica* (XLVIII/145-146), p. 62; WOOD, I. “The use and abuse of latin hagiography in the Early Medieval West”. In: CHRYSOS, E. and WOOD, I. (Eds.). *East and West: modes of communication. Proceedings of the First plenary Conference of Merida*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999, p. 94, “...Hagiography deals with men and women; clerics and ascetics; martyrs and confessors—some of them the focus of cult throughout Christendom, and some of them culted in one or two places; each deserving and receiving different treatment. There are episcopal Lives; though instantly one might contrast two of the earliest: Sulpicius Severus’ Life of Martin,’ which stands at the head of much western hagiography, and which was cited regularly by later hagiographers, was written before the saint’s death, more to justify Martin’s ascetic lifestyle...”.

³² Nesse sentido, é muito significativa a afirmação feita por TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 163, “...el conocimiento del anacoretismo del tipo de Antonio y del cenobitismo pacomiano había llegado a casi todos los puntos del Imperio y había provocado enorme atractivo y numerosas adhesiones e imitaciones...”; para DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo, p. 21, “...El monje acata la disciplina del monasterio, tanto si este se rige por un cúmulo impreciso de normas recopiladas en un *codex regularum*, como si cuenta ya con una disciplina normalizada, una regla específica de las que se difundieron desde el siglo v por todo el mundo cristiano. Pero estos monjes seguirán teniendo en los anacoretas del desierto sus héroes particulares y estos seguirán siendo su fuente última de inspiración. La fuerza del modelo será tal que las formas anacoreticas, eremiticas, nunca serán erradicadas y, además de inspirarles, a algunos creyentes les

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

eclesiásticas oficiais ao longo dos séculos VI e VII que passaram a acentuar cada vez mais a valorização da forma de vida monástica cenobítica em detrimento do eremitismo-anacoretismo³³. Regras monásticas como as de Bento de Nurcia, Isidoro de Sevilha, Frutuoso de Braga e a regra Comum³⁴ realçavam, com óbvio interesse, a importância da vida monástica em comunidade, regulada por uma norma de vida reconhecida pelas hierarquias episcopais e que conduziria os monges cenobitas a uma vida santa e perfeita³⁵. Este reconhecimento do monacato cenobítico como única forma de vida monástica legítima aparece claramente definido nas normas canônicas conciliares, particularmente nos concílios hispano-visigodos de finais do século VI e ao longo do século VII³⁶.

impulsarán a imitarlas, convirtiéndose en un fenómeno universal y, ocasionalmente o regionalmente, importante...”.

³³ Segundo FRIGHETTO, R. La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad..., p. 151, “...la preferencia de las jerarquías eclesiásticas por el monacato de tipo cenobítico ante aquel eremítico-anacoretico, revelando una tendencia hacia la fuerza y unidad de los poderes jurisdiccionales y espirituales de la *diocesis* eclesiástica y de su representante máximo, el obispo, a lo largo del siglo VI...”.

³⁴ Para analisar a regra de São Bento, utilizamos a versão de COLOMBAS, G. & ARANGUREN, I. *La Regla de San Benito*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. E para as regras de Isidoro de Sevilha, Frutuoso de Braga e a regra Comum, CAMPOS RUIZ, J. & ROCA MELIA, I. *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Frutuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

³⁵ SERNA GONZÁLEZ, CI. (1986). ‘Regula Benedicti’ 73 y el prólogo de ‘Regula Isidori’. A propósito de las fuentes literarias de las reglas monásticas”. *Antigüedad y Cristianismo III. Los Visigodos. Historia y Civilización*, p. 387-388. Para os casos das regras monásticas de Frutuoso de Braga e a *Communis*, observação interessante é a de DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. (1990). El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación. *Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, p. 534 – 535, “...Frente a un monasterio rigidamente establecido, y fundado ‘desde fuera’, nos encontramos monasterios que surgen por iniciativa privada, que se organizan de manera poco canónica, y que rechazan en cuanto a fines y medios la disciplina monacal ortodoxa. Como respuesta se intenta someter a los monasterios a una disciplina, bajo la tutela de un obispo...”; e como reforçou recentemente DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo, p. 44, “...La sumisión a la Regla del monasterio tenía una serie de ventajas de índole práctica. La más evidente es que el converso no debe construir un camino propio a la salvación, la conversión está ritualizada por la norma monástica. El converso es el que sumisamente acepta las condiciones de vida impuestas en la comunidad en la que ingresa. De alguna manera, la construcción de un esquema de actuaciones es sustituida por la renuncia a la propia voluntad que, por medio de la obediencia, es sometida a la autoridad del monasterio y de sus superiores...”.

³⁶ Utilizamos a edição de VIVES, J., MARÍN, T. y MARTÍNEZ, G. *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963. Sobre o reconhecimento do monacato cenobítico, vide *Conc.III Tol., a.589, c.4: Si episcopus unam de parochianis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc consensu concilii sui habeat licentiam faciendi...*; *Conc.IV Tol., a.633, c.51: ...monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones: id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere, atque extra regulam acta corrigere...*

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

Com base na documentação conciliar hispano-visigoda, observamos que o modelo monástico anacorético/eremítico passou a ser considerado pelas autoridades episcopais hispano-visigodas como uma forma de vida monástica que poderia ser um meio de passagem, mas nunca o fim para que o indivíduo atingisse a perfeição, pois esta encontrava-se vinculada ao modo de vida cenobítico³⁷. As associações que colocavam os anacoretas e os eremitas como indivíduos errantes, marginalizados e contrários as normas eclesiásticas vigentes, como as apresentadas nos cânones 52 do IV Concílio de Toledo de 633³⁸ e 5 do VII Concílio de Toledo de 646³⁹, reforçavam o estereótipo de homens que desrespeitavam os princípios de convivência comunitária. Tanto assim que ambos os cânones se referem aos anacoretas e eremitas com o termo *uagi*⁴⁰, associando a todos aqueles que viviam de forma solitária fora das comunidades cenobíticas reconhecidas como vagabundos. Ou seja, os anacoretas e os eremitas eram considerados pelas hierarquias episcopais

³⁷ Com respeito a relevância da vida monástica cenobítica naquele contexto hispano-visigodo parece encontrar eco na afirmação feita por DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., MARTÍNEZ MAZA, Cl. y SANZ HUEMA, F. J. *Hispania tardoantigüa y visigoda*. Madrid: Istmo, 2007, p. 572 – 573, “...el periodo que sigue a 589 es rico en manifestaciones propias. En este periodo se va a generar una literatura monástica, especialmente unas reglas donde, sin dudar de las influencias normativas de origen diverso, se pretende dar respuesta a situaciones particulares, inmediatas. Esta nueva fase se apoya en la anterior: la aceptación de un fenómeno hasta cierto punto ajeno, una concepción espiritual, una forma de entender la religiosidad y las relaciones sociales del individuo; a lo que siguió su aceptación por parte de la jerarquía y la asimilación del fenómeno monástico en la casuística jurídico-legal. A partir de ahí, fue posible integrar la vida cenobítica en las estructuras del cotidiano, convertir el movimiento monástico en elemento de sociabilidad, incorporarlo en los mecanismos de producción y consumo, en las redes de poder; incluso, se pudieron transferir a los monasterios actividades concretas, por ejemplo la educación y la cultura en su vertiente intelectual...”.

³⁸ *Conc. IV Tol., a. 633, c. 52: [De monachis uagis]. Nonnulli monachorum egredeuntur a monasterio non solum ad seculum revertuntur, sed etiam et uxores accipiunt; hii igitur revocati in eodem monasterium a quo exierunt poenitentiae deputentur ibique defleant crimina sua unde decesserunt.*

³⁹ *Conc. VII Tol., a. 647, c. 5: De reclusis honestis siue uagis. Quosdam paternarum incognitos vel oblitos traditionum in tantam conspicimus corruisse desidiam, ut eorum execrando usu pene abolita patescant quae extiterunt legitime constituta; (...) Et quia gressu praepostero innitentes praesumptionem doctrinae discendi studiis anteposunt, patet quod non summa utilitatis petunt sed actioni depravationis inserviunt. (...) Illos vero quos in tale propositum ignavia inpulit, non prudentiae cognitio deputavit, quosque nulla vitae dignitas ornat, sed quod est deterius et ignorantia foedat et morum execratio turpat, decernimus ab his abici cellulis, atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi atque ab episcopis sive rectoribus monasteriorum, ex quorum congregatione fuerunt vel in quorum vicinitate consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur, ut illic sancti ordinis meditatores doctrinam primum possint discere quae sunt a patribus instituta, ut post valeant docere quae sunt sancta meditatione praecepta, atque tunc demum si doctrinae et sancti operis fructu extiterint fecundati, ad summam virtutis propernt exercitio sanctae intentionis inbuti. Deinceps autem quicumque ad hoc sanctum propositum venire disposuerit, non aliter illis id dabitur adsequi neque ant hoc poterunt adipisci, nisi prius in monasterio constituti, et secundum sanctas monasteriorum regulas plenius eruditi et dignitatem honestae vitae et notitiae potuerint sanctae promereri doctrinae...*

⁴⁰ Uma definição válida para o momento que estudamos, *Isid., Etym., X, 279: ...Vagus, quia sine via...*

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

hispano-visigodas como verdadeiras ameaças ao monacato cenobítico e em última instância ao modelo eclesiástico por elas proposto, pois seu exemplo inquieto e averso à obediência poderia provocar insubordinação e conflitos eclesiásticos⁴¹.

Concomitantemente, começaram a surgir relatos hagiográficos ao longo do século VII que seguiam a trajetória do modelo martiniano de *vir sanctus* onde o anacoretismo/eremitismo surgia como o início da caminhada espiritual para alcançar a vida perfeita, sendo que esta seria plenamente realizada passando pela instância cenobítica antes de se atingir a dignidade episcopal⁴². O exemplo mais significativo desse caminho cenobítico e episcopal rumo à perfeição espiritual no reino hispano-visigodo é o proposto pela *Vita Fructuosi*⁴³ na qual Frutuoso de Braga é apresentado por um curtíssimo período como anacoreta/eremita⁴⁴. Porém, o que chama a atenção

⁴¹ Apesar de referir-se ao movimento monástico desenvolvido ao longo do século IV, podemos estender aos séculos seguintes a afirmação feita por TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 164, “...estas formas de monacato son una forma de protesta contra las estructuras sociales y políticas del momento, pero también contra el cristianismo dominante representado por la Iglesia jerárquica...”. Para DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Integración cultural y atención social en el monacato visigodo. In: *Los Visigodos y su mundo - Arqueología - Paleontología – Etnografía*. Madrid: Comunidad de Madrid, 1998, p. 93, “...El monacato se convirtió en el vehículo que iba a encauzar, por un lado, una visión ascético-rigorista de la doctrina, y por otro un sentimiento de pureza ‘antiuniversalista’ que no tenía ya cabida en una Iglesia que (...) caminaba de la mano con el poder político...”. Insubordinação apresentada na segunda metade do século VII por Valério do Bierzo ao negar-se a participar da comitiva que seria levada pelo bispo Isidoro de Astorga, provavelmente, ao XII Concílio de Toledo de 681 e que demonstra esta tensão entre o anacoreta, representado por Valério, e a figura episcopal, no caso Isidoro de Astorga: Val., *Ord. Querm.*, 7:...*demum agressus pestilentissimum virum Isidorum, Asturicensem episcopum, supplantans eum ut me quasi per fraudulentae laudis instinctum ad publica Toletanae urbis...* Existem algumas versões das obras escritas por Valério do Bierzo: uma em língua portuguesa de FRIGHETTO, R. *Valério do Bierzo. Autobiografia*. Primeiro Prémio História Medieval da Galiza 2005. Noia – A Coruña: Editorial Toxosoutos, 2006; e duas em língua castelhana: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo. Su persona, su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006; e VALLEJO GIRVÉS, M., DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. e MARTÍN-IGLESIAS, J. C. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2020, pp. 794 – 854.

⁴² Nesta linha interpretativa, VILLEGAS MARÍN, R. El Obispo y los monges, p.325, afirma que “...La figura del ‘monje-obispo’ iba a tener una larga fortuna, tanto en Oriente como en Occidente — aunque más en unas iglesias que en otras: el primer monje consagrado obispo de Roma es Gregorio Magno —. Bastará evocar aquí el ejemplo del cenobio fundado por Honorato en la isla de Lérins — frente a la costa de Cannes — a principios del siglo V: a lo largo de los siglos V y VI, muchos de los monjes formados en este monasterio acabarían abandonándolo para ocupar diversas cátedras episcopales...”.

⁴³ Utilizamos a edição da *Vita Fructuosi* (V.F.) feita por DIAZ Y DIAZ, M.C. *La vida de Frutuoso de Braga*. Braga: Camara Municipal, 1974, p.78 – 117.

⁴⁴ Mais especificamente em V.F.,6,1-4: *Post haec denique in uastissima et arta procul a saeculo remota solitudine in excelsorum montium sinibus extruens monasterium Rufianensem, et erga sanctum altarium se in angusto et paruulo retrusit ergastulo. Quumque ibidem aliquanto tempore quieuisset...*

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

na narrativa do anônimo autor da *Vita* de Frutuoso é o fato dos monges do cenóbio de Compludo, primeira fundação monástica de Frutuoso de Braga no noroeste da Península Ibérica⁴⁵, terem obrigado o seu fundador e mestre a abandonar um retiro eremítico por ele iniciado junto ao que seria o *monasterium Rufianensem* duma forma agressiva⁴⁶, demonstrando o tipo de tratamento que era oferecido tanto aos eremitas como aos anacoretas por parte dos monges cenobitas e que seguia, em linhas gerais, o que fora estabelecido pelo cânone 5 do Concílio VII de Toledo⁴⁷.

Contudo, devemos notar que a ação violenta promovida contra os eremitas e os anacoretas era corriqueira e poderia envolver a outros agentes sociais. Referência desta atitude de violência é apresentada por Valério do Bierzo em sua autobiografia quando menciona as diversas ocasiões nas quais ele, enquanto anacoreta, ou seus discípulos, foram atacados por *latrones* ou *serui*⁴⁸. Por certo que tais ações eram um sinal evidente da falta de segurança nas regiões periféricas do reino hispano-visigodo de Toledo⁴⁹, sem que isso fosse um impeditivo para a atuação caritativa tanto de

⁴⁵ *Id.*,3,1-6: *Post haec reuertens ad locum illum solitudinis supra memoratum et deuotionem quam dudum paruulus elegerat iam perfectus impleuit. Nam construens cenobium Complutensem iuxta diuina praecepta nichil sibi reseruans, omnem ase facultatis suae ibidem conferens, eum locupletissime ditauit et tam ex familia sua quam ex conuersis ex diuersis Spaniae partibus sedule concurrentibus eum agmine monachorum affluentissime compleuit...*

⁴⁶ *Id.*,6,1-6: *Post haec denique in uastissima et arcta atque procul a saeculo remota solitudine in excelsorum montinum sinibus extruens monasterium Rufianensem, et erga sanctum altarium se in angusto et paruulo retrusit ergastulo. Quumque ibidem aliquanto tempore quieuisset, egressa est omnis congregatio Complutensis cenobii; multitudo monachorum pie uiolenti uenientes ieicerunt eum de eadem claustra et ad pristinum reduxerunt locum...; mosteiro Rufianense que foi erguido junto ao castellum Rufianensem, conforme nos indica Val., *Ord. Querm.*, 7:... *In finibus enim Vergidensis territori inter caetera monasteria juxta quodam castello uetustus conditor nomen ediit Rufiana. Est hoc monasterius inter excelsorum alpium conuallia sanctae memoriae beatissimo Fructuoso olim fundatus...**

⁴⁷ Para tanto, vide nota 39.

⁴⁸ Val.,*Ord.Querm.*,3,8-13:...*Postmodum vero, si per ipsius versutissima supplantationis saevitia si autem per auctoris sui diaboli instigante peritia ille novit cui nulla latet absconsa, nam crebro latronum atrocitate vastatus, et usque ad mortem diversorum scandalorum injuris humiliatus, cum paene extremo degerem spiritu...; Val.,Ord.Querm.*,6,50-2:...*Ibique me gravissimis injuriis irritate confusum nisi fratrum intercessione fuissem ereptus, ferro me in conspectu multorum rabiens jugulare conabatur...; Val.,Ord.Querm.*,9,3-5:...*cupiditatis invidiaeque facibus inflammatus, jussit venire de domo nativitatis suae qui ipsum caballum furantes ducerent in pertiditone...; 28-30:...Post haec, instigante diabolo, ita eorum invidia exarsit malitia ut destinatus unus ex eorum collegio praedictum Johannem diaconem jugulavit et mortuus est...; Val.,Repl.*,7,16-9:...*Cumque solus mihi in interioris heremi vasta solitudine socius adhaesisset, supposuit suae crudelitatis ministros latrones saevissimos per quorum impiissima vastatione nos efficeret utraque parte divisos...; Val.,Repl.*,14,15-9:...*dictus Johannes meus discipulus, illius quoque magister primus a quodam iniquissimo rustico, ab ipso invido persequente diabolo praecipiter impulso in praedicto suo monasterio ante sanctum altarium in oratione prostratum, est impiissime et crudeliter capite truncatus.*

⁴⁹ Um interessante estudo sobre esta questão é o de DIAZ MARTINEZ, P.C. “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda”. In: *De Constantino a Carlomagno – Disidentes, Heterodoxos,*

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

eremitas como de anacoretas naqueles espaços rurais. Uma ação junto das populações camponesas que revela a importância sociopolítica daqueles que eram considerados, em termos locais, como *virī sancti* e que agiam, inclusive, como interlocutores entre aquelas populações rústicas e os membros da aristocracia hispano-visigoda estabelecidos naquelas paragens do noroeste peninsular ibérico⁵⁰. Além disso, podemos destacar o importante papel dos eremitas e dos anacoretas nas tarefas de conversão e de evangelização daquelas populações devotadas às tradições ancestrais e que foi descrito por Valério do Bierzo⁵¹.

Atividades que acabavam por atrair aquelas populações rurais e que reforçavam a condição de eremitas e de anacoretas como *virī sancti*⁵² perante aqueles grupos sociais rústicos, gerando potenciais conflitos com outras instâncias eclesiásticas. De fato, Valério descreve-nos diversas querelas ocorridas entre ele e os *presbyteri* de oratórios consagrados aos mártires localizados na região galaico-berciana, denotando que o nosso autor concorria, com sua fama de *vir sanctus*, com outros indivíduos que ocupavam lugar de destaque naqueles oratórios⁵³. Contudo, a crítica do bergidense em várias passagens de sua obra é dirigida aos monges tanto dos mosteiros Complutense e Rufianense⁵⁴, ambos fundados por Frutuoso de Braga⁵⁵, como também à todas

Marginados. Cadiz: Ediciones Universidad de Cadiz, 1992, p.159 – 177.

⁵⁰ Segundo BROWN, P. “The rise and the function of the Holy Man in late antiquity”. In: *Society and the holy...*, p.114, “...like the holy man they were notorious intruders into the settled patterns of social relationships; they were the most influential single group among the clientele of the holy man...”; vide também FRIGHETTO, R.: “O modelo de *uir sanctus*...”, p.77 – 78.

⁵¹ Função esta apresentada por nosso autor em *Val., Repl., 1,7-11: ...Cumque in exelsi montis cacumine stulta populi sacrilega caecitates dementia profana daemonum delubra impie atque insipienter paganorum ritu excoleret, fidelium Christianorum ope tandem probosa obscenitas destruitur, opeque omnipotentis Domini in nomine sancti Felicis martyris basilica construitur...*

⁵² De acordo com MANGO, C. “El Santo”. In: CAVALLLO, G. (Org.). *El hombre bizantino*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p.322, “...los santos eran los sucesores de los antiguos dioses y heroes locales...”, aspecto este também realçado por BROWN, P.: *The Cult of the saints*, p. 5: “...Pagan parallels and antecedents can only take us so far in understanding the Christian cult of the saints, very largely because the pagan found himself in a world where his familiar map of the relations between the human and divine (...): the relations between the ancient cult of the heroes and the Christian cult of the martyrs...”.

⁵³ As querelas de Valério com presbíteros, como Flaino e Justo, podem ser vistas em *Val., Ord. Querm., 2 e 6*. Um estudo sobre esta questão é o de FRIGHETTO, R. (1999). Um protótipo de *pseudo-sacerdos* na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus (*Ordo Querimoniae*, 6). *Arys* (2), p. 411-22.

⁵⁴ Observamos esta crítica direta às comunidades monásticas de Compludo e Rufiana em *Val., Ord. Querm., 1,13-6; Val., Ord. Querm., 7,46-51; Val., Ord. Querm., 8,1-11; Val., Ord. Querm., 9; Val., Resd., 2,15-9*.

⁵⁵ É interessante notar que Compludo aparece denominado como cenóbio, enquanto o Rufianense como mosteiro,

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

aquelas fundações monásticas próprias, fundadas por grandes proprietários e sem o reconhecimento episcopal existentes na região galaico-berciana e descritas pela *Regula Communis*⁵⁶. Em todos estes mosteiros existiam, na opinião de Valério, monges que na sua maioria eram indignos de sua condição e que deram ao bergidense a motivação necessária para escrever o seu famoso *De Genere Monachorum*⁵⁷, obra que rompeu com a tradicional divisão dos tipos de monges de seis para sete⁵⁸ e que obteve uma grande difusão no mundo franco dos séculos VIII e IX⁵⁹.

4 – Valério do Bierzo, seu pensamento monástico e a sua compilação hagiográfica.

Esta crítica dirigida aos maus monges, que segundo o pensamento valeriano desconheciam os ensinamentos monásticos e desrespeitavam os *seniores* gerando uma descrença do modo de vida comunitária⁶⁰, levou o bergidense à uma tentativa de valorização do eremitismo e do

sugerindo que a primeira fundação fructuosiana contava com uma regra reconhecida, *Val., Ord.Querm.,1, 10:...ad Complutensis coenobii litus properans...*; já no caso do mosteiro Rufianense conjecturamos que talvez existisse uma norma de vida vinculada com a Regra Comum ou com a Regra Consensoria Monachorum, ambas elaboradas naquele ambiente do noroeste peninsular hispânico. Aquela fundação monástica aparece assim descrita por *Val., Resd., 1, 4 – 6:... Cum autem hinc per supra dicta serie fuisset perductus, intuens huic Rufianensis locum monasterii procul a mundana conversatione remotum, et velut Gallorum Alpium...*; vide também nota 43.

⁵⁶ *Reg.Comm.,1,6-11:...Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale monasteria nuncupare. Nos tamen haec non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesiae subuersionem...*

⁵⁷ Um estudo desta questão é o de FRIGHETTO, R. (1999). Sociedade e cultura no NO. Peninsular ibérico em finais do século VII, segundo o *De Genere Monachorum* de Valério do Bierzo. *Gallaecia* (18), p. 363-73; como indica DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno. In: TEJA, R. y GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (Coords.). *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2011, p.76, “...en uno de los textos más significativos del propio Valerio, el tratado *De genere monachorum*, éste intenta justificar su propia opción por la decepción que la vida monástica habría producido, y si en sus textos autobiográficos había dado cuenta de las actuaciones de los monjes que suponían una descalificación individual...”; ver também, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo, p. 36

⁵⁸ De acordo com *Isid., De Eccl.Off., XV,2: Sex autem sunt genera monachorum, quorum tria optima, reliqua uero deterrima atque omnimodis euitanda...* utilizamos a versão de LAWSON, Ch. (Ed.). *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De Ecclesiasticis Officiis. Corpus Christianorum. Series Latina CXIII*. Turnholt: Brepols, 1989; porém Valério sugere um sétimo gênero em *Val.,De Gen.Mon.,1: Hinc subsistit septimum genus monachorum nuper adiectum, peius prioribus...*, embora tal observação possa ter sido colocada *ex post*, provavelmente na *Concordia Regularum* de Bento de Aniane conforme indica DIAZ Y DIAZ, M.C.: *Anedocta Wisigothica I*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1958, p. 50.

⁵⁹ Para tanto vide DIAZ Y DIAZ, M.C. *Anedocta...*, p. 49-55.

⁶⁰ *Val.,De Gen.Mon.,3:...Quicumque ex senioribus causam delinquentis adornat, maiorem ei insolentiae fomitem*

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

anacoretismo como modelos ideais para atingir a perfeição monástica. Para tanto, fazia-se necessário reforçar a importância do papel do eremita e do anacoreta quer em termos regionais da ação de Valério, quer revelando o seu destaque através dos escritos hagiográficos dos Padres dos séculos IV-V dando, com isso, uma prova do reconhecimento e da validade do modo de vida eremítico-anacoretico como meio idôneo para alcançar-se a perfeição.

Esta valorização do eremitismo e do anacoretismo foi feita por Valério em sua singular compilação hagiográfica⁶¹. Dos cinquenta documentos, completos ou excertos, nela contidos, seis são de autoria comprovada de Valério⁶², enquanto os quarenta e quatro restantes são cópias feitas pelo nosso autor dos escritos de Jerônimo, Rufino de Aquileia, Venâncio Fortunato, Evágrio de Antioquia, Possídio, João Cassiano, João Crisóstomo, Sulpício Severo, dentre outros⁶³. Embora seja complexo afirmarmos a origem precisa dos códices latinos que continham aquelas obras copiadas pelo bergidense, devemos aventar a possibilidade da circulação daqueles manuscritos desde o *scriptorium* monástico do mosteiro de Dume criado por Martinho de Braga em meados do século VI no qual um discípulo do bracarense, Pascácio de Dume, realizou uma tradução das *Vitae Patrum* que pode ter sido propagada pelo quadrante Noroeste da *Hispania*, incluindo a região galaico-berciana⁶⁴. Além destes, outros escritos monásticos podem ter sido compilados em Dume,

generat, ita ut cor eius magis magisque indurari faciat, et contumanciam delinquentis in peius enutriet...

⁶¹ Como indica-nos DIAZ Y DIAZ, M.C. (1951). Sobre la Compilación Hagiográfica de Valerio del Bierzo. *Hispania Sacra* (4), p.22: “...La compilación de Valerio es por todos conceptos una de las más grandes obras de la época visigoda, y puede, en su escuela, compararse a la labor de Isidoro de Sevilla...”; e segue pensando da mesma forma em *Anedocta Wisigothica I*, p.50-1, especialmente a nota 11, “...Sigo pensando (...) que, pese al interés innegable de sus obras originales, esta compilación es su labor cumbre...”.

⁶² As obras originais de Valério, contidas em sua Compilação Hagiográfica, são: *Epitameron libri huius exordio* (Fol. I r.); *De exultatione diaboli in ruina monachorum vel perseverantia et labore perfectorum* (= *De Vana Saeculi Sapientia*; Fol. 222 v.a.); *Item dicta Beati Valerii ad Beatum Donadeum scripta* (Fol. 225 r.b.); *Item de Bonello monacho* (Fol. 226 v.a.); *De Caeleste Revelatione* (Fol. 227 v.b.); *Epitameron consummationis libri huius* (Fol. 246 v.b.). Todas as referências à Compilação Hagiográfica de Valério do Bierzo encontram-se contidas no manuscrito 10007 da Biblioteca Nacional de Madrid.

⁶³ Uma lista dos escritos da coleção hagiográfica de Valério é apresentada por DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo. Su persona, su obra*, p. 97-99.

⁶⁴ Analisando a importância de Martinho de Braga, DIAZ MARTÍNEZ, P. C. *El reino suevo (411 – 585)* Madrid: Akal, 2011, p. 231 – 232, afirma que “...En su producción literaria no se le puede considerar un escritor monástico, aunque sí parece suya la traducción desde el griego de una colección de *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, una recopilación de máximas o consejos seleccionados de entre los miles de aforismos adjutidacos a los primeros eremitas y que funcionaría como un libro de instrucciones, ejemplos morales, para los monjes de Dumio, ya que

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

incluindo as *Vitas* de vários *virii sancti* que acabaram sendo inseridos na coleção elaborada pelo bergidense em finais do século VII⁶⁵.

Em sua autobiografia, Valério faz menção a sua compilação hagiográfica⁶⁶ dando-nos a sensação de que tinha a sua disposição códices que continham aquelas obras. É provável que estes códices pertencessem a alguma biblioteca monástica, quiçá do mosteiro Rufianense junto ao qual Valério esteve confinado⁶⁷, ou mesmo que tenham sido doados ao bergidense por algum grande proprietário laico, como Basiliano⁶⁸, sendo, a partir de então, copiados em sua coleção hagiográfica. Seja como for, o fato é que Valério copiou escritos hagiográficos que, na maioria dos casos, destacavam a figura do eremita-anacoreta como *uir sanctus*⁶⁹ e que seguiam um caminho próximo daquele proposto pelos relatos hagiográficos oficiais, onde o *uir sanctus* atingia a plenitude de seu status com a dignidade episcopal. Em nossa opinião Valério, a partir dos relatos hagiográficos inseridos em sua coleção hagiográfica, colocava o eremita-anacoreta como autêntico modelo de santidade que seria o mais desejado pelo próprio bergidense que, de acordo com Díaz

Martín nunca redactó una regla monástica propiamente dicha. Estos textos fueron complementados con una traducción de las *Vitae Patrum*, trabajo encargado por Martín a Pascasio, un monje del mismo monasterio...”.

⁶⁵ Um exemplo disto seria o pequeno excerto da Vida de Arsenio, apresentado na parte final do último escrito autobiográfico valeriano, o *Residuum*, que na perspectiva de DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. El eremitismo en la *Hispania visigoda*: Valerio del Bierzo y su entorno, p. 76, “...Esta inversión de lo que habría sido aceptable, esto es, pasar a una celda individual y aislada tras una vida de virtud en compañía, una especie de *cursus honorum* a la inversa que culminaba en un retiro contemplativo o el liderazgo monástico (...). Para legitimarse ha tomado una historia muy difundida, conocida en el noroeste hispano porque forma parte del conjunto de dichos del desierto que el monje Pascasio de Dumio había traducido a finales del siglo VI por indicación de Martín de Braga...”.

⁶⁶ Val., *Resd.*, 3, 1-6: *Librorum vero volumina tam quae quotidiano officio quam pro sanctarum festivitatum per ordine pertinent anniversario vel etiam diversarum sanctarum scripturarum quod ad edificationis profectum atque industriae documentum proficit animarum, utraque altiorum sanctorum juvante Domino plenarium accelebravi compendium...*

⁶⁷ Sobre a possibilidade de Valério ter sofrido a imposição de um exílio e o consequente confinamento no mosteiro de Rufiana, vide FRIGHETTO, R. (2023). A política nas entrelinhas: a traição, o exílio e o confinamento no *Ordo Querimoniae* 17-23 de Valerio do Bierzo. *Antigüedad y Cristianismo*, (40), 5–19.

⁶⁸ Val., *Ord. Querm.*, 8: *...laboriosa necessitate vir illustrissimus Basilianus...*; sobre Basiliano, vide GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974, p. 36, n. 26.

⁶⁹ Aqui destacamos os escritos voltados ao eremitismo e ao anacoretismo, como a *Vita Pauli*, de Jerônimo de Estridón (*Fol. 13*); a *Vita Antonii*, com a epístola de Evágrio de Antioquia (*Fol. 17b – 48a*); a *Vita Hilarionis*, de Jerônimo de Stridón (*Fol. 48b – 64a*); os capítulos 1 a 28 da *Historia Monachorum* de Rufino de Aquileia (*Fol. 139 r.b. – 169 v.b.*); excertos das *Vitae Patrum*, como a *Vita Frontonis* (*Fol. 176 r.a. – 178 v.b.*), *De Monachorum penitentia* (*Fol. 228 v.a.*), *De anacoretas* (*Fol. 242 r.a. – 244 r.a.*), *De Heremitis* (*Fol. 244 r.b. – 245 r.a.*) e *De Fratrum perfecta obedientia* (*Fol. 245 v.a.*); Fragmentos de João Cassiano retirados das *Vitae Patrum* (*Fol. 220 v.a. – 221 r.a.*).

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

Martínez, conviveu com “formas monásticas relaxadas, ou mais bem dito, alternativas” comuns na *Gallaecia* tardo-antiga⁷⁰.

Assim, podemos dizer que a compilação hagiográfica de Valério do Bierzo é bastante original na medida em que apresentava o eremita-anacoreta como protótipo de *sanctus* numa época em que as normas conciliares hispano-visigodas apontavam todo o contrário. Chama-nos também a atenção a idéia encontrada na maioria dos escritos existentes na compilação hagiográfica valeriana de que o eremitismo-anacoretismo seria o ponto de chegada de todo o indivíduo que almejava atingir a perfeição. Ou seja, mesmo que alcançasse a condição episcopal o indivíduo somente poderia ser considerado *sanctus* se tivesse passado pelo eremitismo-anacoretismo ao longo de sua trajetória de vida. Portanto, observamos que a coleção hagiográfica de Valério do Bierzo apresenta-nos um ideal de perfeição que era o seu e que ainda tinha uma grande difusão em áreas interiores da *Hispania* visigoda na segunda metade do século VII, cujos antecedentes remontariam ao mundo romano tardio do século IV. Nesse sentido, Valério aparece representado, através de sua compilação hagiográfica, como um homem portador da *traditio* eremítico-anacoretica do século IV que chocava-se com a realidade oficial e cenobítica propugnada pela *ecclesia* hispano-visigoda que via aquele movimento monástico defendido pelo bergidense distante dos controles institucionais sendo, dessa forma, considerado como uma autêntica ameaça tanto a hierarquia eclesiástica como a unidade à volta do cristianismo católico proposta pelas instâncias episcopais e régias hispano-visigodas.

5 – Conclusão.

Dessa forma, podemos dizer que o movimento e a circulação de escritos e de ideias pelo espaço do Mediterrâneo e, em particular, no interior do reino hispano-visigodo de Toledo atuavam de forma contraditória com a proposta de unidade desejada pelas estruturas político-institucionais e religiosas mais elevadas. É preciso lembrar que juntamente com os manuscritos reconhecidos e válidos nas esferas episcopais e régias, especialmente a partir da conversão da realeza e da aristocracia dos godos ao catolicismo no ano de 589, transitavam, também, escritos considerados

⁷⁰ DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. El eremitismo en la *Hispania* visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno, p. 76.

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

como ideologicamente ilegítimos, fossem associados ao priscilianismo, ao arianismo ou ao monofisismo, entre outros. Talvez aqui residisse a riqueza e a validade daquilo que definimos como as mobilidades culturais, onde códices escritos em grego, latim, siríaco ou copta, percorriam ambientes e espaços a partir da atuação de indivíduos que os transportavam e, em muitos casos, os copiavam. Mas além das cópias nos deparamos com as versões feitas de documentos gregos ao latim criando, a partir de então, novos documentos e, possivelmente, novas perspectivas, pois a arte da tradução pode muito bem subverter um pouco o texto original.

Ao lado desta mobilidade cultural, encontramos também uma outra forma de mobilidade, a religiosa e que envolve a dinâmica interpretativa sobre as formas de se atingir o grau mais elevado de espiritualidade do indivíduo. Aqui nos deparamos com movimentos que almejavam alcançar a perfeição a partir de uma prática ascética e no âmbito do cristianismo tardo-antigo o monacato surgia com destaque. Com efeito, a perfeição almejada pelos monges teve início com o eremitismo, forte a partir do século III, que conciliava o isolamento e a solidão ao lado do afastamento das tentações, incluídas as sociopolíticas que tendiam à negação eremítica ao reconhecimento das hierarquias eclesiásticas. Mas é interessante observarmos que o eremitismo era *per si* contraditório, pois a partir do momento em que as populações próximas associavam a figura do eremita com o *vir sanctus*, aquele passava a ocupar um lugar e um destaque local e regional que o projetava do ponto de vista socioeconômico e, também, político. Provavelmente neste sentido é que as hierarquias eclesiásticas e políticas o temiam, ao ponto de encontrarem no cenobitismo uma opção válida de controle institucional e, simultaneamente, projetada à busca pela perfeição no interior de uma comunidade portadora de uma regra de vida reconhecida pelo universo episcopal. Apesar de ter sido a via monástica legitimada pelas hierarquias episcopais e pelo poder régio por meio das atas conciliares e das *leges* promulgadas, a proposta cenobítica, fosse rural, fosse urbana, também sofria por causa de suas idiossincrasias, já que viver em comunidade quase sempre revelava-se mais complexo que uma vida solitária, acabando por levar muitos monges a abandonarem a vida cenobítica desenvolvendo, a partir de então, o anacoretismo, ou o isolamento após terem passado pela vida comunitária.

O Mediterrâneo do Oriente ao Ocidente - FRIGHETTO

Este último exemplo, o do anacoretismo – que, por certo, aproximava-se do eremitismo – foi o modelo monástico desenvolvido por Valério do Bierzo. Após a sua curta estada no mosteiro de Compludo, Valério levou a cabo uma experiência anacorética que, por sua vez, trazia no seu bojo os exemplos da vida cenobítica, em particular na formação dos jovens e, especialmente, na preservação das tradições monásticas através da cópia de códices que valorizavam as formas de vida do monacato. De fato, a coleção de escritos que valorizavam a vida de personagens santos, conhecida como a compilação hagiográfica de Valério do Bierzo, apontavam a opção da forma de vida eremítico-anacorética como a preferida pelo bergidense que via no cenobitismo diversos problemas que incluíam a violência existente no interior das comunidades cenobíticas, o desrespeito pelos mais velhos e uma falta de vocação dos monges, ou dos pseudo-monges, que os impediam de alcançar a perfeição. Os modelos eremítico-anacorético utilizados por Valério eram, na sua maioria, provenientes do monacato oriental e de um período mais recuado, do século IV, momento “dourado” do eremitismo e que gerou uma série de *Vitas*, como a *Vita Antonii*, que cruzaram o Mediterrâneo do oriente ao ocidente por meio de versões latinas, como as de Evágrio de Antioquia, Rufino de Aquileia e Jerônimo de Stridon, que circularam por todo o ocidente romano. Cópias destes códices alcançaram o noroeste hispano-visigodo e foram copiadas e preservadas por indivíduos como Valério do Bierzo, revelando o alcance das mobilidades dos códices e do pensamento monástico entre o oriente e o ocidente do mundo do Mediterrâneo durante a Antiguidade Tardia.



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

FENÔMENOS CLIMÁTICOS ENDÓGENOS NAS
INTERTEXTUALIDADES DAS CRÔNICAS DO ATLÂNTICO NORTE
(SÉCULOS VII – XII)

ENDOGENOUS CLIMATIC PHENOMENA IN THE
INTERTEXTUALITIES OF NORTH ATLANTIC CHRONICLES (6TH–
12TH CENTURIES)

Kauê Junior Neckel

Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC)

RESUMO

As crônicas do Atlântico Norte documentaram fenômenos climáticos como ciclones, inundações, chuvas e secas, refletindo a preocupação dos cronistas medievais com a interação entre comunidades e o meio ambiente. Investigamos essas descrições sob a ótica da intertextualidade em perspectiva conectada. Exploramos os padrões textuais entre seis crônicas: *Crônica da Irlanda* (c. 740 – 911), *Anais de Gales* (c. 447 – 955), *Crônica Anglo-Saxônica* (c. 890 – 1154), *Anais Reais Francos* (c. 741 – 829), *Anais de St. Bertin* (c. 830 – 882) e *Anais do Ulster* (c. 911 – 1489). Utilizamos a Oscilação do Atlântico Norte (NAO) como modelo para identificar variabilidades climáticas. Nossa análise revela períodos de fenômenos climáticos extremos perceptíveis nas crônicas, sugerindo fases positivas e negativas da NAO entre os séculos VIII e XII. Concluímos que é possível adaptar o modelo moderno da NAO para os registros dos cronistas medievais com vistas a desafiar a noção tradicional de um “período medieval quente” entre c. 900 e 1300 anterior à uma “pequena idade do gelo” entre c. 1300 e 1800.

PALAVRAS-CHAVE: OSCILAÇÃO DO ATLÂNTICO NORTE; INTERTEXTUALIDADES; FENÔMENOS CLIMÁTICOS.

ABSTRACT

The chronicles of the North Atlantic document climatic phenomena such as cyclones, floods, rains, and droughts, reflecting medieval chroniclers' concerns about the interaction between communities and the environment. We analyze these descriptions through the lens of intertextuality in a connected perspective. We explore textual patterns among six chronicles: the *Chronicle of Ireland* (c. 740–911), the *Annals of Wales* (c. 447–955), the *Anglo-Saxon Chronicle* (c. 890–1154), the *Royal Frankish Annals* (c. 741–829), the *Annals of St. Bertin* (c. 830–882), and the *Annals of Ulster* (c. 911–1489). We use the North Atlantic Oscillation (NAO) as a model to identify climatic variability. Our analysis reveals periods of extreme climatic phenomena in the chronicles, suggesting positive and negative NAO phases between the 8th and 12th centuries. We conclude that the modern NAO model can be

adapted to medieval chroniclers' records to challenge the traditional notion of a 'Medieval Warm Period' between c. 900 and 1300 preceding a 'Little Ice Age' between c. 1300 and 1800.

KEYWORDS: NORTH ATLANTIC OSCILLATION; INTERTEXTUALITIES; CLIMATIC PHENOMENA.

Introdução

As crônicas redigidas na região ao longo do Atlântico Norte — em específico, na porção situada entre Irlanda, Britânia, península Escandinava e o norte da Europa continental — apresentam extensos relatos sobre fenômenos climáticos. Nos anais continentais, os cronistas dos *Anais Reais Francos (ARF)*¹ registraram uma inundação no Reno em 815 (ARF, 815). Nos *Anais de St. Bertin (ASB)*² é mencionado para o ano de 846 episódios de excesso de chuvas (ASB, 846), enquanto no contexto insular, na *Crônica da Irlanda (CI)*³ se documentou para o ano de 720 um verão chuvoso (CI, 720). Os *Anais de Gales (AG)*⁴ registraram logo para o ano seguinte um verão quente (AG, 721), enquanto a *Crônica Anglo-Saxônica (ASC)*⁵ escreve, inclusive, relatos de 'chuvas de sangue' (ASC, 685). Diferentes registros de fenômenos climáticos conectam as crônicas escritas nas regiões adjacentes ao Atlântico Norte. Surge, então, duas questões fundamentais: 1) por que os textos de crônicas produzidos na área do Atlântico Norte deram tanta atenção aos fenômenos climáticos? 2) que interligações textuais emergem dos registros climáticos nas crônicas? Propomos que houve uma

¹ Para todas as edições investigadas, utilizamos a edição traduzida ao Inglês junto com a disponibilidade dos trechos pela versão no idioma original. Para os ARF, ver: KURZE, Fredrik. **Annales Regni Francorum**: inde AB A. 741 usque AD A. 829. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1895.; SCHOLZ, Bernhard Walter. ROGERS, Barbara. **Carolingian Chronicles**: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976.

² NELSON, Janet (trad.). **The Annals of St. Bertin**: Ninth Century Histories, v. I. Manchester: Manchester UP, 2013. WAITZ, G. **Annales Bertiniani**. Hannover: Impensis bibliopolii Hahniani, 1883.

³ Para as edições utilizadas da *Crônica da Irlanda*, utilizamos a edição traduzida por Charles-Edwards, consultando cada um dos anais posteriores no idioma original. Ver: CHARLES-EDWARDS, T. M. **The Chronicle of Ireland**. Liverpool: Liverpool University Press, 2006.; HENNESSY, William. **Annals of Ulster**: a Chronicle of Irish affairs from A.D. 431 to A.D. 1550. Dublin: Alexander Thom & Co., 1887.; HENNESSY, William M. **Chronicum Scottorum**: from the Earliest Times to AD. 1135. Londres: Longmans, Green, Reader e Dyer, 1866.; STOKES, Whitley. **The Annals of Tigernach**. In: D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. Revue Celtique. Tome XVII. Paris: Librairie Émile Bouillon, 1896.

⁴ GOUGH-COOPER, Henry. **Annales Cambriae**: A, B and C in parallel, from St. Patrick to AD 954. Bangor: Welsh Chronicles Research Group, 2016. Disponível em: <http://croniclau.bangor.ac.uk/index.php/en>. Acessado pela última vez em 27 de janeiro de 2025.; HALSALL, Paul. **Medieval Sourcebook: the Annales Cambriae (Annals of Wales)**. 1998. Disponível no Internet Medieval Source Book, da University of Fordham: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/annalescambriae.asp>. Acessado pela última vez em 27 de janeiro de 2025.

⁵ Em referência à ASC, consultamos a versão traduzida por Whitelock e Tucker, com os trechos originais a partir das edições específicas dos manuscritos disponibilizadas em domínio público por T. Jebson. Ver: WHITELOCK, Dorothy. TUCKER, Susan E. DOUGLAS, David E. **The Anglo-Saxon Chronicle**: a revised translation. Londres: Eyre & Spottiswoode, 1961.; O'KEEFE, Katherine O'Brien. **The Anglo-Saxon Chronicle**, v. 5: MS C. Londres: Boydell & Brewer, 2000.; CUBBIN, G. P. **The Anglo-Saxon Chronicle**, v. 6: MS D. Londres: Boydell & Brewer, 1996.; IRVINE, Susan. **The Anglo-Saxon Chronicle**, v. 7: MS E. Londres: Boydell & Brewer, 2002.; BAKER, Peter S. **The Anglo-Saxon Chronicle**, v. 8: MS F. Londres: Boydell & Brewer, 2000. Disponível em: <http://asc.jebbo.co.uk/> e acessado pela última vez em 27 de janeiro de 2025.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

preocupação contínua dos cronistas em documentar a interação entre as comunidades e o ambiente natural. Portanto, nosso objetivo é investigar as descrições de quatro fenômenos climáticos endógenos a partir das intertextualidades das crônicas do Atlântico Norte. Tais fenômenos, nosso objeto, acontecem dentro da crosta terrestre e são definidos por ciclones, poeira saariana, inundações e temporadas de chuva e seca.

Na análise das descrições de fenômenos climáticos nas crônicas do Atlântico Norte, a intertextualidade em perspectiva conectada é o instrumento de leitura que utilizamos. Em nossa perspectiva, a intertextualidade se constitui a partir do “texto implícito”, isto é, ela não emerge do texto reproduzido de forma literal, mas do discurso quando uma crônica estabelece conexões com outras de forma direta ou indireta. Para Bakhtin, “dois textos definem o texto como enunciado: sua intenção e a implementação da intenção. A interrelação dinâmica desses fatores, sua luta, molda o caráter do texto”.⁶ O autor explora a intertextualidade sob uma perspectiva dialógica; nós, por outro lado, propomos uma abordagem conectada. Entendemos que um desses vínculos intertextuais são os relatos sobre fenômenos climáticos. Na análise das conexões entre os textos, identificamos a circulação de notícias sobre o clima, um importante aspecto dos contatos entre as comunidades e uma característica essencial de todas as formas de vida social.⁷ Partimos da perspectiva proposta pelo historiador Sanjay Subrahmanyam, que afirma: “nas fronteiras desconfortáveis de nossas categorias devemos achar pistas importantes que nos ajudam a definir a chave de elementos da conectividade e transmissão”.⁸ Dessa forma, além da ideia de circulação, duas categorias metodológicas auxiliares sustentam nossa concepção de intertextualidade: conectividade e transmissão. Trabalhamos com um material produzido em mosteiros da Europa Ocidental, Irlanda e Britânia, com o intuito de explorar padrões textuais nos relatos de fenômenos climáticos em janelas específicas de eventos que vão do século VII ao século XII.

Recorremos ao modelo meteorológico da Oscilação do Atlântico Norte (NAO) como principal parâmetro climático de análise. Os modelos da NAO são registros de pressão atmosférica reconhecidos desde a década de 1930 como “um dos principais padrões de variabilidade atmosférica no Hemisfério Norte”, pois são úteis para mostrar “a relevância da NAO à superfície de inverno do

⁶ Tradução livre de: “Two factors defining the text as utterance: its intention and the implementation of the intent. The dynamic interrelationship of these factors, their struggle, shaping the character of the text”. BAKHTIN, Mikhail. *The Problem of the Text (an essay in philosophical analysis)*. **Soviet Studies in Literature**, n. 14, v. 1, 1977. p. 5.

⁷ CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo (org.). *Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média*. **Revista de História (USP)**, n. 179. São Paulo. 2020. p. 9.

⁸ Tradução livre de: “at the uncomfortable edges of our categories, that we may find important clues that help us to define the key elements of connectedness and transmission”. SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Connected Histories: notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia*. **Modern Asian Studies**, v. 31, n. 3, jul/1997. p. 758.

Hemisfério Norte em geral e sobre o setor Atlântico-Europeu em particular”.⁹ A partir desse modelo identificamos padrões textuais que remetem à variabilidade climática nas duas fases da Oscilação do Atlântico Norte: a fase negativa (NAO-) e a fase positiva (NAO+). Nas fases negativas da Oscilação do Atlântico Norte os invernos são mais úmidos, com aumento da frequência de tempestades e chuvas e verões secos. Na NAO-, o padrão é de temperaturas abaixo do normal na Europa setentrional, enquanto a Groelândia e o Mediterrâneo registram temperaturas mais elevadas. Nas fases positivas, por outro lado, existe pouca pressão atmosférica sobre a região entre os Açores e a Islândia. Isso permite a ocorrência de invernos mais frios e secos com verões úmidos. As temperaturas ficam acima do normal na Europa setentrional e mais baixas na Groelândia e Mediterrâneo.¹⁰ Embora as populações medievais evidentemente não reconhecessem modelos¹¹ de pressão atmosférica modernos, entendemos a NAO como um padrão para analisar a variabilidade do clima por meio de tempestades, ventos, secas e chuvas que pode ser aplicado aos registros dos cronistas.

Revisão bibliográfica: os estudos medievais e os fenômenos climáticos em perspectiva conectada

O clima é uma preocupação global das sociedades conectadas atuais, mas sua relevância como objeto de registro histórico não é novidade. Consideramos fundamental investigar os fenômenos climáticos ocorridos na Idade Média, em específico, para questionar o recorte temporal que os climatologistas definem como “período medieval quente”¹² – compreendido entre os séculos X e XIII – e que, posteriormente, deu lugar à “pequena idade do gelo”, entre os séculos XIV e XIX.¹³ Entendemos que recortes amplos nesse nível contém um excesso de generalismo, o que pode prejudicar uma análise das oscilações atmosféricas em anos específicos que escapam à noção de um padrão de temperaturas de longa duração, sejam elas quentes ou frias. Easterbrook indica:

O Período Medieval Quente foi uma época de clima quente aproximadamente entre os anos 900 d.C. e 1300 d.C., quando as temperaturas globais aparentemente eram um pouco mais altas do que as atuais. Seus efeitos foram evidentes na Europa, onde as colheitas de grãos prosperaram, a linha das árvores nos Alpes subiu, muitas novas

⁹ Tradução livre de: “one of the major patterns of atmospheric variability in the Northern Hemisphere [...] the relevance of the NAO to the winter surface climate of the Northern Hemisphere in general and over the Atlantic/European sector in particular”. TRIGO, Ricardo M. OSBORN, Timothy J. CORTE-REAL, João M. The North Atlantic Oscillation influence on Europe: climate impacts and associated physical mechanisms. **Climate Research**, v. 20, n. 1, 2002. p. 9.

¹⁰ LINDSEY, Rebecca. DAHLMAN, Luann. **Climate Variability: North Atlantic Oscillation**. Portal Climate.gov. Publicado em 30 de agosto de 2009. Disponível em: <https://www.climate.gov/news-features/understanding-climate/climate-variability-north-atlantic-oscillation>. Acessado pela última vez em 20 de janeiro de 2025.

¹¹ DOROFEEVA, Anna. **Reading the Nature in the Early Middle Ages: writing, language and creation in the Latin Physiologus**, ca. 700-1000. York: ARC Humanities, Press, 2023. p. 1.

¹² EASTERBROOK, Don J. Medieval Warm Period (900 AD to 1300 AD). In: EASTERBROOK, Don J. (Ed.). **Evidence-Based Climate Science**. Amsterdam: Elsevier, 2011.

¹³ MANN, Michael E. Little Ice Age. In: MACCRACKEN, Michael C. PERRY, John S. (eds.). **The Earth System: physical and chemical dimensions of global environmental change**. Chichester: John Wiley & Sons, 2002. p. 504-509.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

idades surgiram e a população mais do que dobrou. Os vikings aproveitaram a melhoria climática para colonizar a Groenlândia, e videiras foram cultivadas tão ao norte quanto a Inglaterra, onde hoje não é viável o cultivo de uvas, além de cerca de 500 km ao norte dos vinhedos atuais na França e na Alemanha.¹⁴

O autor utiliza os fenômenos climáticos do período medieval para desconsiderar o papel atual das mudanças climáticas no planeta e, principalmente, de diminuir a interpretação de seus impactos. A Idade Média, nesse sentido, está no centro dessa discussão. Auferimos que Easterbrook não utilizou de relatos do período para chegar a esses resultados, mas se baseou na análise de anéis das árvores para medir a temporalidade dos eventos climáticos. Ao olharmos para as crônicas, as interpretações de Easterbrook são inconclusivas e os recortes temporais propostos pelos climatologistas não encontram eco nas fontes que consultamos. Em nossa perspectiva, os relatos propostos pelos cronistas medievais não dão indícios consistentes da existência de um período medieval quente de forma atípica em relação às temperaturas anteriores. Muito pelo contrário, encontramos abundantes relatos sobre a ocorrência de ciclones, enchentes, chuvas e secas antes e depois de 900. Por outro lado, há uma lacuna de registros de fenômenos climáticos nos anais continentais que inicia justamente no século X com uma tímida continuação de ocorrências nas crônicas insulares, mas um retorno da frequência de registros nos séculos XI e XII.

Baseamos nossa revisão bibliográfica a partir do que a área dos estudos medievais publicou sobre o clima e o meio ambiente na última década. Nesse sentido, notamos uma ausência de um estudo aprofundado em relatos cronísticos interconectados. A análise intertextual das crônicas do Atlântico Norte ainda não foi operacionalizada pelos especialistas em fenômenos climáticos. É a partir do pouco explorado objeto do clima em perspectiva intertextual que contribuímos para o debate da área.

Nas investigações de especialistas em Idade Média sobre o clima, observamos que, a partir da década de 2010, as publicações sobre fenômenos climáticos e desastres ambientais na Idade Média começaram a se tornar mais frequentes. Em 2012, Steven A. Epstein realizou uma ampla investigação sobre como as fontes medievais percebiam os desastres ambientais; contudo, sua análise dedicou pouca atenção às fontes provenientes do Norte medieval. Epstein questiona: “Qual é a capacidade de ação da Natureza na história pré-moderna?”. Para ele, “Sejam quais forem as causas sobrenaturais ou

¹⁴ Tradução livre de: “The Medieval Warm Period (MWP) was a time of warm climate from about 900 A.D. to 1300 A.D. when global temperatures were apparently somewhat warmer than at present. Its effects were evident in Europe where grain crops flourished, alpine tree lines rose, many new cities arose, and the population more than doubled. The Vikings took advantage of the climatic amelioration to colonize Greenland, and wine grapes were grown as far north as England where growing grapes is now not feasible and about 500 km north of present vineyards in France and Germany”. EASTERBROOK, D. Medieval Warm Period. 2011. Op. cit. p. 2.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

naturais dos eventos neste mundo, as pessoas eram responsáveis por suas respostas às calamidades”.¹⁵ Sua abordagem reflete sobre a compreensão dos desastres na percepção das comunidades. Ao estudarmos os relatos climáticos nas crônicas do Atlântico Norte, entendemos que o registro, na tentativa de manter a memória das populações, era uma resposta à calamidade. Os cronistas, embora não dessem muitos detalhes pela visível narrativa objetiva nas crônicas, delimitavam datas, amplitude, localidade e tipo de fenômeno climático que testemunhavam. Os cronistas tinham conceitos para fenômenos do clima (*pluvia, inundatio, siccitas, uentus magnus*, etc.) e sabiam diferenciar as temporadas (*aestas, autumnus, hiems*). Nas crônicas, as descrições do clima se definiam por uma linguagem distinta, ainda que complementar para os conflitos entre indivíduos e entidades políticas tradicionalmente descritos.

Em 2017, Heide Estes, ao estudar a ASC, sugeriu que muitas das entradas sobre o meio ambiente

referem-se ao gado e às colheitas, e registram características da paisagem em termos de seu valor para os seres humanos. [...] A *Crônica Anglo-Saxônica* descreve fenômenos naturais como relâmpagos ou cometas, os quais interpreta em termos de preocupações humanas, como maus presságios de fome ou ataque estrangeiro.¹⁶

A autora concentra suas análises em fragmentos específicos da ASC, sem expandir para uma investigação sobre a relação desses fenômenos naturais com outras crônicas da região. No mesmo ano, Mary Clegg-Hyer e Della Hooke editaram uma obra dedicada ao meio ambiente no contexto inglês.¹⁷ Apesar do foco ambiental, as menções à *Crônica Anglo-Saxônica* foram escassas. Observamos que as intertextualidades em perspectiva conectada não eram um instrumento para investigar o clima na ASC ou em outras crônicas do Atlântico Norte.

Destacamos as análises de Connor Kostick e Francis Ludlow publicadas em 2022. Os autores investigaram o tema do meio ambiente nos anais medievais irlandeses, com o objetivo de verificar a precisão dessas narrativas “prestando atenção a fontes históricas alternativas, calculando datas de eclipses passados, referindo-se a registros de núcleos de gelo e correlacionando-os com as datas

¹⁵ Tradução livre de: “What is the agency of Nature in premodern history? [...] Whatever the supernatural or natural causes of events in this world, people were responsible for their responses to calamities”. EPSTEIN, Steven A. *The Medieval Discovery of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 148.

¹⁶ Tradução livre de: “refer to cattle and crops, and record features of the landscape in terms of their value to humans. [...] the Anglo-Saxon Chronicle describes natural phenomena such as lightning or comets, which it interprets in terms of human concerns, as ill omens of famine or attack from abroad”. ESTES, Heide. **Anglo-Saxon Literary Landscapes: ecotheory and the environmental imagination**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017. p. 13.

¹⁷ CLEGG-HYER, Mary. HOOKE, Della. (eds.). **Water and Environment in the Anglo-Saxon World**. Liverpool: Liverpool University Press, 2017.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

desses eventos conforme indicadas pelos textos da Idade Média precoce”.¹⁸ Kostick e Ludlow trouxeram uma abordagem inovadora ao refletirem sobre as descrições ambientais presentes nesses anais, explorando uma perspectiva ainda pouco investigada nos estudos sobre a Irlanda medieval. No entanto, a análise permanece limitada pela compartimentalização restrita aos anais irlandeses, sem uma abordagem intertextual definida. Não há uma articulação com outras crônicas insulares ou continentais, deixando inexplorada a possibilidade de uma leitura conectada que poderia enriquecer a compreensão dos registros climáticos.

Em 2023, Anna Dorofeeva apontou: “Existe um problema para a Primeira Idade Média porque a ideia moderna de ‘natureza’, moldada pela ‘ciência’, tende a não reconhecer os modelos medievais iniciais do mundo natural”.¹⁹ Essa observação é bastante pertinente, embora não menos controversa, pois reconhecemos a necessidade de utilizar de parâmetros modernos para reconhecer os relatos do mundo natural na Idade Média. Acreditamos que os cronistas não tinham um modelo definido de registro, mas se voltavam, principalmente, à circulação de notícias sobre eventos da natureza. Ainda assim, a Oscilação do Atlântico Norte (NAO), uma categoria da climatologia moderna, serve como instrumento útil para se compreender os relatos climáticos das crônicas, pois busca por padrões detectados a partir de temporadas chuvosas ou secas. Ao nos voltarmos para o medievo, adotamos uma postura que busca desnaturalizar o natural. Esse é um princípio essencial para analisar os fenômenos climáticos registrados no início da Idade Média pois colocamos em perspectiva o fenômeno climático nas crônicas como um produto da mão que o registrou. Os cronistas apresentam relatos que, embora por vezes embebidos em narrativas que flertam com o fantástico, descrevem como o meio ambiente era um agente ativo da relação das comunidades com o espaço externo.

Em 2024, Marcelo Cândido da Silva e Timothy Newfield organizaram um dossiê sobre mudanças climáticas na Idade Média para a revista *Tempo* (UFF). Na apresentação, os autores destacam que “uma compreensão mais clara do papel dos fatores exógenos [...] e endógenos [...] na variabilidade do sistema climático levou os historiadores a se perguntarem sobre o efeito desses

¹⁸ Tradução livre de: “by paying attention to alternative historical sources, calculating dates of past eclipses, referring to ice-core records, and matching them to the dates of these events as given by the early medieval texts”. KOSTICK, Connor. LUDLOW, Francis. *The Irish Annals and Climate, Fifth–Seventeenth Centuries CE*. In: SEN, Malcolm (ed.). **A History of Irish literature and the environment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 52.

¹⁹ Tradução livre de: “A problem exists for the early Middle Ages because the modern idea of ‘nature’ as shaped by ‘science’ tends not to recognize early medieval models of the natural world”. DOROFEEVA, A. *Reading the Nature in the Early Middle Ages*. Op. cit. p. 1.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

fenômenos nas sociedades antigas.”²⁰ Os autores são nosso dispositivo central para definir que os fenômenos climáticos endógenos devem ser um problema da historiografia. Entre os artigos apresentados, David J. Patterson observa: “Em 820, os Anais Reais Francos culpavam implicitamente a chuva contínua por uma ‘peste generalizada que afetava tanto os homens quanto o gado.’ A chuva e a falta de calor também estragaram a colheita de uvas”.²¹ Embora Patterson tenha se aprofundado nos fenômenos climáticos registrados nesses anais, ainda notamos a ausência de conexões com outras textualidades, particularmente aquelas do mundo insular da Britânia e Irlanda. Essa lacuna reforça a necessidade de uma abordagem conectada para explorar os registros climáticos e suas implicações no contexto medieval europeu.

A fortuna manuscrita das crônicas do Atlântico Norte

A investigação dos fenômenos climáticos endógenos nas intertextualidades das crônicas do Atlântico Norte exige uma leitura múltipla dos manuscritos. Isso é importante para verificarmos sua proveniência, isto é, onde eram os locais de registro central de tais fenômenos e, principalmente, a partir de quais espaços foram sentidos e posteriormente reproduzidos. A tabela abaixo apresenta nossa catalogação dos manuscritos das crônicas:

Documento de origem	Manuscritos
<i>Crônica Anglo-Saxônica (ASC)</i>	Cambridge, Corpus Christi College, MS 173 (MS A – Crônica de Winchester) Londres, British Library, MS Cotton Tib. A VI (MS B – Crônica de Abingdon I) Londres, British Library, MS Cotton Tib. B I (MS C – Crônica de Abingdon II) Londres, British Library, MS Cotton Tib. B IV (MS D – Crônica de Worcester) Oxford, Bodleian Library, MS Laud 636 (MS E – Crônica de Peterborough) Londres, British Library, MS Cotton Dom. A VIII (MS F – Epítome bilíngue de Canterbury) Londres, British Library, MS Cotton Otho B XI (MS G – Cópia de Crônica de Winchester) Londres, British Library, MS Cotton Domitian A IX – MS H – Fragmento Cottoniano) Londres, British Library, MS Cotton Caligula A XV
<i>Crônica da Irlanda (CI)</i>	Dublin, Trinity College, MS 1282 (Anais do Ulster) Oxford, Bodleian Library, MS Rawl. B 489 (Anais do Ulster) Oxford, Bodleian Library, MS Rawl. B 502 (Anais de Tigernach) Oxford, Bodleian Library, MS Rawl. B 488 (Anais de Tigernach) Dublin, Trinity College, MS 1292 (Chronicum Scottorum) Armagh, Robinson Library, MS A (Anais de Clonmacnoise) Dublin, National Library, MS 919 (Anais de Clonmacnoise) Dublin, National Library, MS 767 (Anais de Clonmacnoise) Dublin, Royal Irish Academy, MS 24E11 (Anais de Clonmacnoise) Dublin, Royal Irish Academy, MS 24E19 (Anais de Clonmacnoise)

²⁰ CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. NEWFIELD, Timothy. Mudanças climáticas, vulnerabilidade e resiliência no Mediterrâneo medieval (apresentação). **Tempo**, v. 30, n. 2, 2024, p. 4.

²¹ Tradução livre de: “In 820, the Royal Frankish Annals implicitly blamed continuous rain for a ‘widespread pestilence affecting both men and cattle.’ Rain and a lack of warmth also spoiled the grape Harvest”. PATTERSON, David J. Political climate in the Carolingian world. **Tempo**, v. 30, n. 2, 2024, p. 13.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

<i>Anais de Gales (AG)</i>	Londres, British Library, MS Harley 3859 (Genealogias Harleianas) Londres, Public Record Office, MS E 164/1 (Crônica Breviata) Londres, British Library, MS Cotton Dom. A I (MS C) Exeter, Cathedral Library, MS 3514 (Crônica de Wallia)
<i>Anais de Fulda (AF)</i>	Munique, Staatsbibliothek, MS CLM 1226 (MS 1) Copenhague, Royal Library, MS Arne-Magneanus 830 (MS 1a) Munique, Staatsbibliothek, MS CLM 28511 (MS 1b) Viena, Nationalbibliothek, MS Lat. 615 (MS 2) Leipzig, Stadtbibliothek, MS 10 (MS 3) Munique, Staatsbibliothek, MS CLM 966 (MS 3f)
<i>Anais Reais Francos (ARF)</i> – <i>textos independentes</i>	Viena, Nationalbibliothek, MS 3126 (<i>Annales Vindobonensis</i>) Viena, Nationalbibliothek, MS 515 (<i>Annales Laurenschamensis</i>) Londres, British Library, MS Cotton Tiberius C XI (<i>Annales Xantenses</i>)
<i>Anais de St. Bertin (ASB)</i>	Berlim, Staatsbibliothek, MS 61 (MS M) Paris, Bibliothèque Nationale, MS 62 (MS C) Douai, Bibliothèque Publique, MS 795 (MS D) St. Omer, Bibliothèque Municipale, MS 706 (MS O) Bruxelas, Bibliothèque Royale, MS 6439-51 (MS B) Paris, BnF, MSS Lat. 12710 e 12711 (MS A e MS P, cópias)

Tabela 1: Os manuscritos das crônicas do Atlântico Norte.

Organizamos as crônicas em dois grupos: as crônicas insulares (ASC, AG e CI) e os anais continentais (ARF, ASB e AF). Ambos os grupos foram redigidos em territórios adjacentes ao Atlântico Norte e foram parte de tradições historiográficas próximas. A *Crônica Anglo-Saxônica* foi escrita em Inglês Antigo na corte de Alfredo de Wessex (m. 899). O início de sua escrita aconteceu em Winchester por volta de 890 ou 892²² e continuou até cerca de 1154, com cópias independentes distribuídas por múltiplos mosteiros ingleses. Destacamos que o maior registro de fenômenos climáticos é oriundo das versões nortenhas nos MS D (*Crônica de Worcester*), MS E (*Crônica de Peterborough*), embora também apareçam no MS C (*Crônica de Abingdon II*), produzidas nos mosteiros de Worcester, Peterborough e Abingdon durante o século XI e XII, respectivamente.

A *Crônica da Irlanda* foi escrita em latim entre 740 e 911 no mosteiro de Armagh. Antes de 740, associamos os registros da CI à *Crônica de Iona (CIona)*²³, produzida em Iona, nas ilhas Britânicas, entre o século VI e 740 e às *Crônicas Nortúmbrias*²⁴, escritas na corte de Edwin da Nortúmbria (m. 632) a partir de c. 616-32. Após 911, a crônica foi transferida para o mosteiro de

²² IRVINE, Susan. The Anglo-Saxon Chronicle. In: GUENTHER, Nicole Discenza; SZARMARCH, Paul. **A Companion to Alfred the Great**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 344-367.

²³ BANNERMAN, John. **Studies in the History of the Dal Riata**. Edimburgo e Londres: Scottish Academic Press, 1974. p. 9.; HUGHES, Kathleen. The Annals. In: HUGHES, Kathleen. **Early Christian Ireland: introduction to the sources**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 117-118.

²⁴ DUMVILLE, David. GRABOWSKI, Kathryn. Chronicles and Annals of Mediaeval Ireland and Wales. Londres: The Boydell Press, 1984. p. 209-210; NECKEL, Kauê J. As crônicas insulares medievais. In: NECKEL, Kauê J. **Intertextualidades e transestnicidades nas crônicas insulares da Britânia e Irlanda (c. 431 – 793)**. Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2024. p. 87-146.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

Clonmacnoise, na região central insular hibernica. Ali se dividiu em dois grupos: 1) o grupo Cuana, cujo manuscrito central é o TCD MS 1282, que baseia os *Anais do Ulster* escritos até 1489 em Lough Erne; 2) o grupo Clonmacnoise, que originou os *Anais de Tigernach* (Bod. Lib., MS Rawl. B 488 e B 502) e a *Chronicum Scottorum* (TCD MS 1292) com escrita realizada em Clonmacnoise até a metade final do século XII. Esses manuscritos formaram a base para os *Anais de Clonmacnoise*, traduzidos para o inglês moderno em cerca de 1627 por Conall Mag Eochagáin (m. 1640) no castelo de Lemanaghan, cujo manuscrito base é o Armagh Robinson Library, MS A.

Os *Anais de Gales* (*Annales Cambriae*) foram redigidos no mosteiro de St. Davids por volta de 955, cobrindo eventos entre 447 e 954. Também escritos em latim, sua autoria é anônima. Dividem-se em duas recensões após 955, a recensão setentrional, composta pelas *Genealogias Harleianas* (GH) dispostas no Brit. Lib. MS Harley 3859 e a recensão meridional, que inclui a *Crônica Breviata* (CB), preservada no PRO MS E 164/1.²⁵

Nos anais continentais, destacamos os *Anais Reais Francos* (*Annales Regni Francorum*), que cobrem os anos de 741 a 829. Esses anais foram redigidos em latim, possivelmente em um mosteiro próximo a Aachen ou na corte política de Carlos Magno (m. 814). Embora não sobreviva nenhum manuscrito original, os ARF foram continuados em outras crônicas, além dos ASB: 1) os *Anais de Fulda* (*Annales Fuldenses*, AF) compostos sob a perspectiva de Luís, o Piedoso (m. 840), inicialmente por Eginhardo (m. 840), que cobrem até o ano de 900; 2) os *Anais de Xanten* (*Annales Xantenses*, AX) escritos sob a supervisão da corte de Luís, o Germânico (m. 876) até o ano de 873. Seu mais antigo manuscrito é o conjunto dos *Anais de Lorsch Maiores* (*Annales Laurenschamensis Maiores*, ALM) preservados no Viena, Nationalbibliothek, MS 515 e escritos durante o século VIII.²⁶

Os *Anais de St. Bertin* (*Annales Bertiniani*), escritos entre 830 e 882, são uma continuação dos *Anais Reais Francos*. De acordo com Janet Nelson,²⁷ eles foram produzidos por Prudêncio de Troyes (m. 861) e Hincmar de Rheims (m. 882), sob a perspectiva política de Carlos, o Calvo (m. 877). O mais antigo fragmento dos ASB é o MS O (St. Omer, Bibliothèque Municipale, MS 706) que mais preserva o texto original continuado em St. Bertin – por isso, seu nome,²⁸ embora o original tenha se perdido. A partir do MS O, foi produzido o MS B (Bruxelas, Bibliothèque Royale, MS 6439-

²⁵ DUMVILLE, David. On the north British section of the Historia Brittonum. *Welsh History Review*, v. 8, 1976/77. p. 345-354.

²⁶ SCHOLZ, Bernhard Walter. ROGERS, Barbara. **Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1970. p. 2.

²⁷ NELSON, Janet (trad.). *The Annals of St. Bertin: Ninth Century Histories*, v. I. Manchester: Manchester UP, 2013. p. 7-13.

²⁸ Ibid. p. 2; p. 15-17.

51), dele, resultaram o MS A, produzido no mosteiro de St. Germain de Prés no século XI e o MS P no século XIII que permanecem no Paris, BnF, MSS Lat. 12710 e 12711, respectivamente.

Ciclones, inundações, chuvas e secas: os fenômenos climáticos nas crônicas do Atlântico Norte

Classificamos a análise dos fenômenos climáticos endógenos em quatro categorias: 1) oscilações atmosféricas em ciclones e vendavais; 2) episódios de poeira saariana; 3) inundações e 4) períodos de chuvas e seca. Esses quatro fenômenos climáticos são elementos que conectam os textos em uma rede mais ampla de informações sobre o meio ambiente.

I. Ciclones

Na *Crônica da Irlanda* muitos dos relatos sobre ciclones são descrições breves e objetivas que não delimitam a dimensão ou o tamanho do evento, mas tratam de um registro formal do acontecimento:

Os calendários de janeiro. Uma grande tempestade de vento. (Clona, 691 / CI, 685 / AU, 684)²⁹

Uma grande tempestade de vento em 16 de setembro afogou cerca de seis famílias em Iona. (Clona, 691 / CI, 691 / AU, 690)³⁰

[...] uma grande tempestade de vento. (CI, 749 / AU, 748)³¹

Todo o inverno dentro do verão, ou seja, chuvas fortes e ventos fortes. (CI, 777 / AU, 776)³²

Destacamos os registros de 691 e 777. Enquanto o registro de 691 concentra-se no relato de perdas humanas, o registro de 777 é atípico e pode estar relacionado a eventos atmosféricos extremos registrados na época, vinculados a padrões climáticos anômalos. O período medieval, especialmente entre os séculos VI e IX, registrou oscilações climáticas frias na Europa. Embora climatologistas como Mann atribuem que a pequena era glacial ocorreu entre os séculos XIV e XIX³³, há registros de resfriamentos anteriores a esse período. O clima da Irlanda, fortemente influenciado pelo

²⁹ Original em Latim: “Kalendas Ianair. [...] Uentus magnus.” (AU, 684). HENNESSY, W. Annals of Ulster. 1887. Op. cit. p. 134.; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. 2006. Op. cit. p. 165.

³⁰ Original em Latim: “Uentus magnus .xui. Kl. Octimbris quordam .ui. ex familia iae mersit.” (AU, 684) HENNESSY, W. Annals of Ulster. 1887. Op. cit. p. 140.; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. 2006. Op. cit. p. 170.

³¹ Original em Latim: “7 Uentus magnus.” (AU, 748) HENNESSY, W. Annals of Ulster. 1887. Op. cit. p. 212.; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. 2006. Op. cit. p. 220.

³² Original em Irlandês Antigo: “Ind ule gaim issind samrad .i. flechud mor 7 gaet mor.” (AU, 776) HENNESSY, W. Annals of Ulster. 1887. Op. cit. p. 246.; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. 2006. Op. cit. p. 242. Esse é um dos poucos trechos em Irlandês Antigo dos *Anais do Ulster* – sua tradução é especialmente desafiadora, as palavras *gaim*, cognato de ‘geimred’ (inverno), *samrad* (verão), ‘i-sind’ (dentro de), *flechud*, cognato de *fliuch* (molhado ou chuvoso) e *gaet* (vento) podem ser identificadas.

³³ MANN, M. E. Little Ice Age. Op. cit. 2002, p. 504-509.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

Atlântico,³⁴ teve uma série de frentes frias atípicas ou tempestades atlânticas que podem ter dado a impressão de um ‘inverno no verão’. Portanto, podem tratar-se de fenômenos atmosféricos locais como ciclones e frentes frias prolongadas dada a ausência de menções de eventos dessa natureza em outras crônicas.

Nos *Anais Reais Francos* e *Anais de St. Bertin*, no século IX, os cronistas detalharam:

Alguns dias antes do equinócio de verão desse ano, quando uma subida mudança no ar criou uma tempestade, um enorme pedaço de gelo foi dito ter caído com o granizo na região ao redor de Autun. (ARF, 824 / ALM, 824)³⁵

Uma violenta tempestade se soltou. Durante seu curso, não somente as mais humildes casas foram destelhadas, mas inclusive a basílica da Santa Mãe de Deus, chamada de Capela, perdeu muito de seu teto de telhas de chumbo. (ARF, 829 / ALM, 829)³⁶

Um terrivelmente feroz *vento nortenho* flagelou as plantações e vinhas durante todo o inverno quase até o início de maio. (ASB, 846, MS O)³⁷

Para o ano de 824 se detalha uma tempestade de granizo como resultado de um possível fenômeno de baixa pressão atmosférica em um momento de elevada temperatura no equinócio de verão. Nos *ASB*, o registro é breve ante os relatos de outros eventos do ano de 846, entretanto, nos sugere que uma fase da Oscilação do Atlântico Norte pode ter permitido a penetração de ventos frios do Norte e tempestades persistentes.³⁸ Destacamos o uso da terminologia *ventus aquilo* no trecho latino dos *ASB*, o que na tradição cronística medieval se refere ao chamando ‘vento Áquilon’, ou por vezes ‘vento Bóreas’, um modelo medieval utilizado para definir os ventos oriundos do Norte.³⁹ O uso do termo nos sugere a hipótese de uma fase negativa da Oscilação do Atlântico Norte em 846, uma vez que o excesso de ventos se deu pelo encontro entre uma frente de alta pressão oriunda da

³⁴ JENNINGS, Eleanor. ALLOTT, Norman. MCGINNITY, Philip. POOLE, Russell. QUIRKE, William. TWOMEY, Helena. GEORGE, Glen. The North Atlantic Oscillation: Effects on Freshwater Systems in Ireland. **Biology and Environment: Proceedings of the Royal Irish Academy**, v. 100B, n. 3, 2000. p. 149-157.

³⁵ Original em Latim: “Hoc anno paucis ante solstitium aestivale diebus in territorio Augustodunense aere in tempestatem súbita mutatione converso in gens fragmentum ex glacie simul cum grandine decidisse narratur, cuius longitudo quindecim, latitudo septem, crassitudo duos pedes habuisse dicitur.” (ALM, 824) KURZE, F. *Annales Regni Francorum*. 1895. Op. cit. p. 166.; SCHOLZ, B. ROGERS, B. *Carolingian Chronicle*, 1970. p. 117. Os trechos citados dos *ASB* são colocados a partir do disponível nos *Anais de Lorsch Maiores*.

³⁶ Original em Latim: “[...] noctu factus ventusque tam vehemens coortus, ut non solum humiliores domos, verum etiam ipsam sanctae Dei genitricis basilicam, quam capellam vocant, tegulis plumbeis tectam non modica denudaret parte.” (ALM, 824); KURZE, F. *Annales Regni Francorum*. 1895. Op. cit. p. 176-177.; SCHOLZ, B. ROGERS, B. *Carolingian Chronicle*, 1970. p. 124.

³⁷ Original em Latim: “Ventus aquilo per totam hiemem usque ad ipsa fere Maii mensis initia acerrimus segetibus et vineis incumbit” (ASB, 846); WAITZ, G. *Annales Bertiniani*. 1883. Op. Cit. p. 33. NELSON, J. *Annals of St. Bertin*. 1991. Op. cit. p. 62.

³⁸ LINDSEY, R. DALLMANN, L. Climate variability: North Atlantic Oscillation. Op. cit. 2009.

³⁹ THYR, Nicolas. Is Iceland Hell? Realism and Reality in the “Navigatio sancti Brendani”. **Proceedings of the Harvard Celtic Colloquim**. v. 38, 2018. p. 322.; DOROFEEVA, A. Reading the Nature in the Early Middle Ages. Op. cit. 2023, p. 1.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

Islândia com uma frente de baixa pressão, vinda dos Açores. Isso teria prolongado condições inverniais até a primavera de 846, afetando plantações e vinhedos. É possível que estejamos diante de uma fase prolongada da NAO- entre 824 e 829 com excessivos ventos, e um retorno dessa fase em 846. Isso nos permite abrir a hipótese de que houve um breve período de resfriamento no norte da Europa em meados do século IX revelado pelas intertextualidades das crônicas.

Após um hiato no século X, os relatos de ciclones e vendavais voltariam a aparecer somente nos séculos XI e XII nas crônicas do Atlântico Norte. A *Crônica Anglo-Saxônica* consta com abundantes registros:

Nesse ano ocorreram grandes ventos. (ASC, 1039, MS C)⁴⁰

No mesmo ano vieram fortes ventos na noite do Festim de São Tomás e fizeram grande danos em todos os lugares. (ASC, 1052, MS C)⁴¹

Também, na manhã do Dia de São Lourenço, o vento fez tamanho dano à todas as plantações nessa região que ninguém se lembrava de ter feito tanto [dano] antes. (ASC, 1103, MS E)⁴²

Ao longo deste ano houve muitos ventos fortes no mês de outubro, mas foram extremamente fortes na noite que foi a Oitava de São Martinho, e eram evidentes em todos os bosques e aldeias. (ASC, 1114, MS E)⁴³

Também neste ano, no dia de São Tomás, soprava um vento tão excessivamente forte que ninguém ainda vivo se lembrava de algo pior, e o seu efeito era evidente em todo o lado, tanto nas casas como nas árvores. (ASC, 1118, MS E)⁴⁴

E na noite da véspera de Natal soprava um vento forte por todo o país, e isso foi visível de muitas maneiras. (ASC, 1121, MS E)⁴⁵

⁴⁰ Original em Inglês Antigo: “Her com se mycla wind” (ASC, 1039, MS C). O’KEEFE, K. O. The Anglo-Saxon Chronicle, v. 5. 2000. Op. cit. p. 40; WHITELOCK, D. TUCKER, S. The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation. Op. cit. p. 105.

⁴¹ Original em Inglês Antigo: “On þam ylcan geare com se stranga wind on Thomas mæsseniht 7 gehwær mycelne hearm dyde.” (ASC, 1039, MS C) O’KEEFE, K. O. The Anglo-Saxon Chronicle, v. 5. 2000. Op. cit. p. 43; WHITELOCK, D. TUCKER, S. The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation. Op. cit. p. 125.

⁴² Original em Inglês Antigo: “Eac on morgen uppon sancte Laurenties mæssedæggedyde se wind swa mycel to hearne her on lande on eallon wæstman. swa nan man ne gemunde þætæfre ænig ær gedyde.” (ASC, 1103, MS E) IRVINE, S. The Anglo-Saxon Chronicle, v. 7. 2002. Op. cit. p. 60. WHITELOCK, D. TUCKER, S. The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation. Op. cit. p. 178.

⁴³ Original em Inglês Antigo: “Bises geares wæron swiðe mycele windas on Octobris monðe. ac he wæs ormæte mycel on þaniht Octabris sancti Martini. 7 þæt gehwær on wudan 7 on tunan gecyðde.” (ASC, 1114, MS E); IRVINE, S. The Anglo-Saxon Chronicle, v. 7. Op. cit. 2002, p. 63; WHITELOCK D. TUCKER, S. The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation. 1961. Op. cit. p. 183.

⁴⁴ Original em Inglês Antigo: “Eac on þison geare to sancte Thomas mæsse. wæs swa swiðe ungemetlice mycel wind. þæt nan man þe þa lifode nænne maran negemunde. 7 þæt wæs æghwer geseone. ægðer ge on husan. 7 eac on treowan.” (ASC, 1118, MS E) IRVINE, S. The Anglo-Saxon Chronicle, v. 7. Op. cit. 2002, p. 64; WHITELOCK D. TUCKER, S. The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation. Op. cit. 1961, p. 186.

⁴⁵ Original em Inglês Antigo: “And on þære nihte uigilia Natalis Domini wæs swyðe mycel wind ofer eall þis land. 7 þetweard on manegan þingan swyðe gesene.” (ASC, 1121, MS E) IRVINE, S. The Anglo-Saxon Chronicle, v. 7. Op. cit. 2002, p. 65. WHITELOCK D. TUCKER, S. The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation. Op. cit. 1961, p. 187.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

Um grande vento veio no dia 5 de Dezembro, derrubou o cone do campanário de Armagh e causou grande destruição de florestas em toda a Irlanda. (AU, 1121)⁴⁶

E depois disso, na terça-feira seguinte ao Domingo de Ramos, houve um vento muito forte desde a terceira hora do dia até a noite escura. (ASC, 1122, MS E)⁴⁷

No século XI e XII, os fortes ventos registrados na *Crônica Anglo-Saxônica* entre os anos 1039 e 1122 sugerem padrões atmosféricos que podem estar associados a oscilações climáticas de longo prazo e eventos meteorológicos extremos. Nesse sentido, é possível indicarmos que os fenômenos ocorridos na Inglaterra entre os séculos XI e XII sugerem recorrência em datações anteriores à pequena idade do gelo,⁴⁸ já dentro do chamado período medieval quente.⁴⁹ As oscilações climáticas começaram a tornar os invernos mais severos, com registros frequentes de tempestades e eventos extremos. Os ventos intensos nos indicam padrões atmosféricos instáveis associados a essa transição. Em especial, a quantidade de relatos na janela entre os anos de 1114 e 1122 podem sugerir uma fase positiva prolongada da NAO nesse período. O pico pode ter sido o ano de 1121, pois tanto os cronistas dos *AU* quanto a *ASC* notaram o excesso de ventos. A intensidade da pressão de uma NAO+ aumenta a intensidade dos ventos, que trazem mais tempestades, chuvas e ventos fortes para a Britânia e Irlanda. Essa fase foi possivelmente prolongada até 1122 e diminuiu ou cessou depois disso, dada a ausência de relatos posteriores. Novamente, ressaltamos que as categorias do ‘período medieval quente’ e ‘pequena idade do gelo’ são flexíveis com as crônicas do Atlântico Norte em perspectiva. Pelos relatos serem predominantes no MS E, entendemos o quanto o clima foi uma preocupação de cronistas do Norte, em Peterborough, embora o relato de 1052 oriundo da região central, em Abingdon, não pode ser descartado.

II. Poeira saariana

Os registros de eventos relacionados ao transporte de partículas oriundas do Saara são retratados como chuvas de sangue (*pluuia sanguinea* no Latim, *fros fola* no Irlandês Antigo, *blodi ren* no Inglês Antigo). Encontramos as seguintes entradas nas crônicas insulares:

⁴⁶ Original em Irlandês Médio: “Athach goith do thiahtain inllon Decimbir, co fola a benncopor do chloicthiuch Aird-Macha 7 co n-derna fidhar mor fo Eirinn inle.” (AU, 1121) HENNESSY, W. *The Annals of Ulster*. v. 2. Op. cit. 1897, p. 106.

⁴⁷ Original em Inglês Antigo: “wæs on sancte Mariæ messedæi. þa wearð swiðe mycel wind fram þa undern dæies toþa swarte nihte.” (ASC, 1122, MS E) IRVINE, S. *The Anglo-Saxon Chronicle*, v. 7. Op. cit. 2002, p. 65. WHITELOCK D. TUCKER, S. *The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation*. Op. cit. 1961, p. 188.

⁴⁸ MANN, M. E. *Little Ice Age*. Op. cit. 2002, p. 504-509.

⁴⁹ EASTERBROOK, D. *Medieval Warm Period*. 2011. Op. cit. p. 2-41.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

Aqui ocorreu na Britânia uma chuva de sangue. (ASC, 685, MS F)⁵⁰

A chuva se transformou em sangue na Britânia e na Irlanda [...] (AG, 689 / GH, 689; CB, 689)⁵¹

Uma chuva sanguinolenta caiu em Leinster e fluíram riachos pelo espaço de três dias e três noites. (CI, 693 / AT, 692)⁵²

Um banho de chuva de sangue no fosso de Leinster. (CI, 718 / AU, 717)⁵³

Choveu um banho de sangue e coágulos de sangue foram encontrados em áreas cultivadas em Ciannacht, em Duma na nDéisi em particular. (CI, 878 / AU, 877 / CS, 877)⁵⁴

Charles-Edwards sugere que as ‘chuvas de sangue’ na *CI* são uma referência à poeira saariana, partículas de areia que ocasionalmente chegam ao Norte devido a padrões climáticos específicos.⁵⁵ Esse fenômeno é comum na Irlanda e Britânia, mas não é encontrado nos anais continentais. A poeira saariana ocorre quando tempestades de areia do deserto do Saara levantam partículas finas para a atmosfera, que depois são transportadas por ventos fortes em frentes quentes vindas do norte da África e sul da Europa.⁵⁶

Identificamos que em 689, 693 e 878 se registra uma notável quantidade de massas de ar oriundas da região tropical que se direcionavam ao círculo polar do Oceano Ártico. As ilhas do Atlântico Norte eram um ponto de encontro dessas massas de ar, possivelmente reforçadas por meio da NAO, o que ocasionava fenômenos da poeira saariana. Quando essas partículas se misturaram com a chuva, deram à água uma coloração avermelhada. Possivelmente, criaram um efeito visual alarmante para os cronistas insulares. De acordo com Middleton e Goudie, a poeira saariana “é a fonte

⁵⁰ Original em Inglês Antigo: “Her wearp on Brytene blodi ren” (ASC, 685, MS F) BAKER, P. The Anglo-Saxon Chronicle, op. cit. 2001. WHITELOCK D. TUCKER, S. The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation. Op. cit. 1961, p. 24.

⁵¹ Original em Latim: “Annus. Pluuia sanguinea facta est in britannia . et in hybernía .” (AG, 689, MS A, B, C). GOUGH-COOPER, H. Annales Cambriae: texts A, B, C in parallel. Op. cit. 2016, p. 17. As localizações Britânia e Irlanda são adicionadas apenas no MS C, nas *Genealogias Harleianas* e *Crônica Breviata*, a menção é apenas é ‘chuva de sangue’.

⁵² Original em Irlandês Antigo: “Cith fearthana [folia] il-Laighnib, co raibe 'na srothaib re teora la 7 teora aídhe.” (AT, 692) STOKES, W. Annals of Tigernach. Op. cit. 1895, p. 213. CHARLES-EDWARDS, 2006, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit. 2006, p. 170. O trecho está em Irlandês Antigo por existir apenas nos *Anais de Tigernach*. O trecho é omitido dos *Anais do Ulster* e *Chronicum Scottorum*.

⁵³ Original em Latim: “Pluuit frois sanguinis super fossam Laginarum.” (AU, 717) HENNESSY, W. Annals of Ulster. Op. cit, 1887, p. 168. CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit. 2006, p. 192.

⁵⁴ Original em Irlandês Antigo: “Fros fola fluxit co fritha a parti cro 7 fola fors na Maighibh.” (AU, 877); HENNESSY, W. Annals of Ulster. Op. Cit. 1897, p. 392. CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. Cit. 2006, p. 328; “Fros fola do silabh go ffrith na painte cro oculus fola fors na Maigib a cCiannachda, oc Duma na nDeisi go sunradhach.” (CS, 877); HENNESSY, W. Chronicum Scottorum. Op. cit. 1857, p. 166. CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit. 2006, p. 328. O trecho consta com informações adicionais na CS, em especial, a referência ao acontecimento na província de Ciannacht.

⁵⁵ CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Ibid. p. 171.

⁵⁶ D'ALMEIDA, Guillaume A. A Model for Saharan Dust transport. *Journal of Climate and Applied Meteorology*, v. 25, n. 7, 1986. p. 903-916.

mais ampla de poeira desértica eólica, mas informações precisas nessas fontes específicas são [...] contraditórias”.⁵⁷ Como reforçamos, a disponibilidade de dados meteorológicos para o período medieval é extremamente limitada e a extrapolação de padrões climáticos modernos para eventos históricos pode ser questionada por conta da falta de precisão desses dados. Ainda assim, o registro da poeira saariana pode estar conectado às alterações atmosféricas da Oscilação do Atlântico Norte, dado que resultam de massas de ar que viajam a partir da linha dos Açores e poderiam ter trazido junto consigo as partículas de areia do norte Africano.

III. Inundações

No referente à episódios de enchente, os relatos são esporádicos, mas aparecem tanto nas crônicas insulares quanto nos anais continentais. Em nossa análise intertextual, registros de chuvas são comuns entre as crônicas, portanto, analisamos os termos latinos *pluvium* (chuva) e *inundatio* (inundação) para sugerir intertextualidades.

O Senhor Rei Carlos continuou a marcha para a Saxônia até Rehme, no Weser, na foz do rio Werre. E por causa da severa enchente ele retornou de Rehme para o castelo de Eresburg e fez com que sua esposa, a Senhora Rainha Fastrada, e seus filhos e filhas viessem se juntar a ele. (ARF, 785 / ALM, 785)⁵⁸

Uma enchente em Dairinis. (CI, 786 / AU, 785)⁵⁹

O Reno, engolido pelas chuvas nos Alpes, causou uma inundação incomum. (ARF, 815 / ALM, 815)⁶⁰

[...] muitos condados cujo trabalho era devido em Londres foram duramente pressionados por causa do muro que construíram ao redor da Torre e por causa da ponte que foi quase toda arrastada por uma enchente [...] (ASC, 1097, MS E)⁶¹

No decurso do mesmo ano, houve uma inundação tão grande no dia de São Lourenço que muitas aldeias foram inundadas e muitas pessoas afogaram-se, pontes foram destruídas, campos e prados totalmente arruinados, e fome e doenças entre homens

⁵⁷ Tradução livre de: “is the world’s largest source of aeolian desert dust, but precise information on specific sources of this material is [...] contradictory”. MIDDLETON, N. J. GOUDIE, A. S. Saharan Dust: sources and trajectories. **Transactions of the Institute of British Geographers**, v. 26, n. 2, 2001. p. 165.

⁵⁸ Original em Latim: “Tunc domnus rex Carolus supradictum dictum iter peragens usque ad Rimee pervenit super fluvium Wisora, ubi confluit Waharna. Et propter nimiam inundationes aquarum inde reversus est Eresburgum ; uxorem suam domnam Fastradanem reginam una cum filiis et filiabus suis ad se venire iussit” (ALM, 785); KURZE, F. *Annales Regni Francorum*. Op. Cit. 1895, p. 68. SCHOLZ, B. ROGERS, B. *Carolingian Chronicles*. Op. cit. 1970, p. 62.

⁵⁹ Original em Latim: “Inundatio in Dairinis” (AU, 785) HENNESSY, W. *The Annals of Ulster*. op. cit. 1887, p. 262. CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit. 2006, p. 250.

⁶⁰ Original em Latim: “Rhenus fluvius Alpinis imbribus auctus ultra solitum exundavit.” (ALM, 815); KURZE, F. *Annales Regni Francorum*. Op. Cit. 1895, p. 143. SCHOLZ B. ROGERS, B. *Carolingian Chronicles*. Op. cit. 1970, p. 100.

⁶¹ Original em Inglês Antigo: “Eac manege sciran þe mid weorce to Lundenne belumpon. wurdon þærlegedrehte. þurh þone weall þe hi worhton onbutan þone tur. 7 þurh þa bryce þe forneah eall toflotanwæs [...]” (ASC, 1097, MS E) IRVINE, S. *The Anglo-Saxon Chronicle*, v. 7. Op. cit. 2002, p. 58. WHITELOCK D. TUCKER, S. *The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation*. Op. cit. 1961, p. 175.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

e gado; houve mais mau tempo para todas as colheitas do que em muitos anos antes. (ASC, 1125, MS E)⁶²

É necessário alertarmos que há um problema de ordenação temporal dos anais irlandeses, já levantado por Daniel McCarthy (MCCARTHY, 1998, p. 213), de que pode haver uma diferença de até 28 anos entre o calendário do ciclo solar utilizado pelos cronistas dos *ASB* e o calendário lunar da *CI*, recorrente dentre os clérigos irlandeses. A datação dos *AU*, por exemplo, indica que o evento aconteceu em 785. Por conta da sincronia entre as datas dos registros, consideramos provável que a enchente de Dairinis e a inundação da foz do rio Werre ocorreram sob um mesmo fenômeno climático endógeno extremo. Essas chuvas seriam resultado de oscilações atmosféricas intensas, o que causou enchentes que conectaram as comunidades insulares do noroeste da Irlanda com a Saxônia. Esse tipo de evento pode estar relacionado a uma fase de instabilidade atmosférica da NAO, em que grandes volumes de chuvas se concentraram em uma área ampla em uma série de tempestades prolongadas.⁶³

Além disso, vale mencionarmos a inundação do Reno, de 815, que define o quanto os cronistas estavam conscientes da conexão das comunidades pelos cursos hidrográficos do norte Europeu. O Reno nasce nos Alpes e passa por várias regiões montanhosas antes de desaguar no Atlântico Norte. Durante períodos de precipitação excessiva em áreas montanhosas, grandes quantidades de água podem ter sido liberadas rapidamente, devido ao derretimento das neves e chuvas persistentes. Destacamos, nesse sentido, que os cronistas dos *ARF*, ainda que escrevessem em Aachen, recebiam informações oriundas de espaços distantes do centro do Império Carolíngio.

Na *Crônica Anglo-Saxônica*, os relatos são predominantes a partir da *Crônica de Peterborough*. O MS E indica uma inundação no Tâmsa, em 1097, provavelmente menor em destruição que a inundação de 1125 que atingiu mais partes das ilhas Britânicas. Consideramos que o relato da ASC define 1097 e 1125 como anos cuja precipitação atmosférica foi significativa, principalmente no norte da Inglaterra, onde a crônica era escrita. Por conta dos registros de fenômenos climáticos da ASC se concentrarem na sua recensão nortenha, em específico no MS E, o norte da Inglaterra acaba por se tornar um núcleo de registro de notícias sobre fenômenos climáticos no contexto insular.

⁶² Original em Inglês Antigo: “On ðes ilces geares wearð swa micel flod on sancte Laurenties messedæg þæt feola tunes 7 men weorðan adrencte. 7 brigges to brokene. 7 corn 7 mædwe spilt midealle. 7 hunger 7 cwealm on men 7 on erue. 7 on ealle westme swa micel untine wearð swa hit ne wæsfeola gear ær.” (ASC, 1125, MS E). IRVINE, S. *The Anglo-Saxon Chronicle*, v. 7. Op. cit. 2002, p. 67. WHITELOCK D. TUCKER, S. *The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation*. Op. cit. 1961, p. 192.

⁶³ JENNINGS, et. al. *The North Atlantic Oscillation: Effects on Freshwater Systems in Ireland*. 2000. p. 149-157. TRIGO, R. M. OSBORN, T. J. CORTE-REAL, J. M. *The North Atlantic Oscillation influence on Europe*. Op. cit. 2002, p. 9-17.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

IV. Chuvas e secas

Os relatos de anos chuvosos e secos aparecem com bastante frequência nas crônicas do Atlântico Norte. Ao contrário dos ciclones, que são episódios específicos de tempestades, os relatos de chuvas e secas tratam de períodos prolongados de escassez ou excesso de chuvas. Portanto, identificamos as seguintes menções nas intertextualidades:

Um verão chuvoso. (CI, 720 / AU, 719)⁶⁴

Um verão chuvoso. (CI, 759 / AU, 758)⁶⁵

Todo o inverno no verão, ou seja, chuvas fortes e ventos fortes. (CI, 777 / AU, 776)⁶⁶

Um verão chuvoso. (CI, 801 / AU, 800)⁶⁷

Nesse ano ocorreram grandes desastres por causa das chuvas contínuas e da umidade excessiva. (ARF, 820 / ALM, 820)⁶⁸

Em maio deste ano, caiu tanta chuva sobre a civitas de Autun que as águas da enchente romperam os muros e levaram barris cheios de vinho para o rio Yonne. (ASB, 846, MS O)⁶⁹

Um outono chuvoso muito prejudicial às frutas. (CI, 858 / AU, 857)⁷⁰

Um ano chuvoso. (CI, 899 / CS, 899)⁷¹

Um ano chuvoso. (CI, 900 / AU, 899)⁷²

Um ano escuro e chuvoso. (AU, 912, 913)⁷³

⁶⁴ Original em Latim: “Aestas pluuiialis.” (AU, 719); HENNESSY, W. *Annals of Ulster*. op. cit. 1887, p. 170. CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit. 2006, p. 193.

⁶⁵ Original em Latim: “Aestas pluuiialis.” (AU, 758); HENNESSY, W. *Annals of Ulster*. op. cit. 1887, p. 224. CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit. 2006, p. 229.

⁶⁶ Original em Irlandês Antigo: “Ind ule gaim issind samrad .i. flechud mor 7 gaet mor.” (AU, 776); HENNESSY, W. *Annals of Ulster*. op. cit. 1887, p. 246. CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit. 2006, p. 242.

⁶⁷ Original em Latim: “Aestas pluuiialis.” (AU, 800); HENNESSY, W. *The Annals of Ulster*. Op. cit. 1887, p. 284; CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit. 2006, p. 262.

⁶⁸ Original em Latim: “Hoc anno propter iuges pluvias et aerem nimio humore resolutum magna incommoda contigerunt.” (ALM, 820) KURZE, F. *Annales Regni Francorum*. Op. Cit. 1895, p. 154; SCHOLZ, B. ROGERS, B. *The Carolingian Chronicles*. Op. cit. 1970, p. 108.

⁶⁹ Original em Latim: “Huius anni mense Maio tanta apud Altiodorum civitatem inundatio pluviarum fluxit, ut parietes penetrans ipsas etiamcupas plenas vini in fluvium Icaunam” (ASB, 846); WAITZ, G. *Annales Bertiniani*. Op. Cit. 1883, p. 34. NELSON, J. *Annals of St. Bertin*. Op. cit. 1991, p. 63.

⁷⁰ Original em Latim: “Pluuiialis autumnus et perniciosissimus frutibus.” (AU, 857); HENNESSY, W. *The Annals of Ulster*. Op. cit. 1887, p. 368. CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit., 2006, p. 312.

⁷¹ Original em Latim: “Pluuiialis annus” (CS, 899); HENNESSY, W. *Chronicum Scottorum*. Op. Cit. 1857, p. 176. CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit., 2006, p. 342. O trecho é omitido dos AU, sua única menção é proveniente da *Chronicum Scottorum*. Charles-Edwards sugere que essa omissão é proposital e não se trata de uma duplicata, mas de dois eventos distintos.

⁷² Original em Latim: “Pluuiialis annus” (AU, 899); HENNESSY, W. *The Annals of Ulster*. Op. Cit. 1887, p. 414; CHARLES-EDWARDS, T. M. *The Chronicle of Ireland*. Op. cit. 2006, p. 343.

⁷³ Original em Latim: “Pluuialus atque tenebrosus annus.” (AU, 912, 913 HENNESSY, W. *The Annals of Ulster*. Op. Cit. 1887, p. 426.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

Um clima muito úmido e tempestuoso esse ano. (AU, 1037)⁷⁴

O clima estava muito úmido e ruim esse ano, arruinando os grãos. (AU, 1107)⁷⁵

Os relatos de oscilações atmosféricas de longo prazo são mais comuns na Irlanda, apenas os registros de 820 dos *Anais Reais Francos* e de 847 nos *Anais de St. Bertin* escapam a esse padrão. Os verões chuvosos de 720, 759 e 801 podem refletir fases positivas da Oscilação do Atlântico Norte, em que os ventos úmidos do Atlântico invadiram a Europa Ocidental e trouxeram precipitação excessiva para essas regiões nos verões, com invernos mais secos. Isso explicaria o registro dessas temporadas de chuva com condições climáticas mais instáveis. Consideramos que uma fase positiva da NAO se repetiu com mais intensidade entre 815 e 820. Os registros dos *Anais Reais Francos* que destacaram a inundação do Reno de 815 e as chuvas de 820 nos sugerem indícios um período de maior instabilidade atmosférica no Norte.

As temporadas de seca são recorrentes nas crônicas insulares e nos anais continentais. Os intertextos das crônicas são definidos pelos seguintes registros:

[...] No mesmo período, aconteceu um verão muito seco e quente. (CI, 589 / AU, 588)⁷⁶

Uma grande seca. (CI, 714 / AU, 713)⁷⁷

Um verão seco. (CI, 719 / AU, 718)⁷⁸

Neve de profundidade incomum, de modo que o gado de quase toda a Irlanda foi destruído e, posteriormente, o mundo foi queimado por uma seca incomum. (CI, 748 / AU, 747)⁷⁹

Uma grande seca incomum. (CI, 764 / AU, 763)⁸⁰

⁷⁴ Original em Irlandês Médio: “Fliuc doinenn mor irin bliadainri.” (AU, 1037); HENNESSY, W. The Annals of Ulster. Op. Cit. 1887, 1897, p. 572.

⁷⁵ Original em Irlandês Médio: “Fliuc doinenn mor irin bliadain ri, co nomill na hardanna.” (AU, 1107) HENNESSY, W. The Annals of Ulster. v. 2 op. cit. 1897, p. 78.

⁷⁶ Original em Latim: “Eodemque tempore aestas torrida et sicca contigit.” (AU, 588); HENNESSY, W. The Annals of Ulster. Op. Cit. 1887. p. 72; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit., 2006, p. 116). Curiosamente, esse é o único trecho sobre fenômenos climáticos que antecede o século VII.

⁷⁷ Original em Latim: “Siccitas magna.” (AU, 713); HENNESSY, W. The Annals of Ulster. Op. Cit., 1887, p. 164; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit., 2006, p. 189.

⁷⁸ Original em Latim: “Aestas sicca.” (AU, 718); HENNESSY, W. The Annals of Ulster. Op. Cit., 1887, p. 170; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit., p. 193.

⁷⁹ Original em Latim: “Nix insolitae magnitudinis ita ut pene pecora deleta sunt totius Hibernie; ut postea insolita siccitate mundus exarsit.” (AU, 747); HENNESSY, W. The Annals of Ulster. Op. Cit., 1897, p. 210; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit, 2006, p. 219,

⁸⁰ Original em Latim: “Siccitas magna ultra modum.” (AU, 763); HENNESSY, W. The Annals of Ulster. Op. Cit., p. 228; CHARLES-EDWARDS, T. M. The Chronicle of Ireland. Op. cit., 2006, p. 232.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

Ocorreu uma grande seca de modo que não havia água no local onde ficava o Irminsul. (ARF, 772 / ALM, 772)⁸¹

Uma seca e um calor do sol incomuns, de modo que quase todos [os grãos para] o pão morreram. (CI, 773 / AU, 772)⁸²

Um inverno extremamente frio e seco. (ASB, 856, MS O)⁸³

Um longo verão produziu um ressecamento da grama e uma pobre colheita. (ASB, 874, MS O)⁸⁴

E este ano houve o verão seco; e o fogo atingiu muitos condados e queimou muitas aldeias; e também muitas cidades foram incendiadas. (ASC, 1077, MS D)⁸⁵

Os períodos de seca eram particularmente mais alarmantes para os cronistas, uma vez que afetavam diretamente a agricultura e a subsistência das comunidades. O registro de falta de chuvas foi mais recorrente na *CI*, por isso, a Irlanda acaba por ser uma abundante fonte de registros de fenômenos climáticos anteriores ao século IX, tanto para temporadas chuvosas quanto para as de seca. A partir das conexões intertextuais, identificamos a existência de fases de variabilidade atmosférica da Oscilação do Atlântico Norte que podem ser acessadas pelas crônicas. Ao menos nessa janela temporal, as secas de 714 e no verão de 719 na Irlanda indicam um período negativo substituído por uma fase positiva da NAO, em 720, quando nos *ARF* se registrou um verão chuvoso. Assim, auferimos que momentos de maior instabilidade de longo prazo nos níveis de chuva ocorreram durante uma parte significativa do século VIII. Fases prolongadas da Oscilação do Atlântico Norte podem ter acontecido em 748 e 764 e, posteriormente, entre 772 e 777. Os relatos são particularmente distinguíveis, o que nos sugere que a instabilidade climática no Norte Europeu foi mais forte nesses anos. Enquanto a narrativa dos *Anais Reais Francos* e *Crônica da Irlanda* sugere secas em 772 e 773, uma temporada chuvosa retornou com mais força em 777.

Destacamos a seca de 772. A partir das lentes da intertextualidade, notamos que esse episódio de falta de chuva foi sentido tanto na Irlanda quanto dentre os Francos. Durante uma NAO+, a alta pressão sobre os Açores se intensifica e a baixa pressão na Islândia também se aprofunda. Esse

⁸¹ Original em Latim: “Et fuit siccitas magna, ita ut aqua deficeret insupradicto loco, ubi Ermensul stabat;” (ALM, 772); KURZE, F. *Annales Regni Francorum*. Op. Cit. 1895, p. 34. SCHOLZ B. ROGERS, B. *Carolingian Chronicles*. Op. cit. 1970, p. 49.

⁸² Original em Latim: “Insolita siccitas 7 ardor solis, ut pene panis omnis deperiit.” (AU, 772); HENNESSY, W. *The Annals of Ulster*. Op. Cit., 1897, p. 240; CHARLES-EDWARDS, 2006, p. 239)

⁸³ Original em Latim: “Hiems asperrima et sicca” (ASB, 856); WAITZ, G. *Annales Bertiniani*. Op. cit. 1883, p. 46. NELSON, J. *The Annals of St. Bertin*. Op. cit. 1991, p. 81.

⁸⁴ Original em Latim: “Aestas longa siccitatem foeni et messium inopiam reddidit.” (ASB, 874); WAITZ, G. *Annales Bertiniani*. Op. Cit. 1883, p. 125. NELSON, J. *The Annals of St. Bertin*. Op. cit. 1991, p. 186)

⁸⁵ Original em Inglês Antigo: “7 her wæs se dria sumor, 7 wilde fyr com on manega scira, 7 forbærnde felatuna, 7 eac manega burga forburnon.” (ASC, 1077, MS D) CUBBIN, G. P. *The Anglo-Saxon Chronicle*, v. 6. Op. cit., 1996, p. 45; WHITELOCK D. TUCKER, S. *The Anglo-Saxon Chronicle: a revised translation*. Op. cit. 1961, p. 159.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

padrão atmosférico fortalece os ventos vindos do Oeste e empurra as chuvas para o Norte, resultando em condições mais secas e quentes.⁸⁶ A seca registrada em um monumento do Irminsul⁸⁷, possivelmente nos arredores da Floresta de Teutoburgo na Saxônia, somada à destruição das colheitas por calor extremo na Irlanda no mesmo ano são compatíveis com esse cenário.

No século IX, indicamos que houve uma fase intensa da Oscilação do Atlântico Norte entre 856 e 858. Ao analisarmos em perspectiva intertextual, identificamos que a entrada da seca invernal de 856 dos *ASB* se conecta ao outono chuvoso de 858 registrado na *CI*. Nesse sentido, auferimos com mais segurança o retorno dessa fase de instabilidade de longo prazo da NAO. Relatos independentes nos *ASB*, *CI*, *CS* e *AU* sugerem a possibilidade de fases mais curtas em 874 e entre 899 e 900. A maior parte do século X permanece inconclusiva quanto aos relatos de fenômenos climáticos em função da escassez de relatos, embora ocorrências de anos chuvosos nos *Anais do Ulster* foram registradas em 912 e 913. A mesma situação pode se aplicar ao século XI no contexto de episódios da Oscilação do Atlântico Norte. Um verão quente, embora não seco, foi registrado nos *AU* para 1010, mas o relato de 1077 da *ASC* é o único que sugere períodos secos e não contrasta com períodos chuvosos em outras crônicas insulares ou anais continentais.

Conclusão

No início de nosso texto, levantamos duas perguntas: 1) por que os textos de crônicas produzidos na área do Atlântico Norte deram tanta atenção aos fenômenos climáticos? 2) que interligações textuais emergem dos registros climáticos nas crônicas? Em primeiro lugar, o registro de fenômenos climáticos extremos era uma resposta dos cronistas medievais às calamidades. Esse padrão foi comum nas crônicas do Atlântico Norte, por isso, a análise intertextual nos sugere períodos de variabilidade climática perceptíveis nessas documentações. Ainda que possa se problematizar a precisão de dados e a adaptação de modelos modernos ao medievo, sinais de fases positivas e negativas da Oscilação do Atlântico Norte (NAO) e sua amplitude em períodos prolongados podem ser investigados nos intertextos das crônicas.

Identificamos indícios de períodos prolongados da NAO. No século VIII, é provável que houve uma fase negativa da NAO entre 714 e 719 por conta dos relatos de secas na *CI*. Uma fase positiva da NAO veio logo depois, em 720, com o registro de um verão chuvoso. Além disso, fases curtas da Oscilação do Atlântico Norte podem ter acontecido em 748 e 764, com uma fase prolongada

⁸⁶ TRIGO, R. M. OSBORN, T. J. CORTE-REAL, J. M. The North Atlantic Oscillation influence on Europe. Op. cit. 2002, p. 9-17.

⁸⁷ 'Irminsul', na mitologia dos Saxões Antigos, era um pilar que conectava o céu e a terra, representado por um carvalho.

Fenômenos climáticos endógenos - NECKEL

de instabilidade entre 772 e 777. No século IX, possivelmente houve uma fase prolongada da NAO entre 815 e 820 por conta dos relatos de excesso de chuvas dos *ARF* e *CI*. O retorno de uma fase intensa da NAO pode ter ocorrido entre 856 e 858, dado o registro de um inverno seco nos *ASB* em 856 somado ao outono chuvoso da *CI* de 858. Essa fase pode ter voltado com mais intensidade por volta de 878, uma vez que um episódio de poeira saariana foi registrado na *CI*. Episódios independentes em fases curtas da NAO podem ter acontecido, também, entre 899 e 900.

Por conta do fim de registro dos anais continentais, o século X permanece inconclusivo quanto aos relatos de fenômenos climáticos. Nos séculos XI e XII, precipitações atmosféricas intensas foram sentidas na Irlanda em 1037 e no norte da Inglaterra em 1097, o que pode indicar fases curtas da Oscilação do Atlântico Norte nesses anos. Por fim, identificamos uma fase positiva da NAO pode ter acontecido entre 1114 e 1122, com seu pico em 1121, por conta dos constantes registros de tempestades de vento nos *AU* e *ASC*.

Concluimos que ocorreram períodos de fenômenos climáticos extremos que escapam às tradicionais divisões de um ‘período medieval quente’ anterior a uma ‘pequena idade do gelo’. Esses recortes temporais podem ser questionados e, em específico, a ideia de um período medieval quente não se materializa quando colocamos as intertextualidades das crônicas do Atlântico Norte em perspectiva. Mesmo assim, identificamos potencialidades em cartografar fenômenos climáticos endógenos a partir das crônicas do Atlântico Norte. Além desses fenômenos endógenos analisados, episódios como nevascas, terremotos, entre outros fenômenos naturais merecem ser melhor explorados no futuro, o que indica que esse conjunto documento é frutífero para a investigação de uma história ambiental na Idade Média.



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

LOCI SEPULCRALES, LUGARES DE MEMÓRIA: OS
PANTEÕES RÉGIOS IBÉRICOS NA EUROPA TARDO-
MEDIEVAL

LOCI SEPULCRALES, PLACES OF MEMORY: THE IBERIAN
ROYAL PANTHEONS IN LATE MEDIEVAL EUROPE

Hugo Rincon Azevedo

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

RESUMO

Este artigo propõe analisar os panteões régios ibéricos no contexto europeu tardo-medieval, destacando sua função enquanto lugares de memória e instrumentos de legitimação política. Com enfoque comparativo, o estudo aborda espaços funerários como o Mosteiro da Batalha (Portugal) e a Catedral de Toledo (Castela), relacionando-os a modelos europeus como a Abadia de *Westminster* (Inglaterra) e a Basílica de *Saint-Denis* (França). A pesquisa investiga a formação de redes culturais e simbólicas entre essas monarquias, evidenciando trocas de práticas, estilos arquitetônicos e representações dinásticas. O estudo fundamenta-se em uma metodologia historiográfica comparada, e recorre a fontes diversas, como crônicas, testamentos reais e registros litúrgicos. Problematisa-se a utilização dos mausoléus como ferramentas de propaganda e como expressões de uma cultura memorial compartilhada, mas adaptada às especificidades locais. O objetivo central é compreender como os panteões régios articularam o sagrado e o político, consolidando a identidade dinástica e reforçando a legitimidade monárquica. Ao dialogar com a História Comparada e as sociedades conectadas, o artigo busca inserir a experiência ibérica em redes de interconexão europeia, contribuindo para os debates sobre a construção de memórias e poderes no Medievo.

PALAVRAS-CHAVE: LUGARES DE MEMÓRIA; PANTEÕES RÉGIOS; MEMÓRIA FUNERÁRIA.

ABSTRACT

This article analyzes the Iberian royal pantheons within the late medieval European context, highlighting their role as places of memory and instruments of political legitimization. Employing a comparative approach, the study examines funerary spaces such as the Monastery of Batalha (Portugal) and the Cathedral of Toledo (Castile), situating them alongside European models like Westminster Abbey (England) and the Basilica of Saint-Denis (France). The research explores the formation of cultural and

symbolic networks among these monarchies, revealing exchanges of practices, architectural styles, and dynastic representations. The study is grounded in a comparative historiographical methodology and draws upon diverse sources, including chronicles, royal wills, and liturgical records. It problematizes the use of mausoleums as tools of propaganda and as expressions of a shared memorial culture adapted to local specificities. The central objective is to understand how royal pantheons integrated the sacred and the political, consolidating dynastic identity and reinforcing monarchical legitimacy. Engaging with Comparative History and connected societies, the article seeks to position the Iberian experience within broader European interconnection networks, contributing to debates on the construction of memory and power in the medieval period.

KEYWORDS: PLACES OF MEMORY; ROYAL PANTHEONS; FUNERARY MEMORY.

Introdução

Durante a Baixa Idade Média, um dos principais mecanismos de afirmação e propagação do poder real foi a edificação de panteões régios: imponentes templos religiosos, frequentemente situados em basílicas, mosteiros e catedrais, destinados a abrigar os corpos dos reis e membros da realeza após sua morte. Esses espaços tinham como objetivo principal a preservação e o culto à memória dos soberanos, perpetuando sua imagem e consolidando sua autoridade para gerações futuras.

A reflexão sobre os panteões régios como lugares de memória, segundo o conceito de Pierre Nora¹, permite identificar como esses monumentos não apenas celebravam a realeza, mas também funcionavam como instrumentos de legitimação política e simbólica das monarquias medievais. Ao mesmo tempo, insere-se essa discussão no âmbito da História Comparada² e das sociedades conectadas, ampliando a análise para outros contextos europeus que também compartilharam práticas funerárias similares, evidenciando trocas culturais, influências e adaptações locais.

A produção historiográfica sobre a morte dos reis na Península Ibérica medieval constitui um fundamento relevante para uma das propostas centrais de nossa investigação: o estudo comparado da construção da memória funerária como instrumento de propaganda e legitimação política pelas dinastias ibéricas na Baixa Idade Média. Para tanto, recorreremos ao aporte teórico da história comparada³, especialmente às

¹ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós Graduação de História da PUC-SP*, v. 10, 1993, p. 7 - 28.

² Para uma análise mais geral sobre a História Comparada, ver: BARROS, José D'Assunção. *História Comparada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

³ Sobre as diferentes perspectivas metodológicas de História Comparada, ver: Cf. BARROS, José D'Assunção. *História Comparada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

contribuições de Marc Bloch em *Os Reis Taumaturgos* e *Para uma História Comparada das Sociedades Europeias*.⁴ A primeira, uma obra clássica, analisa a sacralização das monarquias francesa e inglesa na Baixa Idade Média, enquanto a segunda fornece um arcabouço teórico valioso para compreender as semelhanças e diferenças entre sociedades com contextos históricos, sociais, políticos e culturais próximos, como os reinos de Portugal e Castela no século XV.

Pesquisadores como José Manuel Nieto Soria⁵ e Julieta Araújo⁶ também oferecem importantes referenciais metodológicos para esta investigação, especialmente no que tange às relações entre as monarquias ibéricas nesse período. Dentro dessa abordagem, Nieto Soria apresenta uma contribuição crucial ao destacar que, apesar da diversidade política da Península Ibérica medieval, ela foi marcada por intensas e complexas redes de poder. Essas interações fomentaram a possibilidade de análises comparadas que transcendam os limites das historiografias nacionais, possibilitando o exame das semelhanças e diferenças entre os reinos ibéricos, particularmente durante a transformação política decisiva de Portugal e Castela no século XV.⁷

Assim, a proposta metodológica adotada busca integrar uma perspectiva comparativa que considere não apenas a especificidade histórica de cada reino, mas também as conexões, os intercâmbios e as influências mútuas que moldaram as dinastias ibéricas em um momento crucial de sua consolidação política e simbólica.

Nos reinos ibéricos, como Castela, Aragão, Portugal e Navarra, os panteões régios desempenharam um papel central na construção da identidade dinástica. Exemplos emblemáticos incluem os mosteiros de Santa Maria de Alcobaça e da Batalha, em Portugal, e a Catedral de Toledo, em Castela. Ambos são representativos não apenas de uma arquitetura monumental, mas também de um esforço consciente de construir espaços destinados à perpetuação da memória régia, integrando o sagrado e o político. Essa prática não se limitou à Península Ibérica. Na Inglaterra, a Abadia de Westminster serviu como

⁴ BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*: O caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Ver também BLOCH, Marc. *Para uma história comparada das sociedades europeias*. In: BLOCH, Étienne (Org.); BLOCH, Marc. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998. p.119 - 150.

⁵ NIETO SORIA, José Manuel. Las Monarquías Castilla y Portuguesa a fines del Medievo: algunas perspectivas para una Historia Comparativa. *História: Questões & Debates*, Editora da UFPR, Curitiba, n° 37, p. 11 - 36, 2003.

⁶ ARAÚJO, Julieta Maria Aires de Almeida. *Portugal e Castela na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri, 2009.

⁷ NIETO SORIA, J. M. *Op. cit.*, 2003, p. 12.

local de coroamento e sepultamento real, consolidando-se como um centro simbólico de poder dinástico e identidade nacional. Na França, a Basílica de Saint-Denis tornou-se o panteão da monarquia francesa, sendo palco de práticas que reafirmavam o direito divino dos reis e sua ligação direta com o sagrado.

Os mausoléus reais não apenas refletiam o poder de seus patrocinadores, mas também demonstravam as conexões culturais que atravessavam a Europa medieval. A influência do estilo arquitetônico gótico, por exemplo, pode ser rastreada em diversos desses monumentos, evidenciando a circulação de técnicas construtivas, artesãos e ideias entre diferentes reinos. Além disso, as práticas funerárias relacionadas às dinastias medievais também apresentaram semelhanças significativas. O uso de relíquias sagradas nos panteões, a associação com santos locais e a realização de cerimônias públicas nos sepulcros reais reforçam a ideia de uma cultura memorial partilhada e conectada na Europa Ocidental.

Dessa forma, é necessário problematizar três aspectos fundamentais no estudo dos panteões régios em perspectiva comparada: (1) a função simbólica dos mausoléus reais enquanto lugares de memória e de afirmação política; (2) o desenvolvimento das práticas de edificação e escolha dos panteões, observando continuidades e transformações entre os contextos ibérico, inglês e francês; e (3) as redes de circulação de ideias, práticas e estilos que conectavam essas monarquias.

Ao examinarmos os panteões régios não apenas como expressões isoladas de poder dinástico, mas como parte de uma rede de influências e trocas na Europa medieval, buscamos compreender como essas práticas funerárias não só refletiram as especificidades culturais de cada reino, mas também contribuíram para a formação de uma identidade compartilhada entre as monarquias ocidentais.

Lugares de Memória: os monumentos sepulcrais da realeza na Baixa Idade Média

Os panteões régios na Idade Média constituíam os principais lugares de memória nos reinos da Cristandade. Assim, torna-se necessário refletir sobre o conceito e o significado desses chamados lugares de memória. Pierre Nora destaca que a razão fundamental para um determinado espaço se transformar em um lugar de memória reside em sua capacidade de deter o tempo, bloquear o esquecimento e fixar um estado de coisas, imortalizando, assim, a morte.⁸

⁸ NORA, Pierre. *Op. Cit.*, 1993.

Loci sepulcrales, lugares de memória – AZEVEDO

Segundo o historiador, o lugar de memória é definido como “toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, da qual a vontade dos homens ou o trabalho do tempo fez um elemento simbólico do patrimônio material de uma comunidade qualquer.”⁹ Esses lugares representam vestígios do que deve ser lembrado do passado, formas que mantêm viva uma consciência comemorativa evocada pela história.

Os lugares de memória emergem em um contexto de desritualização do mundo, sendo construídos e preservados pela vontade e pelo esforço coletivo de transformar e renovar essas referências simbólicas. Desse modo, eles tornam-se marcos testemunhais de um tempo que já não existe, símbolos de reconhecimento e pertencimento para um grupo. Além disso, reforçam a afirmação da identidade coletiva em sociedades que frequentemente tendem a valorizar indivíduos homogêneos.¹⁰

Os lugares de memória surgem e se mantêm a partir da compreensão de que não há memória espontânea; é necessário criar arquivos, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres e marcar aniversários, ou seja, realizar ações comemorativas que visem preservar e evocar as lembranças que se deseja perpetuar por meio desses locais.

Conforme Pierre Nora, os lugares de memória pertencem a dois domínios: o “natural” e o “artificial”. O domínio natural refere-se a locais que, pela força da consciência coletiva, tornam-se memoráveis sem uma intervenção intencional inicial. Geralmente, esses lugares recebem significado a partir de iniciativas populares, que lhes conferem relevância histórica e simbólica.

Já os lugares de memória do domínio artificial são deliberadamente criados com o objetivo específico de evocar e preservar a memória de algo — um evento, uma batalha, ou uma situação histórica particular. Esses locais possuem uma intenção clara de “recordar o passado” e, diferentemente dos lugares naturais, não são prontamente assimilados pela população. Por isso, demandam um esforço contínuo de propagação e repetição para consolidar sua função memorial.¹¹

Dentro da perspectiva de Pierre Nora, na Idade Média, os principais guardiões da memória monárquica, ou *lugares de memória*, eram os monumentos sepulcrais da realeza e da aristocracia. Esses monumentos consistiam, sobretudo, em capelas reais situadas no

⁹ NORA, Pierre. *Le France*, 1: *Conflits et partages*. In: NORA, Pierre (Org.) *Leslieux de mémoire*. vol. 3. Paris: Gallimard, 1992, p. 20 Apud CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2018, p. 157.

¹⁰ NORA, Pierre. *Op. cit.*, 1993, p. 13.

¹¹ NORA, Pierre. *Op. cit.*, 1993, p. 21.

interior de catedrais e mosteiros, geralmente fundados por membros da realeza, com o propósito de comemorar uma vitória militar, uma conquista relevante ou outro marco significativo de um reinado. Dessa forma, a memória era imortalizada em pedra, perpetuando-se em um espaço sagrado onde o trabalho memorial era intensamente cultivado.¹²

Os panteões dinásticos podem ser considerados lugares de memória de caráter “artificial”, conforme sugerido por Nora, pois foram edificadas ou vinculados à realeza com um objetivo específico: afirmar, propagar e legitimar o poder político. Esses espaços mobilizavam uma série de rituais e cerimônias destinadas a celebrar a memória dos monarcas e de seus reinados, consolidando, assim, sua importância simbólica e política.

Os lugares de memória associados à realeza, localizados em templos religiosos, também se manifestavam como espaços do sagrado. Mircea Eliade observa que todo espaço sagrado “implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que destaca um território do meio cósmico que o envolve, tornando-o qualitativamente diferente.”¹³ Nesse sentido, os locais de sepultura dos reis eram espaços sagrados, pois neles se dava essa manifestação especial do sagrado.

Esses espaços abrigavam os corpos de membros da realeza e continham “tesouros espirituais”, como relíquias, e, em alguns casos, os restos mortais de santos e mártires, elementos que amplificavam a santificação do monumento. Assim, os túmulos reais não eram apenas lugares de memória, mas também lugares do sagrado, representando uma ponte simbólica que conecta os vivos aos mortos.¹⁴

A representação dos panteões régios como uma “ponte entre o mundo dos vivos e dos mortos” os transforma em espaços físicos que, dentro de uma concepção de geografia sagrada¹⁵, permitem ao homem, por meio da experiência do sagrado, reproduzir nesses recintos a configuração do mundo celeste.

Segundo Fernand Schwarz, essas conexões entre o Céu e a Terra “eram celebradas em lugares geográficos precisos, cujo conjunto constituía um verdadeiro espaço-tempo

¹² HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

¹³ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 30.

¹⁴ NASCIMENTO, Renata Cristina de S. As exéquias fúnebres no Mosteiro da Batalha. *Mirabilia - Revista de História da UFES*, p. 248 - 259, 2013.

¹⁵ CORBIN, Henry. *Corps spirituel et Terre Celeste*. Paris: Boucher-Chastel, 1979. Ver também ELIADE, Mircea. O espaço sagrado e a sacralização do mundo. In: ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, 2013, pp. 25 - 62.

[...] uma imensa rede, cujos nós são as ligações, os pontos de convergência ou de hierogamia (matrimônio sagrado) entre o Céu e a Terra”.¹⁶

Dessa forma, os templos e túmulos que compunham os panteões dinásticos representavam esses "nós mágicos", conexões que transformavam esses monumentos em elementos estruturantes da geografia sagrada. Eles eram, portanto, espaços profundamente simbólicos, apropriados pelas sociedades tradicionais como lugares de celebração, memória e sacralidade.

Nieto Soria afirma que os panteões régios constituíram em toda a Europa dos finais da Idade Média uma das manifestações artísticas de maior vinculação “*a la génesis medieval del Estado moderno, como consecuencia de las posibilidades que tal construcción ofrecía como imagen de Estado, em su doble perspectiva propagandística y legitimadora*”.¹⁷ Nessa perspectiva, a escolha de locais sagrados como necrópoles régias representava uma manifestação clara de poder, revelando práticas políticas pessoais dos reis com o objetivo de deixar um legado simbólico duradouro.

Conforme Saul Gomes, esses espaços consistiam em estruturas sepulcrais ou centros simbólicos, atuando como microcosmos dos poderes régios ou aristocráticos. Tais memoriais fúnebres assumiam o papel de monumentos de unificação do reino e, em diferentes contextos históricos, transformavam-se em locais de repouso para diversas gerações da realeza ou da aristocracia. Esses panteões régios, enquanto memoriais póstumos, justificavam-se, dentro de uma tradição cristã, pela escolha de catedrais e mosteiros como lugares privilegiados para sua fundação. Além de consolidarem a memória dinástica, reforçavam a conexão simbólica entre o sagrado e o poder temporal, perpetuando a legitimidade e a centralidade da monarquia no imaginário político e espiritual da sociedade medieval.¹⁸

Para Nogáles Rincón, “*la memoria funeraria constituyó uno de los ámbitos preferentes de la representación regia*”.¹⁹ A importância dada aos monumentos

¹⁶ SCHWARZ, Fernand. *Mitos, ritos e símbolos. Antropologia do Sagrado*. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 2018, p. 106.

¹⁷ NIETO SORIA, J. M. *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación em la Castilla Trastámara*. Madrid: Editorial Nerea, 1993, p. 116.

¹⁸ GOMES, Saul António. Os Panteões Régios Monárquicos Portugueses nos séculos XII e XIII. 2º Congresso Histórico de Guimarães. Actas do Congresso, v. 4, C.M.G. e Universidade do Minho, Guimarães, 1997, p. 283.

¹⁹ NOGÁLES RINCÓN, David. La memoria funeraria regia en el marco de la confrontación política. In: NIETO SORIA, José Manuel (Dir.). *El conflicto em escenas: La pugna política como representación em la Castilla Bajo medieval*. Madrid: Sílex: 2010. p. 323 - 355, p. 323.

funerários pelos monarcas medievais se constituem essencialmente em três fatores: a) a capacidade do sepulcro para a perpetuação e a construção da memória (no medievo a palavra memória se associa à memória dos mortos, à monumentos fúnebres); b) a memória funerária como parte da representação de caráter cerimonial, iconográfico e simbólico; c) a capacidade das capelas reais e dos panteões régios para atender à necessidade representativa da monarquia nos aspectos políticos e religiosos.

Em síntese, a memória funerária “*presenta un valor añadido respecto a la memoria escrita u oral, al invocar directamente a una realidad tangible*”.²⁰ Essa realidade tangível é construída e evocada de forma semelhante as memórias escrita e oral, por meio da transmissão, supressão e recriação do passado, como principais mecanismos de evocação da memória histórica. Porém, a capacidade de promoção da lembrança de um passado cristalizado dos monumentos fúnebres, ou lugares de memória, e as suas políticas patrimoniais, da preservação à destruição, foram aspectos fundamentais do exercício do poder e da autoridade, na sua gestão e no controle da memória por parte dos detentores do poder.

A construção dos lugares de propagação do poder régio por meio do discurso da memória da morte passava por mecanismos e recursos de representação funerária, por meio de todo um aparato cerimonial, de uma retórica literária, do iconográfico-artístico e do uso do simbólico, recursos que se utilizavam do caráter visual, oral e escrito.²¹ No cerimonial, os funerais régios consistiam num evento grandioso, que objetivavam a “*exaltación individual del rey y el énfasis en la dimensión religiosa da realeza*”.²² Conforme Nieto Soria, em momentos de crise política ou de legitimidade de um governo, o recurso aos cerimoniais fúnebres era um dos principais mecanismos utilizados pela monarquia para o exercício da sua autoridade, “*son tanto más pomposas y tienen tanta más dimensión pública encuanto que se da una situación política más inestable*”.²³ Em outras situações, a pompa lançada nas exéquias fúnebres tendia a reduzir a sua dimensão cerimonial, pautando-se na humildade régia como manifestação de um ideal de virtude.²⁴

²⁰ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 324.

²¹ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 325.

²² NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 328.

²³ NIETO SORIA, J. M. *Op. cit.*, 1993, p. 112.

²⁴ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 328.

Podemos relacionar a teoria de Nieto Soria sobre o recurso de cerimoniais fúnebres régios grandiosos em tempos de instabilidade política²⁵ ao caso da morte do rei português D. João I (1357 – 1433), em 13 de agosto de 1433. Nos três meses seguintes ao seu falecimento o ataúde com o corpo do monarca ficou exposto na Sé de Lisboa para uma última despedida dos seus súditos, depois seguiu em procissão pelo reino até o seu sepultamento numa pomposa cerimônia fúnebre no Mosteiro da Batalha.²⁶

Na altura da morte de D. João, não se pode falar de instabilidade ou mesmo de crise política, pois tendo ratificado a paz definitiva com os castelhanos dois anos antes, o velho monarca parecia poder descansar em paz, principalmente considerando que sua sucessão estava garantida com D. Duarte (1391 – 1438), que já exercia o poder junto ao pai há pelo menos 20 anos.²⁷ Nesse sentido, a questão de legitimidade da Casa de Avis já parecia resolvida, no seio da Cristandade e entre os vizinhos peninsulares. Porém, como demonstrou Julieta Araújo, para Portugal e Aragão, o poderoso vizinho castelhano era sempre uma ameaça.²⁸ Convinha a D. Duarte realizar um magnífico cerimonial fúnebre para o seu antecessor, lançando assim as bases do poder da dinastia e do que viria a ser o seu reinado.²⁹

Em relação ao recurso retórico literário, os textos gravados nos túmulos e nos monumentos sepulcrais da realeza atuavam no sentido de construção da história idealizada do monarca sepultado, pois o papel da escrita como veículo de comunicação seria fundamental nas estratégias da memória, como ponderou Santo Isidoro de Sevilha.³⁰ Os registros escritos nos monumentos fúnebres seriam capazes de explicitar o objetivo

²⁵ Referimo-nos ao contexto de entronização da dinastia de Avis em meio a Crise Dinástica de 1383 – 1385. Com a morte de D. Fernando em 1383, o último monarca português da Casa de Borgonha, iniciou-se uma crise sucessória no reino português, com diversos candidatos ao trono. Esse rei deixou apenas uma filha e herdeira, casada com o rei de Castela, Juan I, que invadiu o reino o reivindicando para si. Uma parte da sociedade lusitana, buscou na figura de um irmão bastardo de D. Fernando, D. João, então Mestre da Ordem de Avis, e o único dos meios-irmãos do monarca que se encontrava no reino, o candidato ideal para ocupar o trono português. Tornando-se Regedor e Defensor do reino em 1384 na cidade de Lisboa, D. João assumiu a liderança portuguesa na guerra contra Castela, sendo eleito rei em Cortes de Coimbra no ano de 1385 e, meses mais tarde, derrotando Juan I na célebre Batalha de Aljubarrota. Ver: COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

²⁶ AZEVEDO, H. R. *Morte e poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funerária de Avis no contexto Ibérico (Século XV)*. 2021. 376 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

²⁷ VENTURA, M. G. *A Corte de D. Duarte: política, cultura e afectos*. Lisboa: Verso da História, 2013.

²⁸ ARAÚJO, Julieta Maria Aires de Almeida. *Op. Cit.*

²⁹ JORGE, Orlindo; REDOL, Pedro. O panteão régio da batalha: propaganda, inovação e identidade (1415-1515). *Arqueologia & História*. Revista da Associação dos Arqueólogos Portugueses, v. 69, p. 185 - 201, 2017.

³⁰ SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Christianos, 2009.

geral do projeto funerário da realeza, em primeiro lugar enfatizando os laços genealógicos do monarca ali sepultado, ligando-o aos seus antecessores, a exemplo do patronato de D. Henrique II (1369 - 1379) sobre a Capela Real de Córdoba, panteão de Fernando IV (1295 - 1325) e Afonso XI (1312 - 1350). Em segundo lugar, reforçando a continuidade de um projeto artístico. Por último, na exaltação da política religiosa da monarquia, como fizeram os *Reis Católicos* na Catedral de Granada.³¹

Nas cerimônias fúnebres, os sermões realizados pelos clérigos eram fortes instrumentos de propagação do poder real. Tratava-se de sermões que objetivavam a exaltação individual do rei falecido em torno das suas virtudes, e “*en reflexionar sobre el carácter efímero de las florias terrenas y el poder [...] el planto y elogio fúnebre, que glosarían las virtudes del difunto em un marco de alabanza y legitimación de su poder*”.³² Citamos, por exemplo, o sermão realizado pelo franciscano frei Fernando de Arroteia³³ nas exéquias de D. João I.³⁴ Conforme Rui de Pina, o frade proferiu uma missa em memória do monarca, de acordo com as recomendações do rei D. Duarte, enfatizando os feitos virtuosos de D. João, com ênfase em sua bem-aventurança e na sua boa memória, no ideal de Rei Invicto, ressaltando os feitos em nome da Fé Cristã na Conquista de Ceuta em 1415, apoiando-se na sua virtuosa esposa D. Filipa de Lencastre e nos pródigos filhos que geraram.³⁵ Os sermões do clérigo glorificavam a memória da linhagem de Avis, se traduzindo num elemento fundamental da propagação do poder.

Nos panteões régios, os elementos iconográficos e artísticos são os principais cristalizadores da memória do que se pretende evocar e materializar para a posteridade, pois esses recursos tinham por objetivo a exaltação genealógica e pessoal do monarca. A conservação dos restos mortais e a edificação do sepulcro seriam fundamentais na construção idealizada da realeza, monumentos tipicamente medievais que exerciam o papel de despertar memória.³⁶

³¹ REDONDO CANTERA, Maria José. Los sepulcros de la Capilla Real de Granada. In: ZALAMA, Miguel Ángel (Dir.). *Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno*. Valladolid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2010, pp. 185 - 214.

³² NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 332.

³³ DINIS, A. J. Dias. *Esquema de sermão de el-rei D. Duarte para as exéquias de D. João I, seu pai*. Braga: Tip. das Missões Franciscanas, 1954.

³⁴ AZEVEDO, H. R. *Op. Cit.*, 2021.

³⁵ PINA, Rui de. Crónica del Rei D. Duarte. In: PINA, Rui de. *Crónicas*. Introdução e Revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: LELLO & Irmão, 1977.

³⁶ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 334.

A preocupação com a sepultura é um elemento recorrente nos testamentos régios, como no caso dos reis da primeira dinastia em Portugal³⁷ e também da Casa de Avis.³⁸ D. João I reforçou que havia ordenado a construção da sua arca tumular com Dona Filipa de Lencastre em seu testamento de 1426, deixando delimitadas instruções de como deveria ser o monumento, do local, da posição a ser inserido, à delimitação daqueles que poderiam usufruir de jazigos na Capela do Fundador no Mosteiro da Batalha.³⁹ Em Castela, nota-se essa disposição régia nos exemplos testamentários e cronísticos, no que se considerava como nobre, honrado e digno do estado real a edificação de sepulcros e de capelas equivalentes a sua condição⁴⁰, como exigia D. Sancho IV (1284 - 1295) em sua "*regia sepultura*" ou D. Henrique II (1369 - 1379) que demandava que seu corpo fosse enterrado "*honradamente, como de Rey, en la Iglesia de Sancta Maria de Toledo [...] E mandamos é tenemos por bien que en el dicho lugar sea fecha una capillala mas honrada que ser pudiere*".⁴¹

A atuação dos reis medievais na edificação de seus próprios monumentos sepulcrais, na confecção de novos sepulcros para os seus antecessores ou na restauração dos túmulos originais, consistia no desejo de exaltação da sua ascendência, "*en énfasis en la prerrogativa del poder régio legítimamente constituído em disponer sepulcro a favor de sus antecesores, y la privilegiada posición del promotor*".⁴² Essa questão pode ser observada nos devidos cuidados destinados por D. Duarte para com o túmulo dos pais no Mosteiro da Batalha, garantindo que se cumprissem as vontades póstumas do rei D. João

³⁷ Sobre essa questão ver: MOTA, António Brochado da. *Testamentos Régios - Primeira Dinastia (1109 - 1383)*. 223 f. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa Lisboa, 2011. Para uma análise dos significados políticos dos sepulcros da Casa de Borgonha, ver: AZEVEDO, H. R. Os significados políticos dos lugares de sepultura dos Reis de Portugal entre os séculos XII e XIV. *Revista de História da UEG*, v. 13, p. 1-27, 2024.

³⁸ AZEVEDO, H. R. *Op. Cit.*, 2021.

³⁹ Testamento de D. João I (1426). Documento publicado em GOMES, Saul Antônio (org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002, v. 1, pp. 134 - 138.

⁴⁰ GUIANCE, Ariel. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Consejería de Educación y Cultura, 1998.

⁴¹ Testamento de D. Henrique II de Castela (1374). In: AYALA, Pedro López de. *Crónica d'el Rey Don Enrique II*. In: _____. *Crónicas de los Reyes de Castilla* Don Pedro, Don Enrique II, Don Juan I, Don Enrique III. Madrid: Imprensa de Dom Antônio de Sancha, 1779. In: ROSSEL, Cayetano (Ed.) *Crónicas de los reyes de Castilla*, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel; Tomo II. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875-1878. [Cópia digital, Valladolid; Junta de Castilla y León. Consejería y Turismo, 2009-2010], p. 39.

⁴² NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 334.

I.⁴³ O sucessor de D. Duarte, D. Afonso V (1438 – 1481), também daria atenção ao monumento fúnebre do pai e às suas vontades sepulcrais.

Conforme Rui de Pina, D. Duarte desejava ser sepultado em um túmulo conjugal com sua esposa, a rainha Dona Leonor de Aragão, na capela que mandou construir no panteão batalhino. Porém, após ser afastada da regência do reino pelo infante D. Pedro, esse veio a falecer em exílio no reino de Castela no ano de 1445. Dez anos depois, D. Afonso V mandou trasladar os restos mortais de sua mãe, sepultados em Toledo, para a capela-mor do Panteão de Avis, cumprindo assim com sua obrigação para com os desejos testamentários de seus pais.⁴⁴

Observamos que essa relação de cuidado dos monarcas com a memória funerária dos seus antecessores consistia em mais do que uma obrigação protocolar do rei sucessor, mas também num projeto político. Em Castela, Sancho IV utilizou insistentemente da imagem do pai, o rei D. Afonso X (1252 - 1284), e de seu monumento fúnebre em suas ações políticas. Durante sua estadia em Sevilha no ano de 1284, mandou edificar uma efígie do monarca na capela real da Catedral dessa cidade, demonstrando sua autoridade e apaziguando seus adversários políticos, como da região de Múrcia, em que entregaria o coração de Afonso X como um “tesouro espiritual” a ser guardado no *Monasterio de Santa María de la Real* que ali se localizava.⁴⁵ D. Henrique II também manifestaria as devidas atenções ao monumento sepulcral de seu progenitor, o rei D. Afonso XI, assim como Isabel I, que patrocinaria diversas reformas na Cartusiana de Miraflores, onde encontra-se sepultado seu pai, o rei D. Juan II.⁴⁶ D. Isabel I (1474 – 1504) registrou em seu testamento “*mando que sea cumplido el testamento del rey don Juan mi señor e padre sancto para iso aya quanto toca a lo que mandó para honrrar su sepultura en el devoto monasterio de Santa María de Miraflores*”.⁴⁷

⁴³ DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte: réquiem para um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

⁴⁴ De acordo com o cronista Rui de Pina: “neste ano (1455) logo depois da morte da Raynha, ElRey enviou pela ossada da Raynha Dona Lianor, sua Madre, que jazia em Toledo, onde falleceo como a tras fyca, a qual, com grande honrra, e com muyta e nobre gente foy trazida a Elvas, onde ElRey com todollos grandes, e Prelados do seu Reyno afoy receber, e a levou ao Moesteiro da Batalha, em que com a divyda sollenidade e cirimonia, que em tal auto e a tam alta Raynha se requeria, foy lançada com ElRey Dom Duarte seu marido”. PINA, Rui de. *Op. Cit.*, p. 771.

⁴⁵ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 334.

⁴⁶ YARZA LUACES, Joaquin. La Cartuja de Miraflores: los sepulcros. *Cuadernos de Restauración de Iberdrola*, v. XIII, 2007.

⁴⁷ Testamento de D. Isabel I (Medina del Campo, 1504). In: Archivo General de Simancas, PTR, Leg. 30, Doc. 2. fl. 9.

Nota-se que Henrique II, fundador da dinastia de Trastâmara, e Isabel I não eram sucessores diretos dos monarcas anteriores (Pedro I, meio-irmão de Henrique II e Henrique IV (1454 – 1474), meio-irmão de Isabel I), o que justificava o apego à memória do rei progenitor como um suporte de legitimação política.⁴⁸ D. Isabel, a Católica, mandou edificar uma capela real em Miraflores e ali manifestava o desejo de ser sepultada até a conquista de Granada em 1492, que mudaria os planos da monarca em relação ao seu projeto funerário. Essas estratégias foram adotadas também por outros reis da Europa medieval, como Henrique VII (1485 - 1509) da Inglaterra, bem como por D. João I de Portugal, que mesmo com sua dedicação ao Panteão da Batalha, não deixou de destinar recursos aos monumentos fúnebres de seu irmão D. Fernando (1367 – 1383), sepultado no convento de São Francisco em Santarém, de seu avô D. Afonso IV (1325 – 1357) na Sé de Lisboa e de seu pai D. Pedro I (1357 – 1367) no Mosteiro de Alcobaça.⁴⁹ Essas estratégias objetivavam exaltar a memória do rei morto, que por meio da dispersão de programas iconográficos de caráter político-religioso, representavam a concepção de continuidade dinástica.⁵⁰

A escolha do local de sepultamento dos monarcas no Ocidente Medieval estava profundamente associada à representatividade simbólica da cidade ou do espaço religioso em que seus restos mortais seriam preservados para a posteridade. Entre os mais icônicos desses lugares de memória funerária régia destacam-se a Abadia de Westminster, na Inglaterra, e a Basílica de Saint-Denis, na França. Esses monumentos, consolidados durante a Baixa Idade Média como panteões régios, foram não apenas marcadores da continuidade dinástica, mas também instrumentos de manipulação simbólica. Em muitos casos, essa manipulação envolvia a repatriação das ossadas de monarcas de períodos anteriores ou a construção de monumentos que evocassem suas memórias.

Os modelos de panteões dinásticos estabelecidos em Westminster e Saint-Denis se tornaram referências para as monarquias hispânicas durante a Baixa Idade Média. Em ambos os casos, a sacralização do espaço esteve ligada à veneração de reis santos, como São Luís na França e Eduardo, o Confessor, na Inglaterra. Essa ligação simbólica foi adotada pelas monarquias ibéricas, que buscaram elaborar mausoléus reais centralizados.

⁴⁸ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *La dinastía de los Trastámara*. Madrid: Fundación Iberdrola, 2006.

⁴⁹ COELHO, Maria Helena da Cruz. *Op. cit.*, 2008, pp. 363 - 366.

⁵⁰ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 335.

Esses projetos encontraram maior expressão no contexto peninsular do século XV, adaptados às especificidades políticas, culturais e religiosas da região.⁵¹

No caso inglês, o culto a Eduardo, o Confessor, desempenhou papel central na consolidação de Westminster como panteão dinástico.⁵² Sob o reinado de Eduardo I (1272–1307), reformas significativas foram promovidas para transformar a abadia em mais do que um local de sepultamento. O objetivo era estabelecer um centro de culto à realeza, reforçando a autoridade monárquica por meio da realização de cerimônias régias fundamentais, como a unção e a coroação dos soberanos ingleses. Essa transformação fez de Westminster não apenas um mausoléu real, mas também um espaço sagrado que conectava a monarquia ao poder divino, consolidando sua legitimidade política e religiosa.

Ao analisar esses exemplos, é possível perceber como os panteões régios de Westminster e Saint-Denis exerceram influência significativa sobre os reinos ibéricos. O esforço em replicar esses modelos revela as dinâmicas de circulação cultural e política na Europa medieval, evidenciando que, mesmo em contextos distintos, as monarquias utilizavam os panteões régios como instrumentos de memória, propaganda e centralização do poder.

A consolidação da Basílica de Saint-Denis como panteão dinástico da monarquia francesa também se deu em um processo semelhante à Westminster. A cerimônia fúnebre do Rei Felipe II (1180 - 1223) na basílica se tornou num modelo ideal de culto à morte régia para os reis franceses, mas seria durante o reinado de Luís IX que Saint-Denis se configuraria como centro de culto à memória da realeza na França.⁵³ Na segunda metade do século XIII, Luís IX realizou uma série de reformas no panteão, reorganizando o mausoléu régio, construindo novas tumbas e efígies de seus ancestrais, dos soberanos carolíngios aos capetíngios, reforçando um ideal de continuidade da instituição monárquica.

Conforme Ernst Kantorowicz, no imaginário do homem medieval, “Rei é um nome de continuidade, que sempre perdurará como a cabeça e o governante do povo,

⁵¹ Referimo-nos ao Mosteiro da Batalha e a Dinastia de Avis em Portugal, ao Mosteiro de Poblet em Aragão e a Catedral de Pamplona em Navarra. Em Castela, os três primeiros monarcas da Casa de Trastâmara tentariam apropriar-se da Catedral de Toledo a partir da elaboração de um panteão na Capela dos Reis Novos, mas a ideia não resistiria à individualização da memória funerária dos reis da dinastia durante esse período.

⁵² BISNKI, Paul. *Westminster Abbey and the Plantagenets: Kingship and the Representation of Power, 1200-1400*. New Haven: Yale University Press, 1995.

⁵³ LE GOFF, Jacques. *São Luís: Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, pp. 244 - 258; 266 - 272.

como supõe a Lei [...], e nisto o Rei nunca morre”.⁵⁴ Dessa forma, a sua canonização como São Luís, em 1298, constituiu no elemento unificador do templo como panteão dinástico, pois o monarca se converteu na figura central da memória régia em França.⁵⁵ Com exceção de Luís XI (1461 - 1483), sepultado em Notre-Dame de Cléry, todos os sucessores de São Luís até o século XVIII escolheram como guardião da sua memória fúnebre o panteão de Saint-Denis.

Três elementos foram essenciais na escolha dos lugares de sepulcro dos monarcas medievais, seguindo a tradição que contemplasse uma junção entre historicidade e religiosidade: em primeiro lugar, priorizava-se a eleição de espaços sacros ligados aos santos de certo prestígio ou aos monarcas ali sepultados.⁵⁶ Em Westminster, por exemplo, centrava-se no sepultamento de Santo Eduardo, o Confessor (1042 - 1066)⁵⁷, que motivaria os reis Henrique V (1412 - 1422), da Casa de Lencastre, e Eduardo VI (1547 - 1553), da Casa de Tudor, a buscarem a construção de um monumento fúnebre no principal panteão inglês como uma estratégia de legitimação política.⁵⁸ No Reino da Inglaterra, D. Henrique III (1216 - 1272) realizou diversas reformas na Abadia de Westminster, onde escolheu sepultar-se, desejando vincular sua memória funerária a de Santo Eduardo. De acordo com Marc Bloch “ainda hoje, Eduardo, o Confessor, é quase universalmente considerado o fundador do rito inglês”.⁵⁹ Esse rei, “foi muito cedo considerado santo. Seu culto, ainda desprovido de toda a consagração oficial, já existia sob Henrique I”.⁶⁰

Em França, o Rei Luís IX (1226 - 1270)⁶¹, canonizado São Luís pelo papa Bonifácio VIII (1295 - 1303) no ano de 1297⁶², seria a figura santa sepultada no panteão francês, a Basílica de Saint-Denis. Essa se tornaria um panteão dinástico que influenciaria

⁵⁴ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 246.

⁵⁵ LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, 2010, pp. 244 - 258; 266 - 272.

⁵⁶ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 338.

⁵⁷ CREX, Peter. *Edward The Confessor. King of England*. Stroud, Gloucestershire: Amberley Publishing, 2013.

⁵⁸ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 340.

⁵⁹ BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 62 - 63.

⁶⁰ BLOCH, Marc. *Op. cit.*, 1993, p. 62 - 63.

⁶¹ LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, 2010.

⁶² LE GOFF, Jacques. La sainteté de saint Louis: sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints. In: Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle), *ACTES* du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), Rome: École Française de Rome, 1991. pp. 285-293. (Publications de l'École française de Rome, 149).

no modelo de monumentos funerários régios da Europa tardo-medieval⁶³, sendo abrigo de sepultamentos de reis franceses das dinastias Merovíngia, Carolíngia, Capetíngia, da Casa de Valois e Bourbon, a outros soberanos, membros da realeza e da aristocracia francesa, da Idade Média ao século XVIII.

Com a sua construção iniciada por volta do século VII, a evocação do panteão de Saint-Denis como o guardião dos corpos e da memória da realeza francesa se apoiaria na transladação da tumba do Rei merovíngio Clóvis I para o lugar.⁶⁴ Desse modo, um elemento essencial para a consolidação dos mausoléus régios em Westminster e Saint-Denis consistiu na presença de um rei santo sepultado nesses recintos, o que tornou as figuras de Eduardo, o Confessor, e Luís IX modelos ideais de articulação da memória dinástica, com os quais os reis franceses e ingleses poderiam exaltar sua própria legitimidade, ressaltando a continuidade de uma linhagem vinculada a distintos predecessores.

Em segundo lugar, reforça-se a concepção de cidades vinculadas a memória de vitórias e conquistas régias.⁶⁵ O Mosteiro de Santa Maria da Vitória e a Vila da Batalha são exemplos dessa vinculação entre o monarca, o seu lugar de memória e o seu monumento fúnebre.⁶⁶ D. João I, desde o primeiro documento em que mandou erguer uma pequena casa de oração nas cercanias do local onde venceu os Castelhanos em 14 de Agosto de 1385 até a consolidação do seu projeto nas primeiras décadas do século XV, reforçava a importância do monumento, ordenando em seu testamento de 1426 que ali desejava ter sepultura, pois se tratava do lugar que evocava e propagava a memória da batalha que lhe garantiria o trono frente ao reino de Castela.⁶⁷

Em terceiro lugar, a escolha dos sepultamentos régios se dava por cidades de grande relevância histórica ou eclesiástica⁶⁸, que no caso de Castela seria Toledo. Assim afirmou D. Sancho IV em um privilégio emitido em 1285, referindo-se à cidade como a

⁶³ FERNANDES, Carla Varela. D. Afonso IV e a Sé de Lisboa: a escolha de um lugar de memória. In: *Arqueologia e História*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, v. 58/59. p. 143-166, 2006/2007, p. 143.

⁶⁴ LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, 2010.

⁶⁵ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 335.

⁶⁶ GOMES, Saul António. *Vésperas Batalhinas: Estudos de História e Arte*. Leiria: Edições Magno, 1997.

⁶⁷ Referimo-nos a um diploma régio emitido pela Chancelaria do rei D. João I no ano de 1388, em que o soberano afirma que pela honra e em agradecimento à Virgem, mandou construir uma "casa de oração" nas cercanias do local da batalha. A.N.T.T. *Chancelaria de D. João I*, fls. 191-vº. Documento publicado em GOMES, Saul António. *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV: Subsídios para a História da arte portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990, p. 383.

⁶⁸ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 335.

cabeça do Império da Espanha, dos tempos dos Godos aos seus dias.⁶⁹ A importância de Toledo pautava-se no centro do contexto ideológico da Reconquista, pois ali se encontrava a capital do Império Visigótico de Toledo no alto medievo. Sepultar-se na sede do poder dos seus antepassados é o que desejava boa parte dos reis castelhano-leoneses, pois assim a sua legitimação se voltava aos primeiros reis cristãos da região, que, dentro do caráter mítico-religioso da época, era um poderoso argumento de propagação da autoridade régia.

Os panteões dinásticos se traduziam não apenas num mecanismo de legitimação de novas dinastias, mas também como um elemento de promoção das casas monárquicas surgidas em meio a crises e instabilidade política. É o caso da Catedral de Toledo e dos reis da Casa de Trastámara, que ali fundaram a Capela dos Reis Novos, onde se encontram sepultados os três primeiros soberanos da dinastia: D. Henrique II, D. Juan I e D. Henrique III, numa clara tentativa de legitimar a nova dinastia unindo-se na pós-morte aos reis do passado sepultados naquele que era o principal panteão régio do reino de Castela.⁷⁰

Em Portugal, a Conquista de Ceuta⁷¹ em 1415 deu a D. João I a possibilidade de lançar um panteão fúnebre próprio, rompendo com os monumentos sepulcrais da Dinastia de Borgonha em Portugal. O Mosteiro da Batalha, ao receber os corpos dos quatro primeiros reis de Avis, tornava-se grande elemento de legitimação e de consagração do poder da realeza. Comparando ao caso castelhano, concordamos que as dinâmicas “*desarrolladas por la dinastia Trastámara serían equiparables específicamente a las*

⁶⁹ ESCUDERO DE LA PEÑA, J. M. Privilegio rodado e historiado del rey D. Sancho IV. In: *Museo español de antigüedades*. Vol. I, 1872, p. 98. (Texto integralmente transcrito em nota de pé de página).

⁷⁰ ROCHA, Cinthia M. M. *Uma boa morte honra toda a vida: capelas funerárias de reis e nobres em Castela no século XV*. 360 f. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

⁷¹ A conquista da cidade de Ceuta pelos portugueses em 1415, descrita na *Crônica da Tomada de Ceuta* por Gomes Eanes de Zurara, foi um evento de grande importância simbólica e estratégica para o reino de Portugal. A narrativa de Zurara enfatiza o caráter heroico e cristão da expedição, apresentando-a como uma cruzada contra os mouros, alinhada ao ideal de guerra santa. A crônica destaca o papel central de D. João I e de seus filhos – os infantes D. Duarte, D. Pedro e D. Henrique – na organização e liderança da campanha, retratando-os como exemplos de virtude e coragem. Sobre a crônica, ver: ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I*. Publicada por ordem da Academia das Ciências de Lisboa segundo os Manuscritos nº 368 e 355 do Arquivo Nacional por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915. Além da motivação religiosa, a conquista também buscava afirmar o poder da dinastia de Avis e inaugurar uma nova era de expansão portuguesa. Sobre a conquista de Ceuta, ver a obra DUARTE, Luís Miguel. *Ceuta, 1415*. Lisboa: Livros Horizonte, 2015.; e o estudo ORTA, Daniel Augusto Arpelau. *Tomada de Ceuta: uma Batalha em fim de época*. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes (Org.). *Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e Narrativas Ibéricas Medievais*. Curitiba: Ed. UFPR, 2013. p. 157 - 195.

documentadas en el panteón portugués de Batalla, en relación con el proceso de legitimación de la dinastía Avis".⁷²

Na Inglaterra, a Casa de Tudor faria da Capela de São Jorge em Windsor sua necrópole régia, assim como Henrique VII (1485 - 1509) imortalizaria a sua dinastia em Westminster ao construir sua capela régia na catedral.⁷³ No ramo aragonês da Casa de Trastâmara, daria-se por meio das políticas de Fernando I (1412 - 1416) e Juan II (1458 - 1479) ao privilegiarem o Mosteiro de Poblet, ligando-se à Martim I (1396 - 1410) e à dinastia anterior ali sepultada.⁷⁴

Conforme Carla Varela Fernandes, a aglomeração dos corpos dos reis em um único espaço religioso permitia o desenvolvimento da *religio regis*, em que coexistiam conceitos “como o da eternidade do rei (‘os dois corpos do rei’ natural e político, sendo o segundo eterno) bem como a veneração dos mesmos, tanto pela presença das sepulturas com os restos mortais, como por um conjunto de objectos com eles relacionados”.⁷⁵ As imagens projetadas nos monumentos sepulcrais da realeza medieval objetivavam evocar o direito ao trono dos monarcas, demonstrando que sua entronização havia sido legítima. Os casos de D. João I de Portugal e D. Henrique II de Castela nos mostram como o recurso a exaltação da memória régia por meio do monumento funerário propagava a legitimidade do exercício do poder, bem como de nascimento e, assim, acabava por obscurecer e deslegitimar os seus adversários políticos.

A respeito da Casa de Avis, temos a construção de uma memória negativa *post-mortem* do rei D. Fernando pelo cronista Fernão Lopes⁷⁶ e em Castela o projeto de esquecimento da memória funerária do rei D. Pedro I de Castela efetivado por Henrique II.⁷⁷ Representa-se assim um eco “*significativo que la própria creación de memoria tuviera en si misma, de una forma preferente, unas connotaciones positivas en la mentalidad medieval, expresadas en torno a las acciones memorar, rememorar,*

⁷² NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 343.

⁷³ BISNKI, Paul. *Op. cit.*, 1995.

⁷⁴ DEULOVOL, Federico Marés. *Las tumbas reales de los monarcas de cataluña y aragondelmonasterio de Santa Maria de Poblet*. Barcelona: Asociación de Bibliófilos de Barcelona, 1953

⁷⁵ FERNANDES, Carla Varela. D. Afonso IV e a Sé de Lisboa: a escolha de um lugar de memória. In: *Arqueologia e História*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2006/2007. v. 58/59. p. 143-166, p. 162.

⁷⁶ LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Barcelos: Oficinas Gráficas da Companhia Editora do Minho, 1990.

⁷⁷ AYALA, Pedro López de. *Crónicas de los Reyes de Castilla* Don Pedro, Don Enrique II, Don Juan I, Don Enrique III. Madrid: Imprensa de Dom Antônio de Sancha, 1779. In: ROSSEL, Cayetano (Ed.) *Crónicas de los reyes de Castilla*, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel; Tomo II. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875-1878.

rememorar e comemorar”⁷⁸, que expressavam a ideia de trazer em cena a memória do rei morto e celebrá-la.

Dentro da construção da memória funerária régia, as capelas reais no interior dos panteões fúnebres das realezas medievais ocupavam importantes funções político-religiosas. Essas capelas se constituíam em um corpo clerical responsável por atender as necessidades religiosas e espirituais do rei, da sua família e dos membros da Corte.⁷⁹ Entre as suas principais características, podemos destacar a fundação régia, tendo como patrono o próprio monarca, a rainha, ou algum membro da família real, com a obra sendo edificada geralmente pelo sucessor do rei idealizador. O seu financiamento e a sua administração partiam essencialmente da Coroa, assim como a obrigação religiosa dos clérigos que atuavam nessas capelas era com o bem-estar da alma e a salvação dos reis.

Conforme Nogáles Rincón, as capelas reais podem ser definidas em quatro planos: institucional, cerimonial, semântico e espacial.⁸⁰ No plano institucional, consistem num conjunto de capelas formadas pela Capela Principal (geralmente a Capela Real) e outras secundárias que seguem o mesmo rito hierárquico, caracterizadas em termos gerais pela vinculação clerical à monarquia.

No plano litúrgico, as capelas reais inseridas em mosteiros e catedrais centravam-se em uma liturgia funerária, cuja função, por meio dos capelãos régios, era de assegurar o cuidado da alma do rei. Enquanto essas capelas inseridas nos palácios tinham uma função de zelar pelo bem da alma do monarca em vida, as capelas fúnebres tinham como principal objetivo garantir o bem-estar espiritual do rei morto. Assim, eram lugar de sepultamento e centro de uma série de celebrações de natureza fúnebre, por meio de um conjunto de sufrágios pela alma do soberano ali sepultado.

No plano cerimonial, segue-se o mesmo padrão: os clérigos atuam de acordo com as recomendações e as exigências dos soberanos visando o cuidado com as suas almas. Porém, nas capelas régias situadas nos panteões fúnebres da realeza, há uma maior autonomia dos religiosos, que geralmente seguem os rituais e as liturgias provenientes de suas ordens, a quem o monarca confiara o zelo pelo destino da sua alma e como guardiões da sua memória e de seus restos mortais. Em Portugal, citamos o exemplo dos

⁷⁸ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2010, p. 351.

⁷⁹ NOGÁLES RINCÓN, David. *Lascapillas e capellanías reales castellano-leonesas en la Baja Edad Media (Siglos XIII - XV): algunas precisiones institucionales*. In: *Revista Anuario de Estudios Medievales*, Vol. 32, nº 2, p. 737 - 766, 2005.

⁸⁰ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2005, p. 739.

cistercienses e do Mosteiro de Alcobaça, ordem religiosa escolhida pelos reis D. Afonso II (1212-1223) e D. Afonso III (1248-1279), e dos dominicanos no Mosteiro da Batalha, escolhidos por D. João I para administrar o seu panteão e os seus cerimoniais litúrgicos.⁸¹

No plano semântico, o sentido de capelas reais é manifestado nas próprias vontades testamentárias dos monarcas, que se referem a esses espaços como “minhas capelas”, ou são referidas na documentação como “capela do rei”. Assim se referia à Capela do Fundador no Mosteiro da Batalha o rei D. João I, ao recomendar ao então Infante D. Duarte e quem viesse a ocupar o trono português “que nom comsymtam que nymguem se lamçe nem soterre demtro no jazigo que nos mandamos fazer em a **nossa capella**”⁸², em alto nem no chãao, salvo se for Rey destes regnos”.⁸³ Observemos à semântica, D. João optou diversas vezes no seu testamento por se referir ao monumento fúnebre na Batalha como “nossa capela”, o que nos induz pensar que o soberano projetava ali não apenas um lugar de sepultura individual, mas que seus filhos e seus sucessores se juntassem a ele após a morte. Dessa forma, se materializavam os laços do monarca com a sua capela, representando que nesse local se encontravam clérigos e se celebravam ritos em memória da dinastia ali sepultada.

No caso do reino castelhano⁸⁴, podemos citar como principais capelas reais situadas em panteões régios: a Capela Real de Sevilha (Catedral de Sevilha), em que se encontram sepultados os reis D. Fernando III (1217 - 1252) e D. Afonso X (1252 - 1284); a Capela Real de Córdoba (Catedral de Córdoba), que guarda os restos mortais de Fernando IV (1295 - 1312); na Catedral de Toledo, a Capela do *Reyes Viejos* - de Santa Cruz, onde estão inseridos os túmulos de Afonso VII (1126 - 1157), Sancho III (1157 - 1158) e Sancho IV (1284 - 1295), e a Capela dos *Reyes Nuevos*, panteão da Casa de Trastâmara, que entre os séculos XIV e XV recebeu os sepultamentos de D. Henrique II, D. Juan I e D. Henrique III, além das rainhas D. Catarina de Lencastre e D. Leonor de Aragão.⁸⁵

Considerações Finais

⁸¹ GOMES, Saul António. Os dominicanos e a cultura em tempos medievais: o caso português. *Biblos*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, n. s. VII, p. 261 - 294, 2009, p. 265.

⁸² Grifo nosso.

⁸³ Testamento de D. João I (1426). Documento publicado em GOMES, Saul António. *Op. cit.*, 2002, v. 1, p. 138.

⁸⁴ ARIAS GUILLÉN, Fernando. Enterramientos regios en Castilla y León (842 - 1508): La dispersión de los espacios funerarios y el fracaso de la memoria dinástica. *Revista Anuario de Estudios Medievales*, vol. 45, nº 2, p. 643 - 675, 2015.

⁸⁵ NOGÁLES RINCÓN, David. *Op. cit.*, 2005, p. 757.

As reflexões aqui desenvolvidas sobre os panteões régios enquanto lugares de memória e instrumentos de legitimação política destacam a centralidade desses monumentos no universo simbólico e cultural da Baixa Idade Média. Inseridos em uma geografia sagrada e conectada, os mausoléus reais transcenderam suas funções funerárias, convertendo-se em elementos estruturantes de redes culturais, políticas e espirituais que atravessaram a Europa medieval. A partir do estudo comparado de exemplos ibéricos, franceses e ingleses, é possível compreender como esses espaços dialogaram com práticas e tradições compartilhadas, ao mesmo tempo em que refletiram especificidades locais.

No caso ibérico, os panteões régios emergem como manifestações materiais do poder dinástico e da continuidade política. Monumentos como o Mosteiro da Batalha, em Portugal, e a Catedral de Toledo, em Castela, exemplificam a formação de espaços simbólicos que conciliavam elementos do sagrado e do político, legitimando novas dinastias e fortalecendo a memória dinástica. Essas práticas dialogavam diretamente com experiências de outras monarquias europeias, como a Abadia de Westminster e a Basílica de Saint-Denis, que se estabeleceram como centros de culto à realeza e modelos referenciais para a criação de necrópoles reais.

As interconexões culturais evidenciadas nos panteões régios refletem as dinâmicas de circulação de ideias, técnicas construtivas e práticas cerimoniais entre os reinos da Cristandade. A adoção do estilo gótico nos mausoléus, a associação a santos locais e a incorporação de elementos artísticos comuns demonstram como os panteões não apenas consolidaram identidades monárquicas, mas também contribuíram para a formação de uma cultura memorial compartilhada. Essas trocas reiteram a ideia de uma Europa medieval profundamente conectada, na qual os panteões funcionavam como nós em redes culturais que transcendiam fronteiras políticas.

Por outro lado, as especificidades locais permitiram a adaptação desses modelos às necessidades particulares de cada reino. Na Península Ibérica, por exemplo, as narrativas de legitimação dinástica frequentemente incorporaram elementos da Reconquista, conectando os panteões às vitórias militares e à expansão territorial. Essa dimensão política e religiosa conferiu aos mausoléus ibéricos um papel singular no imaginário medieval, reafirmando o poder régio e suas relações com o sagrado.

Ao considerar a perspectiva da História Comparada e das sociedades conectadas, este estudo reforça a importância de analisar os panteões régios não apenas como expressões locais de poder, mas como manifestações de um fenômeno mais amplo de

articulação cultural e política. Essa abordagem permite compreender como os monumentos funerários, em sua função simbólica e prática, contribuíram para a criação de redes de poder e para a formação de identidades dinásticas em diferentes contextos da Europa medieval.

Por fim, ao investigar as práticas funerárias da realeza em uma perspectiva comparada, é possível destacar a riqueza dos debates contemporâneos em torno das conexões e das intertextualidades entre as sociedades medievais. Pretendemos, portanto, contribuir para o diálogo historiográfico, enfatizando a relevância das experiências ibéricas no contexto europeu mais amplo e estimulando novas reflexões sobre a conexão entre a memória, o poder e o sagrado na Idade Média.



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

DE SAGONEIRA AO SALADO: A CONSOLIDAÇÃO DE UMA
MEMÓRIA DA RECONQUISTA EM PORTUGAL (SÉCULO XIV)¹

FROM SAGONEIRA TO SALADO: THE CONSOLIDATION OF A
MEMORY OF THE RECONQUISTA IN PORTUGAL (14TH
CENTURY)

Rodrigo Prates de Andrade
Meridianum (UFSC)

RESUMO

Momentos antes do início da chamada Batalha do Salado (1340), em um discurso imputado à Afonso IV pelo refundidor do *Livro de Linhagens* em meados de 1380, o monarca português lembrou seus vassallos das batalhas que opuseram cristãos e muçulmanos ao longo da história peninsular. O embate que seria travado às margens do rio Salado era parte de uma narrativa que se iniciava com a perda da Espanha e perpassava a reconquista daquelas terras por seus antepassados cristãos. Histórias que seriam compiladas entre as décadas de 1320 e 1340 no *Livro de Linhagens* e na *Crónica de 1344*, escritos de autoria de Pedro Afonso de Barcelos e que ainda no Trezentos passariam por diversas refundições. Buscamos aqui pormenorizar os diálogos inter e intratextuais estabelecidos entre estes textos e, por fim, dar a entender como do projeto autoral do conde de Barcelos às interpolações dos anônimos refundidores, a reconquista da Península Ibérica se consolidou enquanto uma memória coletiva capaz de ofertar sentido à Batalha do Salado.

PALAVRAS-CHAVE: HISTORIOGRAFIA MEDIEVAL; RECONQUISTA; PENÍNSULA IBÉRICA; PORTUGAL; BATALHA DO SALADO

ABSTRACT

On the eve of the so-called Battle of Salado (1340), in a speech attributed to Afonso IV by the reworker of the *Livro de Linhagens* around 1380, the Portuguese monarch reminded his vassals of the series of battles that had opposed Christians and Muslims across the Iberian history. The confrontation about to take place along the banks of the Salado River was presented as part of a broader narrative that began with the loss of Spain and extended through the reconquest of those lands by their Christian forebears. These narratives were compiled between the 1320s and 1340s in the *Livro de Linhagens* and the *Crónica de 1344*, both authored by Pedro Afonso de Barcelos, and later underwent multiple reworkings during the 14th century. This study seeks to analyze the inter- and

¹ Esse artigo compõe parte das reflexões presentes em nossa tese de doutoramento.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

intratextual established between theses texts and, ultimately, to demonstrate how, from the authorial project of the Count of Barcelos to the interpolations of anonymous reworkers, the reconquista of the Iberian Peninsula was established as a collective memory, one capable of conferring meaning upon the Battle of Salado.

KEYWORDS: MEDIEVAL HISTORIOGRAPHY; RECONQUISTA; IBERIAN PENINSULA; PORTUGAL; BATTLE OF SALADO.

Meus naturaes e meus va//ssalos, sabedes bem em como esta terra da Espanha foi por perduda por rei Rodrigo e ganhada pelos Mouros, e em como outra vez entrou Almançor, e em como os vossos avoos, donde descendedes, por gram seu trabalho e por mortes e lazeiras, ganharam o reino de Portugal. Em como el rei dom Afonso Anrequiz, com que a eles guanharam, lhis deu honras e coutos e liberdades e contias por que vivessem honrados [...] Olhade por estes Mouros que vos querem guanhar a Espanha, de que dizem que estam forçados, e hoje, este dia, a entendem de cobrar se nós nom formos vencedores. Poede em vossos corações de usardes do que usarom aqueles donde viides, como nom percaades vossas mulheres nem vossos filhos e o em que ham-de viver aqueles que depois vós veherem, os que i morrerem e viverem seeram salvos e nomeados pera sempre².

Na iminência daquela que seria conhecida como a “lide de Tarifa” ou a Batalha do Salado, travada em outubro de 1340, o refundidor³ do *Livro de Linhagens*, aproximadamente quarenta anos após o conflito, imputou ao rei Afonso IV de Portugal (1291-1357) um discurso – um tópico comum a essas formas narrativas – que procurava ofertar sentidos tanto positivos quanto negativos a uma vitória ou derrota naquele entrave. Afinal, uma derrota culminaria não apenas na perda de suas terras, de suas mulheres e filhos, mas da própria honra que pesava em seus ombros. Por outro lado, a vitória lhes permitiria a salvação dessas honras, ao mesmo tempo que os alçaram na memória dos homens, no digno lugar que se encontravam seus antepassados.

Em suas palavras, Afonso IV desejava alimentar os espíritos daqueles que eram seus naturais e vassalos, para que, desse modo, saíssem vitoriosos naquela batalha. Ele lembrava como o rei Rodrigo (c. 687-711) perdeu a Espanha aos mouros⁴, como Almançor (c. 939-1032) avançou por aquelas terras, mas também como seus ancestrais defenderam e mesmo retomaram aquilo que havia sido perdido.

²Livro de Linhagens do Conde D. Pedro. *Portugaliae Monumenta Historica*. Edição crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia de Ciências, 1980. II Volumes, Título XXI, pp. 243-244.

³A refundição, enquanto prática fundamental do fazer historiográfico latino-cristão, consistia em um método pautado na reconfiguração de um determinado texto a partir do acréscimo de novas fontes e elementos. Em sua maioria anônimos, esses refundidores eram responsáveis pela autoria de diversos escritos produzidos na Cristandade Latina medieval.

⁴A figura do rei Dom Rodrigo é essencial para refletirmos acerca de uma memória da reconquista. As disputas políticas que se instauraram ao final de seu reinado – tomada, em alguns casos, como o princípio gerador da desarticulação do reino visigodo – e sua derrota diante dos exércitos que cruzaram o Estreito de Gibraltar foram pontos fundamentais na elaboração de um acervo das memórias ibéricas medievais.

Ora, o discurso do monarca português tem em sua essência um princípio de historicidade, isto é, ele alinha temporalmente os conflitos entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica a partir de uma modalidade cronológica entre passado, presente e futuro – a perda da Espanha, os feitos de seus antepassados, a Batalha do Salado e o destino de seus descendentes. Mais do que isso, se considerarmos o público ao qual se voltava o autor no alvorecer da década de 1380, isto é, uma nobreza acostumada com a guerra, mas também envolta em uma cultura laica e de gostos cavaleirescos, a historicidade das palavras do monarca deveria fazer sentido àqueles que as ouviam.

Podemos inferir que aqueles homens, sem muitas ressalvas, mesmo que parcialmente, conheciam as histórias que envolviam a derrota do rei Rodrigo, a chegada de Almançor e as empresas de seus ancestrais, afinal, ao nomeá-las, elas precisavam ser preenchidas de sentido. A perda da Espanha nas mãos do último rei visigodo, por exemplo, só teria seu peso reconhecido na batalha a ser travada às margens do rio Salado se ela existisse nas memórias dos envolvidos naquele conflito ou daqueles que décadas depois as ouviriam ou leriam em um livro voltado às linhagens da fidalguia ibérica.

E é justamente sobre essa memória da reconquista⁵, em especial sua consolidação no Portugal trecentista, que versaremos nas próximas páginas. Para tanto, voltaremos nossos olhares à produção historiográfica de Pedro Afonso de Barcelos (1287-1354)⁶ entre as décadas de 1320 e 1340, o *Livro*

⁵O emprego do vocábulo Reconquista ao estudo da Península Ibérica medieval compreende um profícuo campo de discussão. Seja por uma inexistência *ipsis litteris* desse conceito na documentação da altura ou por um profundo vínculo com o nacionalismo espanhol, o uso do conceito não é de longe consensual dentro dos círculos acadêmicos. No entanto, como procuramos demonstrar, a reconquista ainda pode ser considerada não apenas uma categoria útil à análise das realidades ibérico-cristãs na Idade Média, como também necessária, tendo em vista que, se as evidências que vinculam os cristãos do norte peninsular – populações que ficaram fora da órbita do poder omíada no século VIII – aos godos são envoltas de controvérsias, e a própria ideia de que o elo entre godos e asturianos se transformava em um direito primordial sobre aqueles territórios – a invisibilizar os múltiplos povos que ali viveram ao longo das centúrias – é igualmente problemática, não podemos desconsiderar que, de fato, entre os séculos XI e XV, os cristãos peninsulares elaboraram a ideia de uma re-conquista.

⁶Filho bastardo de Dom Dinis I (1261-1325) e, provavelmente, de uma dona oriunda da nobreza do reino, conhecida como Grácia Froes, Pedro Afonso foi um importante personagem da sociedade portuguesa no Trezentos. Nutrido na corte régia, algo que não era incomum aos bastardos daquela altura que circundavam a corte e o rei, isso permitiu a ele um alto nível educacional, algo que acabou por influir no seu afincamento pela produção escrita, materializado na compilação de cantigas, crônicas e genealogias.

de *Linhagens*⁷ e a *Crónica de 1344*⁸, e as posteriores refundições de suas obras levadas a cabo na segunda metade do século XIV. Busca-se aqui pormenorizar os diálogos inter e intratextuais estabelecidos entre estes textos e, por fim, dar a entender como do projeto autoral do conde de Barcelos às interpolações dos anônimos refundidores, a reconquista da Península Ibérica se consolidou enquanto uma memória coletiva capaz de ofertar sentido à Batalha do Salado.

As narrativas do Salado

Acerca do entrave ocorrido em 30 de outubro de 1340, nos foram legadas algumas narrativas, de origens portuguesa e castelhana, como a *In sancta et admirabili Victoria Cristianorum*, preservada no mosteiro de Alcobaça, o *Poema de Alfonso XI* e a *Crónica de Alfonso XI*. Por outro lado, quando observamos, em especial, a historiografia portuguesa vernacular do Trezentos, nos encontramos diante de um problema. Se o conde de Barcelos – personagem ausente da lide de Tarifa – legou em seus textos um relato da batalha, esse relato acabou se perdendo de suas duas principais obras, o *Livro de Linhagens* e a *Crónica de 1344*. Contudo, devido a intervenções dos refundidores de seus escritos, podemos encontrar visões diferenciadas acerca do Salado estabelecidas ao final do século XIV.

No caso da refundição do *Livro de Linhagens* executada em 1380, é possível inferir que seu autor se trata de alguém próximo da linhagem dos Pereira, de modo que a narrativa da Batalha do Salado compõe o argumento que busca legitimar essa linhagem como herdeira dos da Maia. Já na *Crónica de 1344*, o relato daquele embate pode ser lido somente na tradução castelhana da segunda redação. Em sua materialização mais antiga, no manuscrito Q2 10815 da Biblioteca Nacional de Espanha, possivelmente copiado em meados do século XV, podemos ter conhecimento acerca de uma

⁷Os manuscritos originais do *Livro de Linhagens*, elaborados por Pedro Afonso de Barcelos entre 1320 e 1340, acabaram perdidos, restando-nos apenas traduções, cópias e refundições posteriores, compostas no decorrer dos séculos XIV e XV. No caso do nobiliário, seu texto passou por duas refundições anônimas: uma entre 1360-1365 e outra entre 1380-1383. Esse primeiro refundidor, como destaca José Mattoso, comungava do mesmo interesse genealógico de Pedro Afonso e muitas de suas intervenções se destacariam justamente pela atualização da descendência de algumas famílias. Sua segunda refundição, por outro lado, se caracterizaria menos por uma preocupação genealógica e mais por uma exaltação da linhagem portuguesa dos Pereira e, especificamente, do Frei Alvaro Gonçalves, como se evidencia no Título XXI do livro, o mais narrativo da obra e que culmina nos feitos da Batalha do Salado. (MATTOSO, José. “Introdução”. Em: *Portugalia Monumenta Historica*. Edição crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia de Ciências, 1980. II Volumes, p. 41-50.

⁸A *Crónica de 1344* possui uma tradição manuscrita complexa, tanto por seu caráter esparso quanto linguístico. Sobre sua primeira redação, ordenada sob a égide de Pedro Afonso, não detemos qualquer vestígio de sua existência em língua portuguesa, permanecendo-nos apenas traduções castelhanas preservadas em manuscritos do século XV. Essa crônica, de acordo com Ferreira, teria ainda, por volta de 1400, sofrido uma série de interpolações que resultariam em uma redação distinta daquela imaginada pelo conde de Barcelos ao se aproximar de um modelo afonsino, principalmente voltado às seções iniciais da obra. Sobre a datação dessa segunda redação, a historiadora Isabel de Barros Dias aponta que, no lugar de pensarmos em um marco mais amplo, com base na omissão do caráter imperialista em resposta a uma ideologia afonsina e pós-afonsina, seria possível delinear sua composição na década de 1380. (FERREIRA, Maria do Rosário. *De Afonso X a Afonso XI*. Edição e estudo do texto castelhano dos reinados finais 2ª redação da Crónica de 1344. Paris: e-Spania Books, 2015, pp. 4-5; DIAS, Isabel. *Metamorfoses de Babel*. A historiografia ibérica (sécs XIII-XIV): construções e estratégias textuais. 2000. Tese (Doutorado) – Doutoramento em Estudos Portugueses. Universidade Aberta, Lisboa, 2000, pp. 74-77).

batalha travada conjuntamente entre os reis de Castela e Portugal, frente aos mouros que cruzavam o Estreito de Gibraltar. Voltemo-nos a ela.

Na narrativa preservada no manuscrito Q2, somos capazes de observar os meandros da chegada dos merínidas e do entrave de Salado. Assim, de acordo com o anônimo refundidor, os merínidas tomaram o monte de Gibraltar e outros castelos pela falsidade e traição de dois vassallos do monarca castelhano – uma fórmula que se assemelha às representações narrativas da derrota do rei Dom Rodrigo e da perda da Espanha. Esse temor de uma nova perda pode ser constatado no clamor de Maria, rainha de Castela (1313-1357) e filha de Afonso IV:

¡O padre señor! ¡Pídovos, de mercet, que vos dolades de mí e de todos los cristianos de España! Ca sabed por cierto que el rey de Belamarín es ya pasado aquén mar, e tiene cercada a Tarifa. Por la qual razón cunple que, por la vuestra grant bondat e mesura, paredes mientes en esto. ¡Fagades ayuda a mi señor e mi marido, el rey don Alfonso de Castilla! E esto por vuestro cuerpo, con vuestros cavalleros e rico onmes⁹.

O pedido de Maria evoca não apenas o temor sobre esses muçulmanos, mas também a necessidade de união entre as monarquias ibérico-cristãs. Percebamos que cabiam àqueles monarcas e, especificamente Afonso XI de Castela (1311-1350) e Afonso IV de Portugal, resguardar suas gentes e compactuar com a dor dos cristãos peninsulares, afinal, se seguissem impedidos, os merínidas poderiam tomar suas terras. A súplica da rainha ainda adquire mais camadas de sentido, pois, ao enfrentarem os mouros, os dois reis cessariam suas hostilidades anteriores e encontrariam a paz e a honra, como podemos observar no louvor que aquela vitória adquiriu na narrativa: “E d’esta guisa que avedes oído, vencieron los reyes de Castilla e de Portugal la batalla de Tarifa. E después que la ovieron vencido, tornáronse para Sevilla muy onrados e con grant plazer”¹⁰.

Mas é no relato contido no *Livro de Linhagens* que podemos observar, com mais detalhes, o entrave do Salado. De acordo com Fernandes, em sua primeira redação o nobiliário do bastardo de Dom Dinis continha uma menção à Batalha do Salado, sem narrá-la extensivamente¹¹. Se considerarmos o gênero genealógico ao qual o texto se vincula, com esparsas passagens narrativas, faz sentido que a chamada lide de Tarifa gague apenas um espaço de efeméride na economia do livro. Mesmo que a versão daqueles feitos, presente na segunda redação da *Crónica de 1344*, fosse de autoria do conde de Barcelos ou ao menos próxima de sua versão arquetípica – hipótese que encontra pouco respaldo documental, e que esta fosse semelhante à apresentada no nobiliário – ainda que de uma forma mais resumida, como acontece com inúmeras passagens presentes em ambas as obras – a

⁹Anônimo. “Manuscrito Q2”. Em: FERREIRA, Maria do Rosário. *De Afonso X a Afonso XI*. Edição e estudo do texto castelhano dos reinados finais 2ª redação da Crónica de 1344. Paris: e-Spania Books, 2015, f. 232, pp. 127-128.

¹⁰*Ibid.*, f. 233, p. 129.

¹¹FERNANDES, Fátima. “O poder do relato na Idade Média portuguesa: a Batalha do Salado de 1340”. Em: GUIMARÃES, Marcella (org.). *Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e narrativas ibéricas medievais*. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 92.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

Batalha do Salado, como tantas outras batalhas monumentalizadas no *Livro de Linhagens*, não era apresentada sob uma forma narrativa.

É com base nisso que o relato incorporado nas posteriores refundições do livro se distingue do restante da obra¹². A excetuar passagens referentes a Afonso Henriques (c. 1106-1185) e os Sete Infantes de Lara, que demonstravam uma preocupação em narrar os feitos daqueles homens, ambas as histórias compiladas de outros gêneros textuais, os fólios dedicados às ações que circundam o dia 30 de outubro de 1340 foram aqueles em que esse tom narrativo mais se exaltou¹³.

A Batalha do Salado e, mais precisamente, a narrativa da Batalha do Salado presente no *Livro de Linhagens*, foi palco de diversos estudos nos últimos cinquenta anos. Historiadores como José Mattoso e Luís Krus, mas também outros como Ferreira, Picoito, Vasconcelos e Sousa e Boisselier, para citarmos apenas alguns nomes, já se debruçaram exaustivamente sobre os mais variados aspectos da narrativa. Entre esses estudos, podemos destacar, para além dos debates acerca da autoria das refundições e do Título XXI, duas linhas interpretativas gerais: 1) a interpretação do Salado enquanto um “fim” com base em ideários reconquistadores; 2) o caráter inovador da narrativa de 1380.

Observemos essa primeira linha interpretativa. Segundo os pensamentos de Luís Krus, por exemplo, a narrativa da Batalha do Salado evidencia a defesa de uma concepção nobiliárquica da terra hispânica, evocada no atrelamento daquele espaço como uma herdade transmitida por seus antepassados. Para além desse caráter com base nobiliárquica que, necessariamente, não figurava uma oposição a instituição monárquica, Krus aponta como, no *Livro de Linhagens* e, em especial, na narrativa do Salado, configurava-se uma combinação entre os *topoi* do Louvor e da Perda da Espanha, ali reconstituídos a partir do signo da fidalguia¹⁴.

Dessa maneira, na leitura do supracitado historiador, nessa nova configuração dos *topoi*, a nobreza ibérica alçava um espaço central na defesa e reconquista de suas terras. Pautado no argumento da ancestralidade, isso não significava um afastamento de uma determinada sacralidade que, como aponta o próprio, era igualmente – senão até mais – importante ao desenvolvimento daquelas memórias acerca do conflito. Desde a primeira versão do *Livro de Linhagens*, ainda sob a égide de Pedro Afonso, a noção de que os godos figuravam uma espécie de “povo escolhido”, que daria

¹²Como afirma Fátima Fernandes, a historiografia, de um modo geral, imputou essa interpolação à refundição executada por volta de 1380. Nesse sentido, autores como José Antonio Saraiva defendiam que não só o relato do Salado, mas que o próprio Título XXI e as passagens genealógicas concernentes aos Pereira foram obras de um mesmo personagem que, provavelmente, esteve próximo dessa linhagem, a considerar a importância dada estes no título como um todo, mas em especial no entrave de 1340

¹³*Ibid.*, pp. 92-93.

¹⁴KRUS, Luís. *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico: 1280-1380*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, pp. 120-138.

continuidade aos romanos que se encontravam subjugados – concepção fundada nos escritos isidorianos – desembocava no atrelamento entre a fidalguia hispânica, os godos e, por conseguinte, a um império cristão¹⁵.

Nas palavras de Krus, a inovação de 1380 – tendo como referência os trabalhos do conde de Barcelos, estava no atrelamento entre essa nobreza hispânica de origem goda aos monges-guerreiros da Ordem do Hospital. Essa refundição pode ser lida, e assim o foi por Krus e outros historiadores, como um “manifesto programático” da nobreza ibérica e dos hospitalários, em um contexto no qual ambos perderam forças com a diminuição de operações bélicas empreendidas em suas fronteiras ao sul. Nesse “manifesto”, o anônimo refundidor defendia o lugar da fidalguia e do Hospital na memória de Portugal e da sociedade reinol. Esses homens, como aponta Luís Krus, eram transformados em herdeiros diretos dos valorosos guerreiros godos, protetores da Cristandade e do legado romano¹⁶.

Nessa leitura, a lide de Las Navas de Tolosa – embate que opôs uma união das monarquias ibérico-cristãs aos almôadas – se constituía enquanto um monumento ao qual as múltiplas linhagens procuravam se vincular, fossem elas componentes da alta nobreza como os Lara e os Lopes de Haro ou de estratos inferiores, como os Girão. Essa fórmula ainda se repetiria nas efemérides das conquistas de Sevilha, Córdoba e Tarifa, representativas de um avanço das fronteiras cristãs. E foi justamente a última, a cidade andaluza de Tarifa, sítio estratégico ao controle das operações militares fronteiriças e alvo constante de ataques mouros, que se tornou palco de um confronto campal que renovaria os feitos de Las Navas de Tolosa na memória peninsular – a lide de Tarifa, também conhecida como a Batalha do Salado¹⁷.

Na esteira dos trabalhos de Luís Krus, a historiadora Maria do Rosário Ferreira denota como a concepção dessa base fidalguesca, assentada na Península Ibérica, tornou-se essencial à compreensão do relato da lide. Nessas linhas, o contexto de 1340 acabou por se estabelecer como um marco em suas obras: para além de uma remissão à guerra civil portuguesa e os conflitos com a monarquia castelhana – eventos que, em geral, são atrelados à estruturação dos escritos de Pedro Afonso – Ferreira nos traz uma leitura na qual o acirramento dos embates entre cristãos e muçulmanos, naquela altura, igualmente influenciou a composição das obras do bastardo de Dom Dinis¹⁸.

¹⁵*Ibid.*, pp. 138-139.

¹⁶*Ibid.*, pp. 139-140.

¹⁷*Ibid.*, pp. 230-233.

¹⁸FERREIRA, Maria do Rosário. “D. Pedro de Barcelos e a representação do passado ibérico”. Em: FERREIRA, Maria do Rosário (org.). *O contexto hispânico da historiografia portuguesa nos séculos XIII e XIV*. Em memória de Diego Catalán. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 91.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

Segundo a autora, a tomada de praças ao sul da fronteira e a chegada dos merínidas poderiam ser apreendidas tanto como um impulso aos ideários cruzadísticos na península quanto como um meio de evocar a memória ibérica de uma Espanha legada pelos ancestrais dos homens que ali viviam. A chegada dessa nova dinastia norte-africana ainda remontava a uma constante reencenação da perda e tomada da Espanha, figurada nos campos de Sagoneira, Clavijo, Calatanhaçor, Las Navas de Tolosa, entre tantos outros, como o próprio Salado. E foi justamente nesse reencenar dos feitos do passado que, nas palavras de Ferreira, o autor do Título XXI se aproximava dessa segunda apreensão na qual a lide de Tarifa, mais do que um revigoramento da cruzada, representava um ápice da história ibérica. Opção que, para Ferreira, demonstra como a narrativa, mesmo que não fosse composta sob os desígnios de Pedro Afonso, comungava de um ideário similar, baseado na fidalguia e na conquista cristã de Al-Andalus¹⁹. Tal interpretação ainda se evidencia quando, nas palavras da historiadora:

De Covadonga, entrincheirada nas montanhas do extremo norte, a Tarifa, guardando a sul as portas de África, é afinal o percurso dos restauradores da Espanha, uma Espanha instituída *in illo tempore* pelos cavaleiros godos, que a pena do Conde de Barcelos traça. Um percurso mítico recobrando com uma idealização de supremacia aristocrática pan-hispânica o real significado social, político e ideológico da reocupação Cristã do território peninsular. E a batalha do Salado figura no final desse traçado como o rito que sela a pervivência do passado enquanto mito²⁰.

A narrativa do Salado, nessa perspectiva, funcionava tanto como um modo de evocar e reencenar os feitos realizados pelos antepassados, mas também findar o processo iniciado em Covadonga – era, na altura do século XIV, o cume de uma reconquista. Entretanto, como já aventamos, outra perspectiva, mais preocupada com o caráter inovador da narrativa do Salado, igualmente ganhou destaque. O historiador Pedro Picoito, por exemplo, ao se atentar aos processos de legitimidade que cercavam os nobiliários portugueses, demonstrou como o relato da lide de outubro de 1340 realçava, no discurso reconquistador, uma sacralidade cruzadística que, nos séculos seguintes, se transformaria em um dos alicerces da historiografia avisina.

O ponto central desse argumento se encontrava no fato que, presente no Título XXI, estava uma inovação que não existiria nos textos anteriores. Como aponta Picoito, ao analisar os escritos genealógicos portugueses da virada dos séculos XIII-XIV, a própria ideia de uma legitimidade histórica sobre a terra era imbuída, e mesmo sustentada, por um caráter sacro tanto do conflito frente aos muçulmanos quanto ao posterior povoamento cristão. Fenômeno perceptível na fórmula na qual um nobre conquista um espaço e ordena que os seus construam e protejam um mosteiro dedicado à vitória, presente de modo horizontal nesses nobiliários, mas também em variadas crônicas da altura.

¹⁹*Ibid.*, p. 92.

²⁰*Ibid.*, p. 101.

É, justamente, a narrativa desse processo migratório, tomada pelo viés cristão, que desembocaria na ideia de um processo de reconquista²¹.

Quando observada a narrativa do Salado, Pedro Picoito concorda que, de fato, esta faz as mesmas referências que podem ser encontradas em outros textos, como um protagonismo da alta nobreza na chamada reconquista, uma memória fundacional marcada pelo primeiro rei de Portugal, como se a partir dele, fosse desenhada a fortuna dos homens do reino. Mesmo os desejos de glória e de imitação dos antepassados ali presentes poderiam ser encontrados tanto em textos portugueses quanto de outras partes da península. A novidade presente naquele escrito estava em uma aproximação mais candente aos ideários cruzadísticos. Segundo Picoito, a concepção de que o combate – sacralizado – era uma via à salvação de suas almas ganhou um destaque sem igual no relato da lide. Como um modo de crer individualizado e pautado nas ações dos homens, este encontrou um terreno fértil no reino portugalense. Do germe plantado na refundição de 1380, essa visão sacralizada floresceria na historiografia posterior à Crise de Avis²².

Vale destacar que não existia em Picoito qualquer referência a um processo linear e causalístico que transformava a narrativa da Batalha do Salado em um berço da esfera sacralizante da historiografia posterior. O que se percebe é que o anônimo refundidor de 1380 lia, em sua época, algo que, nos séculos posteriores, se tornaria ainda mais enraizado – a indigenização dos ideários cruzadísticos em Portugal.

Não muito distante das reflexões de Picoito, o historiador Stéphane Boisselier observava como o relato da batalha estava cercado pelos elementos que comporiam a legitimidade da ação nobiliárquica e guerreira e, em especial, aquela direcionada ao enfrentamento dos mouros. A chave do argumento de Boisselier era situar o lugar da narrativa do Salado entre a reconquista e os movimentos cruzadísticos de uma guerra santa. Nesse “entre-lugar”, o historiador francês ainda se encontrava diante do paradoxo da composição da chamada ideologia da guerra – como um conjunto de ideias elaboradas por clérigos em seus claustros seria capaz de moldar as ações de homens no teatro da violência guerreira? No caso do relato do Salado, a base ideológica presente na narrativa adviria de múltiplos recursos documentais, concernentes tanto aos que configurariam um ideário reconquistador em sua forma mais “clássica”, quanto do cenário das cruzadas recrudescidas em meados do Duzentos. E nesse amálgama de textos e ideias, a tarefa de identificar com pormenores as

²¹PICOITO, Pedro. “O sonho de Jacob: Sacralidade e Legitimação Política nos Livros de Linhagens”. In: *Lusitania Sacra*, 1998, Vol. 2, No. 10, p. 127.

²²*Ibid.*, pp. 143-146.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

correntes ideológicas ali presentes, transpostas de um ambiente clerical a um público laico dos estratos nobiliárquicos, seria, na melhor das hipóteses, árdua²³.

Entre uma ideologia reconquistadora e cruzadística, o relato da lide não poderia ser resumido em uma função “propagandística” – para Boisselier, ele deve ser lido também como um meio de reiteração das crenças nobiliárquicas em seu próprio estatuto social. Nessa leitura, a narrativa daquele confronto acabava por confirmar o protagonismo dos fidalgos no processo da reconquista, o que o insere, de acordo com o supracitado historiador francês, em um campo ideológico de “concorrência memorial” sobre um movimento que era disputado tanto pela nobreza quanto pela realeza²⁴.

No âmbito dessa concorrência, ficaria perceptível o público ao qual era destinado o texto de 1380. Mais do que referências aos meandros teológicos da justificação de uma guerra santa, o refundidor se preocupava em adotar formas convencionadas no espaço literário ibérico e latino acerca do fazer bélico, de tal modo que a narrativa do Salado se aproximaria mais de um gênero textual épico do que necessariamente cronístico, preocupado com a descrição dos fatos. Assim, o texto elaborado pelo refundidor se fazia para ser lido por aqueles nobres que apreciavam esse tipo de literatura, porém, mais do que isso, ele se voltava a um processo de efeito de realidade, que buscava dotar de realismo os feitos ali narrados a homens que, na prática, já teriam vivenciado a violência do campo de batalha²⁵.

O problema do texto ainda ganha mais camadas de complexidade quando integrado no quadro geral dos valores cavaleirescos e nobiliárquicos diante da guerra em Portugal. A ausência de uma intervenção divina direta e uma fluidez entre os argumentos sacralizantes da guerra – como a salvação das almas – e os de cunho nobiliárquico – como a proteção da terra e da linhagem – nos impossibilitaria de adjetivar a Batalha do Salado como o ápice de um combate sacralizado em solo lusitano. Para o autor, mais do que um ponto de chegada, gestado ao longo dos séculos XII e XIII pelos historiadores da conquista cristã, a narrativa do Salado figuraria um ponto de partida para outra concepção sacralizante do fazer bélico. Concepção na qual esses elementos da guerra santa, periféricos na formatação das narrativas portugalenses, seriam reconfigurados como um meio de distinção social dos nobres no final do século XIV e, principalmente, no decorrer do Quatrocentos²⁶.

Ora, em termos gerais, poderíamos dizer que os primeiros estudos aqui elencados, preocupados com uma genealogia da memória da reconquista e o papel do relato do Salado como um

²³BOISSELLIER, Stéphane. “Ideologia da guerra ou ideologia dos guerreiros? Mais algumas interpretações do relato da Batalha do Salado (1340) no Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro”. In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 2014, No. 7, pp. 89-92.

²⁴*Ibid.*, pp. 89-94.

²⁵*Ibid.*, pp. 94-95.

²⁶*Ibid.*, pp. 93-101.

“fim”, ao incorporarem a narrativa de 1380 nas tradições historiográficas hispânicas dos séculos XII e XIII, acabavam por inseri-la no quadro de uma continuidade histórica. Por outro lado, as interpretações de autores como Picoito e Boisselier, debruçadas sobre o caráter inovador do texto, ao realçarem as distinções e mesmo um vínculo com a historiografia avisina da centúria subsequente, traçavam uma espécie de ruptura estabelecida na refundição.

Claro que, ao definirmos essas características, continuidade e ruptura, não podemos deixar de argumentar que essas distinções são artificiais – tanto nas obras de Krus e Ferreira podemos observar características de um grau inovador do Salado, quanto em Picoito e Boisselier se evidenciam a permanência dos ideários reconquistadores na narrativa. No entanto, de um modo geral, não é possível negar entre esses autores uma certa predileção e diferenciação entre essas perspectivas, fosse ao dotar a narrativa do Salado de um ineditismo no cenário português ou ao introduzi-la no acervo de memórias ibéricas.

A questão candente, evidenciada por ambas as perspectivas, é sobre qual o lugar do relato do Salado nos modos de pensar e fazer, mas, principalmente, comemorar a guerra no Portugal dos séculos XIII e XV. Seria ele mais próximo da reconquista? Ou seria uma renovação das cruzadas? Ou mesmo um prelúdio das bases ideológicas da expansão portuguesa?

A memória da reconquista no Portugal trecentista

Mas, afinal, o que afirmamos ser essa memória da reconquista? Ora, enquanto a reconquista pode ser apreendida enquanto uma categoria exógena capaz de significar o processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs, como também uma concepção endógena dos fundamentos ideológicos que pautavam um direito dos cristãos sobre os territórios muçulmanos, a memória da reconquista envolve outras complexidades.

No lugar de objetivarmos um conjunto de ideias que envolviam as justificações dos empreendimentos bélicos da conquista cristã de Al-Andalus, campo já profundamente estudado pela historiografia contemporânea, procuramos refletir sobre como a memória desses embates é escrita, suas regras e códigos próprios e, por fim, tal qual as características dos *topoi* literários que a compunham, suas capacidades de significarem um lugar comum que uniria seus autores e os públicos que visavam.

Nas palavras do historiador António Rei, a chamada narrativa da reconquista pressupunha em si uma combinação dos *topoi* do Louvor e da Perda da Espanha. Em sua perspectiva, a junção desses padrões narrativos permitia ao seu público compor a imagem de uma terra prometida que lhes foi

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

tirada com a chegada dos mouros, em 711²⁷. Isso só se tornou possível porque autores e públicos compartilhavam dessas mesmas referências narrativas – para definir uma ação reconquistadora, era necessário que aqueles homens e mulheres compreendessem os sentidos tanto do louvor de uma terra hispânica quanto do dolo de sua perda.

Se voltarmos ao tópico da perda da Espanha e sua consolidação na historiografia portuguesa do Trezentos, veremos que, já na primeira versão do *Livro de Linhagens*, o conde de Barcelos apresentou o revés do rei Rodrigo diante dos mouros na Batalha de Sagoneira. Em suas palavras:

Quando reinou rei Rodrigo em Espanha, veerom d’Africa rei Abaly e Aboazabar, que era rei de Marrocos, e Amraamolim. Entom veo Taric e Eunter a Espanha e arribou em Gibraltar com muitos e com grandes poderes. E veerom a rei Rodrigo aa batalha, e lidarom com ele em no campo de Gagunera, e na primeira fazenda foram maltreitos os Mouros e foram arrancados os cristãos e desbaratados. Em aquela batalha foi perdido rei Rodrigo e nom o acharom vivo nem morto. Mais a tempos longos depois, em Viseu, em ùa horta, acharom ùu sepulcro, que deziam as leteras que i eram escriptas que ali jazia rei Rodrigo, o que foi perdudo na batalha no tempo dos Godos²⁸.

Ao considerar a forma genealógica na qual o nobiliário de Pedro Afonso é vertido, mais preocupada em preservar e descrever a existência de um fato do que narrá-lo, a perda da Espanha é apresentada como um modo de estabelecer na memória dos homens a experiência traumática da conquista árabe-berbere²⁹. Na *Crónica de 1344*, por outro lado, o bastardo de Dom Dinis demonstrou uma preocupação narrativa, que, inclusive, daria tons mais épicos ao revés causado pela chegada das hostes africanas. Nesta crônica o primeiro enfrentamento entre cristãos e muçulmanos na península foi narrado de modo a apresentar um equilíbrio das forças que ali se opunham, a demonstrar um valor bélico equitativo de ambas. No entanto, cabe destacar aqui o lugar que o narrador outorga a derrota cristã nos campos de Sagoneira: ela se deu por meio da vontade divina, causando dano a si e a todos os cristãos³⁰. Ou seja, ao seguirmos essa lógica, a perda da Espanha compunha parte dos anseios de Deus, mesmo que isso acarretasse um mal aos seus seguidores.

Para além do revés de Sagoneira, se observarmos o elenco das batalhas monumentalizadas na historiografia ibérica, o conflito de Las Navas de Tolosa foi aquele que, muito provavelmente, por mais tempo, ocupou a mente dos historiadores dos séculos XIII e XIV. Travada em 16 de julho de

²⁷REI, António. “Da Crónica Moçárabe de 754 à Crónica General de Afonso X: a “laude” e o “dolo”, os cimentos do discurso da Reconquista”. Em: GARCÍA MORENO, L; SÁNCHEZ MEDINA, E. (eds.). *Del Nilo al Guadalquivir – II Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*. Homenaje al Profesor Yves Modéran. Madrid: Real Academia de la Historia, 2013, pp. 92-96.

²⁸Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, *op. cit.*, Título III, p. 103.

²⁹ANDRADE, Rodrigo. “O trauma de 711: a renovação da Perda da Espanha na historiografia portuguesa do Trezentos”. In: *Brathair*, 2024, Vol. 23, No. 1, p. 230.

³⁰Crónica de 1344. In: VINDEL PÉREZ, I. 2015. ‘*Crónica de 1344: Edición crítica y estudios*’, Tese de Doutoramento, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, capítulo LXXXVII, p. 119.

1212, a batalha contrapunha às tropas do califa almóada Muhammad an-Nasir (c. 1181-c. 1213) a uma união dos monarcas de Castela, Navarra e Aragão, mas também de homens advindos de Leão e Portugal, ou seja, uma hoste na qual estavam representadas todas as monarquias cristãs da península. Essa oposição marcada entre cristãos e muçulmanos, conjugada aos ideários cruzadísticos advindos do além-Pirineus naquela altura, fizeram da Batalha de Las Navas de Tolosa um campo frutífero ao assentamento de uma memória da reconquista na Península Ibérica.

No que tange o desenvolvimento acerca da narrativa desse conflito, uma de suas primeiras especificidades está na sua relação direta com o fracasso militar do monarca castelhano Afonso VIII (1155-1214) diante das investidas mouras – a chamada derrota de Alarcos. Travada no verão de 1195, ela adquire um aspecto essencial na composição literária dos eventos de 1212, como podemos observar na segunda redação da *Crónica de 1344*: “Conta a estoria que, depois que el rey dom Afonso foy vencido en aquella lide de Larcos, sempre foy muy triste quebrantado, teendo e creendo que por o seu pecado lhe dera Deus aquella penitência”³¹. Ora, o embate de Alarcos figurava não só uma perda territorial do reino castelhano, mas também um dolo pelo qual Afonso VIII poderia remir seus pecados. A escolha do vocábulo “penitência”, como veremos, não foi uma opção qualquer, contudo, debruçemo-nos, nesse momento, sobre os feitos daquele fatídico dia:

E, estando el rey dom Afonso en Larcos, chegou o mouro [Muhammad an-Nasir] con tam gram poder que non avia conta. E el rey entrou logo con el na batalha a guisa de muy esforçado cavaleiro. E foy a lide muy forte d’ambalas partes mas nõ quis Jesu Cristo que os cristãos saíssem ende cõ honrra por que non eran todos de hũu coração nem ajudarõ seu senhor como devyã. E, por esto foron vencidos e muitos delles mortos. E el rey sayu ende con grandes feridas, tirandoo ende per força. ca elle hi quisera morrer, mas non leixarõ os seus. E fugiron con elle pera Toledo³².

Conhecido como Miramolim nas fontes cristãs, a chegada de an-Nasir na península foi marcada por uma derrota dos castelhanos. Vale ressaltar que o fracasso militar de 1195 não se deu por uma superioridade militar dos almóadas, a ter em vista como o próprio relato procura demonstrar a paridade das forças muçulmanas e cristãs – o resultado da lide de Alarcos recaía aos próprios cristãos, pois pelos seus pecados e por sua falta de unidade, não foram capazes de reter a investida de an-Nasir. E aqui o caráter penitencial do conflito mostra sua forma, pois somente quando Afonso VIII fizesse boas obras e se portasse como um bom cristão, quando o monarca e seus fidalgos agissem em um só coração, é que o próprio Cristo os auxiliaria em batalha: “E, segundo conta o arcebispo dom Rodrigo, dos oitêeta mil cavaleiros que os mouros erã, ficarõ ally mortos triinta e çinquo mil e dos de

³¹Crónica Geral de Espanha de 1344. *Fontes Narrativas da História Portuguesa*. Edição crítica por Luís Filipe Lindley Cintra. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990, IV Volumes, capítulo DCCLVI, p. 316.

³²*Ibid.*, capítulo DCCLIII, p. 309.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

pee passarõ per duzentos mil. E dos cristãos morrerõ cêto e cinquoenta homêees. E assy se mostra Deus maravilhoso nas suas obras”³³.

Ao considerarmos as narrativas monumentalizadas na historiografia portuguesa, a Batalha de Las Navas de Tolosa não ganha os tons miraculosos presentes em outros conflitos. No entanto, isso não significa que essa vitória tenha seu caráter sacro menor que esses outros embates. Apesar de considerarmos os números exacerbados – que procuravam demonstrar uma superioridade qualitativa das hostes cristãs, a esmagadora vitória da união das monarquias ibérico-cristãs, ao seguir o princípio do *Deo auctore bellum*, demonstrava como os desígnios daquela lide foram escolhidos por Cristo. A ausência de hostes angelicais ou cavaleiros vestidos de branco não significava a ausência divina do campo de batalha.

O *topos* da intervenção divina³⁴, tal qual exposto acima, tornou-se essencial à compreensão de uma memória da reconquista. As narrativas acerca do processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs estavam recheadas de interdições nas quais Deus, direta ou indiretamente, atuou nos rumos das batalhas. Da vontade de Cristo transmitida nos golpes das espadas aos cavaleiros brancos liderando hostes angelicais, as intervenções divinas não só ocuparam um importante lugar na produção da memória da reconquista, como preencheram de legitimidade a conquista e proteção do espaço sul peninsular.

Tal recurso retórico, preservado nesses textos historiográficos, exprimia justamente o caráter sacro daqueles embates, afinal, o favorecimento demonstrava que os cristãos e sua divindade desejavam o mesmo fim, como podemos observar neste trecho da primeira redação da *Crónica*:

E tornaron las espaldas [os mouros] e començaron de fuir contra la mar. E, quando el rey Búcar e los sus reyes esto vieron, fueron mucho maravillados, ca bien les semejó que venían de partes de la mar más de sessenta mil cavalleros cristianos, todos blancos como la nieve. E, delante todos, venía un cavallero, cavalgando en un cavallo blanco. E traía en su mano siniestra una seña blanca e en la mano diestra una espada que semejava de fuego. E fazia tan gran mortandad en los moros que esto era una gran maravilla, en guissa que el rey Búcar e los sus reyes començaron luego a fuir en guissa que non tornaron rienda fasta dentro en la mar³⁵.

³³*Ibid.*, capítulo DCCLXV, p. 335

³⁴Segundo Beth Spacey, quando observamos esses textos no qual o miraculoso surge enquanto um elemento fulcral, devemos nos atentar às diferenças entre a chancela e a intervenção divina. Ora, a chancela tal qual o vocábulo nos permite apreender, refere-se a uma ratificação divina do fazer bélico – presente desde a Antiguidade Tardia, ela compreende o apoio de Deus sem a necessidade de sua atuação direta ou indireta. Uma guerra contra um determinado inimigo, por exemplo, pode ter a chancela de Jesus Cristo sem que o mesmo ingira nela por qualquer meio. A intervenção divina, por outro lado, caracteriza-se pela ação direta ou indireta de Deus. SPACEY, Beth C. *The Miraculous and Writing of Crusade Narrative*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2020, pp. 32-32.

³⁵Crónica de 1344, *op. cit.*, capítulo DLIX, p. 922.

Oriunda das histórias de Rodrigo Díaz de Vivar (1043-1099) compiladas na cronística luso-castelhana, essa passagem em si não difere de outras tantas presentes naqueles escritos – ela demonstra a participação direta de uma hoste divina que lutava ao lado dos cristãos contra os mouros. Na prática, ela representava que, no conflito entre cristãos e muçulmanos, Deus estava do lado dos primeiros.

Contudo, como já mencionamos, em determinados momentos, Jesus Cristo também desejou que os cristãos fossem derrotados. Claro que isso não significava, ao seguir a fórmula anterior na qual o auxílio de Deus era evidenciado nas vitórias militares, que a chancela divina agora pendesse ao lado dos muçulmanos – a lógica da intervenção nas derrotas cristãs se direcionava a outros caminhos. Se observarmos os relatos das respectivas batalhas de Sagoneira e Alarcos, duas importantes derrotas na economia de uma memória da reconquista, suas causas, aos olhos da época, recaiam nos pecados cometidos pelos cristãos e, em especial, por seus monarcas.

Em termos de forças militares, tanto em Sagoneira quanto em Alarcos, cristãos e muçulmanos eram equiparados, de modo que os dois exércitos constituíssem pêndulos opostos de uma equilibrada balança. A paridade das forças militares nos casos supracitados serve como evidência de que foi de fato a vontade de Cristo que ocasionou aquelas derrotas. Assim, tal qual a vitória de um diminuto exército cristão contra uma hoste muçulmana maior se transformava em um indicativo da intervenção divina, o embate entre forças semelhantes era exemplar do lado favorecido ou desfavorecido por Deus. No caso de Sagoneira e Alarcos, aqueles dois infortúnios se deram pelos pecados dos cristãos, contudo, isso não significava o abandono de uma chancela divina. O emprego de termos conexos ao sofrimento e a penitência, associados a um posterior abono de Deus, ofertavam um sentido da história pautado em uma restauração do que foi perdido:

E, de aquello que el rey don Rodrigo perdió por consejo malo que ovo, non fincó en Castilla sinon muy poca tierra en las montañas, e así como sabedes, e con muy pocas compañías de aquellas que fincaron bivas. E, por buenos que fueron, ovieron con señores a venir cobrando de aquello que perdieron fasta aquí e muca perdieron de lo suyo nada. E por tal razón naceríamos nós en mal día si avemos nós a menguar de aquello que ellos fizieron e ganaron, que más vale la muerte con onra que la vida desonrada, que por miedo de la muerte muca dexaron de fazer lo mejor e por ende cobraron esto que nós avemos. E oy más non fablemos sobre esto, mas aguisemos nós todos cómo vayamos a la batalla, e allí departirá cada uno sobre aquello que viéremos que nós más cumpla e si se nos nembrar de aquello que fizieron los que de antes de nós fizieron, siempre fallaremos lo mejor e niémbrevos que sodes castellanos e venides de aquellos que siempre fizieron bien e muca dexaron por nengún miedo de fazer su fazienda. E como quier que Almançor ha muy gran poder yo fio por la merced de Dios atanto que él será vencido e desonrado e nós seremos onrados e vencedores, ca más puede un león que mil ovejas; e así podrá uno de nós más que mil d'ellos ca ellos serán las ovejas e nós los leones³⁶.

³⁶*Ibid.*, capítulo CCV, pp. 278-279.

No discurso de Fernán González (c. 910-c. 970), imputado pelo autor de seu poema e compilado pela historiografia posterior, o conde castelhano rearticula o passado tanto a partir do dolo, renovando o trauma da perda da Espanha, quanto pela memória daqueles que, pouco a pouco, reconquistaram os territórios perdidos em 711. Essa rememoração incutia justamente a necessidade de lembrar dos feitos do passado, mas também, de presentificá-los – as conquistas empreendidas por seus antepassados deveriam ser protegidas.

Se retomarmos o prólogo do *Livro de Linhagens*, veremos como Pedro Afonso legou enquanto um dos motivos da escrita daquele texto a necessidade de lembrar os homens de como a Espanha foi retomada por seus nobres fidalgos³⁷. Claro que a afirmação do conde de Barcelos se insere no âmbito de uma competição memorial sobre a conquista cristã de Al-Andalus, contudo, ela igualmente nos remete à sua função capital naquela sociedade. Para além da decisão de quem seriam seus protagonistas, somos capazes de observar como o movimento de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs e a memória sobre ele se tornavam peças centrais no tabuleiro político peninsular. No caso da historiografia portuguesa trecentista, é possível perceber como a reconquista e sua memória se retroalimentavam em uma rede de evocações inter e intratextuais.

Para a historiadora Isabel de Barros Dias, uma das características do labor historiográfico afonsino e pós-afonsino dos séculos XIII e XIV, tradição na qual se inserem as duas redações da *Crónica de 1344*, era a capacidade de retomar e conectar espaços e tempos díspares a partir da alusão aos modos de agir ou mesmo comparações literais que assumiam, por exemplo, que um determinado conflito militar do século X tinha formas semelhantes a uma batalha travada no alvorecer do século VIII³⁸. Nessas interpolações, personagens e situações eram evocados, tanto como um modo de justificar os empreendimentos hodiernos, quanto como de heroizá-los³⁹.

No caso específico da elaboração de uma memória da reconquista, essas passagens que aludem umas às outras se constituíram como uma marca da historiografia portuguesa no Trezentos. Fosse ao remontar as vidas de personagens como Dom Rodrigo, *El Cid* ou Fernán González, ou ao modo pelo qual os conflitos entre cristãos e muçulmanos eram narrados, a economia da memória da reconquista dependia de uma remissão a suas múltiplas facetas. Tomemos como exemplo essa passagem da segunda redação da *Crónica de 1344*:

Mas os cristãos, como erã muy poucos, estavam muy temerosos e o medo os compreendia a toda parte. E quan/do dom Alvaro Perez os vyo assi acovardados, começou de os esforçar,

³⁷Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, *op. cit.*, prólogo, p. 55.

³⁸Apesar de característica aos escritos afonsinos e pós-afonsinos, isso não significava que essas evocações inter e intratextuais não estivessem presentes no *Livro de Linhagens* e em suas posteriores refundições.

³⁹DIAS, *op. cit.*, pp. 40-93.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

dizendolhe muitos bõs exemplos de nobres cavalarias dos feitos antigos, tragendolhes aa memoria como os nobres cavaleiros godos muitas vezes, seendo poucos, venciam muytos e como outrossy o cõde dom Fernam Gonçalvez con seiscêtos cavaleiros vencera Almãçor cõ todo seu poder e outrossy Ruy Diaz Cide como com poucos cavaleiros vēcera muitos reys. Estes exemplos e outros muytos de grandes façanhas lhe disse dom Alvaro Perez, en tanto que os fez cobrar corações e seer muy esforçados, en tal guisa que nõ temyam nenhũa cousa os mouros [...]⁴⁰.

O discurso de Álvaro Peres, tal qual tantos outros imputados pelos autores das histórias daquela altura, tinha como intuito fortalecer suas tropas que, naquele momento, encontravam-se amedrontadas pela superioridade quantitativa das hostes mouras. Para tanto, ele opta por trazer à memória de seus homens os exemplos do passado.

Sob os desígnios dos historiadores peninsulares da altura, a expansão das monarquias ibérico-cristãs tomava as formas de um conflito atravessado por uma percepção genealógica. A evocação dos feitos realizados no passado não tomava apenas o lugar de um acervo de exemplos que poderia ser acessado pelos homens do presente e do futuro – eles reificavam as ações empreendidas por Fernán González e *El Cid* como resultantes do lugar ocupado por seus descendentes no presente e, igualmente, enquanto modelos a serem seguidos para que a prole de seus futuros descendentes detivesse um lugar similar. De certo modo, isso poderia ser resumido em uma fórmula na qual, por meio de suas ações, os antepassados salvam seus descendentes que, por sua vez, ao seguirem os passos de seus antepassados, protegem sua posteridade.

Essa percepção genealógica do conflito ainda se alinhava a outra característica da rememoração das ações reconquistadoras: a necessidade de nomear e lembrar aqueles que empreendiam os feitos militares. Observemos o relato de uma das vitórias militares de *El Cid* legadas na primeira redação da *Crónica de 1344*:

Dessí [El Cid] entró en su castillo muy rico e muy onrado, él e todos los suyos e mandó acoger dentro a los moros que salieron fuera. Pero conviene que vos digamos cuáles fueron en esta batalla buenos en que tanto bien se hizo como oístes. E como quier qu'ellos son muertos, por el bien que fizieron, es guissado que non mueran sus nombres d'ellos. E, si lo non dixésemos, non serían los buenos tenudos de fazer bien. E primeramente fue el Cid, que es mayor e mejor. E don Álvaro Fañes, e Martín Antolines, e Pero Bermúdez, sobrinos del Cid, Nuno Guztios, Álvaro Álvares, e Martín Salvadores, e Felis Muños, e Guillén Gracia de Montemayor. Éstos e otros muchos fueron tan buenos que quando fallavan en que siempre su fazienda iva adelante. E, por el bien que ellos fazían, se venció la batalla⁴¹.

O caso acima acaba por se tornar paradigmático dessa demanda pela nomeação e rememoração dos protagonistas dos feitos passados. Vejamos que, mesmo que os homens ali já se encontrassem mortos, era necessário que seus nomes não compartilhassem esse destino. A ênfase

⁴⁰Crónica Geral de Espanha de 1344, *op. cit.*, capítulo DCCC, p. 396.

⁴¹Crónica de 1344, *op. cit.*, capítulo CDXXVIII, pp. 702-703.

nessa necessidade se encontrava cristalizada na própria fórmula “pero conviene” – os bons homens deveriam ser lembrados por suas ações empreendidas no campo bélico. Tal lembrança, além de manter vivos os feitos daqueles cavaleiros, envolvia um modo de incitar aqueles que ouvissem essas histórias para que, em seus tempos, realizassem empresas semelhantes.

Ao observarmos esses excertos, é possível inferir que eles funcionavam como um modo de incitar esses homens a realizarem o que, dentro daquilo que era valorizado e desejado por esses nobres, seria concebido enquanto feitos memoráveis. Tomemos como exemplo o caso da Batalha de Las Navas de Tolosa. Tanto na *Crónica de 1344*, quanto no *Livro de Linhagens*, a participação naquele conflito cumpria uma função legitimatória aos que compuseram suas fileiras. Tal fórmula, é claro, não foi uma exclusividade do enfrentamento de 1212, presente em uma parcela considerável desses escritos – dos embates contra Almançor, das campanhas de Afonso Henriques e Fernando III de Castela (1201-1252), aqueles que participavam dessas vitórias galgavam um espaço meritório no acervo de memórias ibéricas.

Figuras como Martín Páez, o “Esturiano”, que, abaixo apenas do próprio *Cid*, foi o melhor cavaleiro Batalha de Villanueva⁴² ou Nuno Gonçalves d’Avalos, que, ao ser “mui boo cristão, teve Deus por bem de seer sempre vencedor em todas as batalhas”⁴³, evidenciavam tanto a necessidade de lembrar aqueles que participaram desses conflitos quanto dignificavam os vitoriosos. A chave dessa rememoração das ações reconquistadoras que, como vimos, tendia a se retroalimentar a partir de alusões inter e intratextuais, estava nessa dupla capacidade de lembrar e dignificar.

O entrelaçamento de Salado

Ora, ao delinear o que entendemos enquanto uma memória da reconquista, formada a partir da combinação de *topoi* literários compartilhados pelos autores desses textos e do público que eles visavam atingir, igualmente, delineamos como, para além da ideia da reconquista de um espaço perdido em 711, as modalidades de historicização acerca dos embates entre cristãos e muçulmanos na península possuíam códigos próprios. Ao mesmo tempo, era tanto esse ideário reconquistador quanto a expansão dos reinos cristãos que guiavam o desenrolar das histórias vertidas nesses livros. Não é à toa que podemos observar a repetição de verbos como “ganhar”, “cobrar”, “conquistar” e “perder” – eles compuseram um vocabulário dessa memória justamente ao se voltarem à problemática da dominação territorial da Espanha.

No caso do Portugal trecentista, como procuramos denotar ao longo dessas páginas, o estabelecimento e consolidação da memória da reconquista, principalmente ao considerarmos a

⁴²*Ibid.*, capítulo CDXCV, p.816.

⁴³Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, *op. cit.*, Título X, p. 149.

produção escrita em português, centrou-se no *Livro de Linhagens*, na *Crónica de 1344* e nas posteriores refundições de ambas as obras. Se muitos dos temas presentes nesses textos tinham origens exógenas às fronteiras portugalenses e se encontravam parcialmente estabilizados em uma memória peninsular, isso não diminui a importância que estes galgaram no século XIV luso.

É nesse sentido que a narrativa da Batalha do Salado se torna essencial à compreensão dessa memória da reconquista em Portugal. Escrita por um refundidor, no início da década de 1380, ela nos permite apreender como os *topoi* literários, constantemente retomados nesses escritos, foram rearranjados no texto português, mas também, como essa *refundição* desses padrões narrativos se inseria no âmbito de uma concorrência memorial ibérica acerca do processo de dilatação territorial das monarquias ibérico-cristãs. Um exemplo disso seria o caráter salvífico interposto aos cristãos que participassem daquele embate:

Senhores, nembrade-vos como Jesu Christo recebeu morte por nos salvar. Esto devemos nós fazer por el todos, prender morte hoje dia, por salvar a sa fe. E os que morrêremos hoje seeremos com el no seu reino celestial, u ha moradas tam nobres que se nom podem dizer por linguas. Os que daqui sairmos se//eremos louvados d'honra, de vitoria, de prez, de bondade de toda cristaidade, que estam em coita e tormenta, com muitas lagrimas por sas faces, esperando que por nós e por os nobles cavaleiros de Castela seeram hoje salvos⁴⁴.

Imputadas aos portugueses, essas palavras proferidas no calor da batalha definiam o caráter sacro daquele embate. Os feitos empreendidos em outubro de 1340 eram comparados ao próprio sacrifício de Cristo, de tal modo que os que os saíssem vitoriosos viveriam em honra pelos bens realizados à Cristandade e aqueles que padecessem nesse embate teriam suas almas salvas. Para Pedro Picoito, esse excerto, tal como as palavras do discurso de Afonso IV aos seus homens, evidenciavam a centralidade dessa faceta salvífica do relato do Salado. Uma característica que, em suas palavras, não encontrava similaridades com textos anteriores redigidos em Portugal⁴⁵.

Contudo, a temática em si não era uma novidade em terras portugalenses. Mesmo se nos atermos aos gêneros historiográficos, deixando à parte outros tipos documentais nos quais o vocabulário cruzadístico teve maior penetração, a ideia de que o conflito entre cristãos e muçulmanos ao sul da fronteira pirenaica desembocaria na salvação das almas daqueles que oferecessem seus corpos já circulava entre os portugueses do Trezentos, como podemos observar nesse trecho da *Crónica de 1344*: “E oyeron y la missa e cavalgaron en nombre de la Trenidad por tal que los que moriessen en la fazienda fuesen más desembargadamente ante Dios”⁴⁶.

⁴⁴*Ibid.*, Título XXI, p. 246.

⁴⁵PICOITO, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁶*Crónica de 1344*, *op. cit.*, capítulo DII, p. 828.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

O texto supracitado, oriundo das narrativas prosificadas de *El Cid*, apesar de não ser originário do Portugal da altura, tornava-se socialmente relevante àqueles homens. Mais do que isso, ele nos permite traçar algumas reflexões acerca da problemática da salvação das almas, no contexto de consolidação de uma memória da reconquista em Portugal. De fato, se colocadas lado a lado, as percepções presentes na *Crónica de 1344* e na narrativa do Salado demonstram uma propensão enfática ao caráter salvífico do conflito e, especificamente na refundição do *Livro de Linhagens*, uma faceta com ares distintos. Com efeito, o texto de 1380 aglutinava características inovadoras, se contraposto às versões anteriores da *Crónica de 1344* e do *Livro de Linhagens*, ao pontuar a ênfase na salvação das almas e a forma pela qual o divino interviria naqueles embates. Entretanto, não podemos deixar de destacar que esses mesmos argumentos se fizeram presentes na composição dos textos historiográficos portugueses no Trezentos. Se, na *Crónica*, os elementos do embate enquanto uma via à salvação remontavam à centúria anterior, o *topos* da intervenção divina já se encontrava consolidado no contexto ibérico. É nessa lógica que, mais do que simplesmente figurar uma ruptura com o passado, as reconfigurações propostas pelo anônimo refundidor nos permitem perceber como, em pouco mais de quarenta anos, esses *topoi* literários poderiam ser articulados de distintos modos.

Por outro lado, isso não significa que a narrativa de 1380 não representasse inovações ao cenário historiográfico da altura ou que ela pudesse ser lida apenas como uma continuidade dos elementos textuais consolidados nas últimas centúrias. Se considerarmos, por exemplo, que tanto Pedro Afonso quanto o anônimo refundidor compartilharam a *mesma* visão acerca de uma memória da reconquista com base fidalguesca, acabaríamos por diminuir as próprias inovações do último. Esse provável autor, próximo da linhagem dos Pereira e da Ordem do Hospital, retomou em seu texto os *topoi* de uma memória da reconquista porque foi capaz de perceber neles um grau de atualidade que não só era visível para ele como ao público ao qual procurava atingir.

Vale aqui retomar a narrativa acerca da lide de Tarifa, presente na segunda redação da *Crónica*. Inexistente nas versões preservadas da primeira redação, não sabemos se essa versão apresentava similaridades com aquela que poderia ter sido escrita por Pedro Afonso. E, talvez, essa não seja a questão central que podemos observar naquela breve efeméride da batalha. Ela, de fato, acaba por se tornar uma evidência de como aquilo que chamamos de uma memória da reconquista se configurava a partir da retomada de *topoi* específicos – no caso do manuscrito da *Crónica*, ela se remetia tanto à renovação do trauma de 711, quanto à rememoração das ações reconquistadoras. Mais do que isso, a presença desses *topoi* nos permite apreender como esses padrões, compartilhados tanto pelos autores quanto pelos públicos que estes visavam, mesmo que décadas após o conflito e com um decréscimo exponencial dos embates entre cristãos e muçulmanos na península, apontavam para uma

rede de significados consolidada ao longo do Trezentos luso. Circunstância equivalente àquela observada na refundição de 1380 do *Livro de Linhagens*, em especial, nas palavras proferidas pelos portugueses no campo de batalha:

Os Portugueses andavam per a lide ferindo e derribando, e diziam ùus contra outros: «Senhores, este é o nosso dia, em que havemos d'escrarecer, e este é o dia da vitoria e da honra dos fidalgos. Este é o dia da salvaçom de nossas mulheres e filhos e daqueles que de nós decenderem. E este é o dia em que havemos semelhar nossos avoos, que gaanharom a Espanha. Este é o dia da salvaçom das nossas almas; nom se perca hoje per nossa fraqueza. Feiramo-los de toda crueldade⁴⁷.

Da via salvífica e da sacralização do embate, até uma percepção genealógica do conflito no qual a lembrança da perda da Espanha e dos feitos empreendidos pelos cristãos que a ganharam beiravam tanto um desejo quanto uma necessidade daqueles homens de se assemelharem aos seus antepassados, esses clamores imputados ao conjunto dos fidalgos portugueses que participaram daquela batalha acabavam por retomar aqueles *topoi* que elencamos no decorrer destas páginas. Princípios que não estiveram fixados somente nessas manifestações dos nobres de Portugal, como igualmente em outros excertos da narrativa, nomeadamente, o discurso do monarca Afonso IV.

As palavras daquele rei, como já destacamos, tinham em sua essência um princípio de historicidade. Elas alinhavam a história peninsular sob uma lógica temporal que principiava com o trauma de 711 e encontrava seu fim em 30 de outubro de 1340. Tal estrutura textual não foi uma novidade implementada pelo refundidor de 1380: se voltarmos, por exemplo, nossos olhares ante os momentos nos quais Fernán González se dirigiu aos seus homens, observaremos como, em termos estruturais, as palavras do conde castelhano e do monarca português se assemelhavam.

Ora, essa constante remissão a um acervo de lembranças desses conflitos – marcado tanto pela evocação de narrativas presentes no texto em si, mas também de outras obras – evidencia como o público consumidor daqueles escritos conhecia aquelas histórias. Esse diálogo inter e intratextual só seria possível se, entre autores e público, fosse compartilhada uma rede de significados que envolvesse aquela memória da reconquista. Essas remissões e equiparações só fariam sentido se leitores e ouvintes conhecessem as histórias da derrota dos visigodos, mas também, os modos pelos quais um senhor se dirigia aos seus homens às vésperas de um combate. O público ao qual aquelas letras eram vertidas detinha, mesmo que superficialmente, um conhecimento tanto sobre o passado ibérico quanto dos códigos textuais dos gêneros narrativos, bem como dos meandros do próprio teatro bélico. Evidências que, justamente, nos permitem inferir que os textos do bastardo de Dom Dinis e suas consecutivas refundições eram dirigidos à aristocracia ibérica – os fidalgos da Espanha.

⁴⁷Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, *op. cit.*, Título XXI, p. 245.

De Sagoneira ao Salado – ANDRADE

Assim, quando o refundidor de 1380 imputou ao monarca português palavras que incitassem seus homens no vindouro embate do Salado, ele o fez porque esse discurso era crível aos seus leitores e ouvintes. Fosse porquê de fato esses discursos compuseram uma ritualística da guerra ou enquanto código de um gênero textual, como já vimos, essa passagem permitia ao público se conectar com a história. Para uma nobreza de gostos cavaleirescos que apreciava um tipo literário voltado às façanhas militares, a ideia de um rei ou comandante inflamar suas hostes por meio de suas palavras era um lugar comum. O refundidor, ao retomar um padrão narrativo reconhecido por aqueles que integravam sua audiência, era capaz de contar uma história da Espanha, não só pelas palavras ali contidas que remontavam ao papel daquele embate no acervo de memórias ibéricas, mas também pela sua forma. E foi justamente nesse sentido que, na constituição da historiografia do Portugal trecentista, os feitos realizados no campo de Sagoneira percorreram os desenlaces bélicos de Clavijo, Simancas e Las Navas de Tolosa, até afluírem, sob as armas dos fidalgos e pela pena dos historiadores, à beira do rio Salado.



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

O ASTRÓLOGO VAI À ROMA: A TRAJETÓRIA DE TIBÉRIO CLÁUDIO BALBILO E AS INTERCONEXÕES POLÍTICO-CULTURAIS NO MEDITERRÂNEO ROMANO (SÉC. I D.C.)

THE ASTROLOGER GOES TO ROME: THE LIFE OF TIBERIUS CLAUDIUS BALBILLUS AND THE POLITICAL AND CULTURAL INTERCONNECTIONS IN THE ROMAN MEDITERRANEAN (1ST C. AD)

CESAR LUIZ JERCE DA COSTA JUNIOR

Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR)

RESUMO

O presente trabalho aborda a trajetória de Tibério Cláudio Balbilo, astrólogo nascido em Alexandria e um homem cuja vida, no século primeiro da Era Cristã, demonstra um notável processo de interconectividade política e cultural no Mediterrâneo romano. A partir do principado de Cláudio (41-54 d.C.), Balbilo construiu uma bem-sucedida carreira nos meios políticos de Roma, não só como astrólogo íntimo do poder imperial, mas também como um membro da ordem equestre intelectualmente reputado. Ao estudarmos aspectos centrais de suas origens e ofícios, nosso objetivo é mostrar o impressionante cosmopolitismo político-cultural de Balbilo, um homem cujas complexidades identitárias dificilmente se enquadram em genéricas categorizações (romano, grego, egípcio etc.) excessivamente restritivas quando separadas, mas que revelam, em conjunto, a riqueza do fenômeno globalizante da Antiguidade.

PALAVRAS-CHAVE: TIBÉRIO CLÁUDIO BALBILO, ASTRÓLOGO, INTERCONEXÕES POLÍTICO-CULTURAIS, MEDITERRÂNEO ROMANO, IMPÉRIO

ABSTRACT

This paper looks at the career of Tiberius Claudius Balbillus, an astrologer born in Alexandria and a man whose life in the first century AD shows a remarkable process of political and cultural interconnectivity in the Roman Mediterranean. From the time of Claudius (41-54 AD) and onwards, Balbillus built a successful career in Rome's political circles, not only as an astrologer in close contact with the imperial power, but also as an intellectually renowned member of the equestrian order. By studying central aspects of his origins and offices, our aim is to show the impressive political and cultural cosmopolitanism of Balbillus, a man whose identity complexities hardly fit into generic categorizations (Roman, Greek, Egyptian etc.) that are excessively restrictive when separated, but which together reveal the richness of the globalizing phenomenon of Antiquity.

KEYWORDS: Tiberius Claudius Balbillus, astrologer, cultural and political interconnections, Roman Mediterranean, Empire

Considerações iniciais

Em tempos recentes, os estudos acerca do Império Romano e de suas complexas estruturas socioculturais, militares e políticas têm ganhado novos contornos e abordagens e acompanhado as preocupações contemporâneas que lidam com um mundo cada vez mais interligado e interconectado no que se consagrou chamar, desde os anos 90, de globalização ou mundialização. Nas últimas décadas, nunca foi tão frenético o trânsito de pessoas mundo afora, como demonstra o sucesso absoluto das modernas linhas de aviação comercial, que transportam milhões de passageiros para todos os cantos do mundo anualmente, ou a interconectividade possibilitada pela internet e por redes sociais. A mobilidade populacional também acompanhou essa tendência, com o fenômeno migratório ganhando dramático destaque não só diante de comunidades nacionais pouco habituadas ao convívio com estrangeiros como, também, pelas tragédias humanitárias que vitimam centenas de milhares de imigrantes em busca de um novo lar e um recomeço de suas vidas em melhores condições.

Porém, enganam-se aqueles que acreditam que a ausência de tecnologias avançadas de transporte e comunicação impediam que o Mundo Antigo conhecesse semelhante fenômeno globalizante. A globalização antiga certamente era bem mais lenta em termos de recursos técnicos, mas muito concreta e eficiente em seus próprios meios. Em relação ao Império Romano, conexões e interconectividades foram o resultado natural de uma cidade que, por sua expansão militar progressiva, ganhou *status* de Império global ao integrar regiões e populações tão distintas ao seu meio territorial, sem necessariamente destruí-las ou anulá-las (salvo como rara exceção), mas capaz de criar sínteses culturais que tornavam a *romanidade* e, mais ainda, a *romanização*, um conceito amplamente discutido na historiografia, um fenômeno complexo e heterogêneo, não mais uma mera forma de aculturação civilizatória, ou seja, de preenchimento de um suposto vazio cultural por parte de uma tradição superior, a romana, como muitos estudiosos do início do século XX acreditaram, a exemplo do inglês Francis Haverfield¹. Na esteira da crítica a essa visão colonialista e na defesa de um processo mais matizado, estão Martin Millett² e, mais recentemente, Richard Hingley³, ambos ingleses e um bom exemplo do quanto as discussões relativas à presença romana na *Britannia* geraram um grande e positivo movimento de renovação historiográfica⁴.

¹ HAVERFIELD, F. *The Romanization of Roman Britain*. 3º edition. Oxford: Clarendon Press, 1925, p. 13.

² MILLETT, M. *The Romanization of Britain: An Essay in Archaeological Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1-2.

³ HINGLEY, R. *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*. Londres: Routledge, 2005, p. 14-29.

⁴ No Brasil, as repercussões dessa discussão podem ser encontradas em MENDES, N. O Espaço urbano da cidade de Balsa: uma reflexão sobre o conceito de romanização. Em: *Fênix*. Rio de Janeiro, vol. 4, nº 1, 2007, p. 1-20.

No Mediterrâneo, um processo agudo de globalização se intensificou no período helenístico, sob a égide da língua grega, mas alcançou seu ápice no período romano. O Principado de Augusto (27 a.C. a 14 d.C.) foi, nesse sentido, um marco notável nesse processo de integração do Mediterrâneo, com os grandes poetas como Horácio e Ovídio celebrando as benesses da *Pax Romana*, uma paz, como bem nos lembra Adrian Goldsworthy, muito real com o fim das lutas civis a partir do I século da Era Cristã, mas uma paz estabelecida em benefício de Roma, uma paz entre desiguais⁵. No século II da Era Cristã, o orador e sofista grego Élio Aristides, ele mesmo um exemplo da síntese cultural de seu tempo, louvava o mundo interconectado criado por Roma e, mostrando admiração, reconhece que para lá tudo convergia, navios, mercadorias, as artes e, naturalmente, os homens⁶. As palavras de Aristides nos revelam que o Império Romano era uma entidade política muito mais aberta ao trânsito de indivíduos ou grupos (e de ideias, técnicas e práticas culturais)⁷ do que, comparativamente, aos Estados-nações modernos com seus aparatos, papeladas e instituições burocratizadas (departamentos de imigração, vistos, passaportes etc.). No mundo romano, nada dessa natureza impunha restrições à mobilidade e o Estado pouco controlava ou rastreava o trânsito de indivíduos, salvo em certos contextos específicos como cobrança de impostos, exílios ou relegações que especificavam, em termos muito particulares, onde e quando certos indivíduos poderiam estar se estivessem sob a mira de alguma autoridade, instrumentos usados e incrementados pelos imperadores romanos, a exemplo de Cláudio que, segundo Suetônio, criou uma punição que impedia condenados a deixarem os limites de Roma para além de 4 quilômetros⁸.

Nessa ótica, para muito além das possibilidades de trânsito, origens étnicas, linguagem falada e escrita, bagagem cultural e intelectual das mais diversas eram elementos temperados por uma notória flexibilidade na concessão de cidadania e, igualmente, pela possibilidade de ascensão social e política numa capital que jamais foi capaz de conter a chegada de homens e mulheres de todos os lugares do Império e muito além. O relato de Tácito nos mostra que, ao longo do período imperial, a balança de favorecimento foi sendo lentamente invertida, não mais em benefício exclusivo da Capital, mas sim de provincianos ávidos de sucesso no próprio centro de poder, para grande desgosto das elites locais. Aqui, novamente, Cláudio é um príncipe paradigmático, um homem inteligente e historiador de profissão, que sabia das potencialidades desses recém-chegados e buscou incentivar esse processo. Ao ser questionado por um senado tradicionalista, respondeu espirituosamente em seu

⁵ GOLDSWORTHY, A. *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*. New Haven: Yale University Press, 2016, p. 12-13.

⁶ ÉLIO ARISTIDES. *Orationes*, XXVI, 13. Tradução de Juan Manuel Cortés Copete. Biblioteca Clássica Gredos, 1997.

⁷ Certamente não de forma irrestrita, já que as fronteiras militarizadas eram concretamente barreiras de contenção a possíveis invasores (ou migrantes).

⁸ SUETÔNIO, *De vita Caesarum*, 23. Tradução de J. C. Rolfe. Loeb Classical Library, 1914.

discurso que ele próprio era de origem sabina, que as elites itálicas eram da Etrúria, de Alba, da Lucânia e de outras partes da Itália; que Esparta e Atenas definham por não estenderem o direito de cidadania e que essa era a grande inovação romana⁹. O paradigma de Cláudio venceu no fim das contas e Roma foi capaz de criar, em seu projeto imperial, *novos romanos* em todos os lugares onde exerceu seu domínio, romanos estes que poderiam pouco ou nada se assemelhar aos habitantes originários da Península Itálica, mas que, ainda assim, eram efetivamente romanos juridicamente e em variados graus de adesão cultural. Ao pensarmos nessas questões, trazemos à discussão a vida e a trajetória de um indivíduo que, de certa maneira, assim como o caso anterior de Aristides, corporificava em si próprio todos esses elementos culturais tão diversos, um mundo inteiro refletido na existência de um único indivíduo, ele próprio uma síntese viva de mais de quatro séculos de tradição helenístico-romana. Estamos falando de Tibério Cláudio Balbilo, homem de grande saber em variados campos do conhecimento, mas particularmente famoso pela arte da astrologia, uma atividade (e fenômeno cultural) cuja história possuiu amplas raízes na Antiguidade. É sobre ele que falaremos a seguir e de suas andanças por um mundo mediterrânico aberto e interconectado.

1) As origens: do Egito para Roma

Assim como em outros estudos sobre as trajetórias de indivíduos que viveram no Mundo Antigo, de imperadores e elites a populares, a documentação relativa à vida de Balbilo, o astrólogo, é extremamente escassa e fragmentária, de modo que nossa visão de sua trajetória é, irremediavelmente, incompleta e as discussões sobre sua identidade permeadas de polêmicas e discordâncias entre os especialistas. Com efeito, os redatores da *Prosopographia Imperii Romani*, Artur Stein e Edmund Groag, numa demonstração de cautela (talvez excessiva) por conta do estado da documentação, consideraram a existência de *dois Balbilos distintos*, um o astrólogo¹⁰ e o outro prefeito do Egito¹¹. Porém, muitos especialistas se afastaram dessa posição e entendem se tratar do mesmo indivíduo, a exemplo de Conrad Cichorius¹², Franz Cumont¹³, Frederick Cramer¹⁴, Roger Beck¹⁵ e Ronald Syme¹⁶. Na esteira desses estudiosos, também entendemos não haver evidências realmente sólidas para acreditar se tratar de dois indivíduos, pois eventuais incoerências documentais podem ocorrer mesmo em biografias de indivíduos cuja identidade não é razão de discórdia. Assim,

⁹ TÁCITO, *Annales*, XI, 24. Tradução de J. Jackson. Loeb Classical Library, 1925.

¹⁰ *PIR*² B 38. GROAG, E; STEIN, A. *Prosopographia Imperii Romani*, Saec. I. II. III. Berlim: Walter de Gruyter, 1993

¹¹ *PIR*² C 813.

¹² CICHORIUS, C. Der Astrologe Ti. Claudius Balbillus, sohn des Trasyllus. Em: *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 76. Bd., 1. H., 1927, p. 102-105.

¹³ CUMONT, F. Astrologues romains et byzantins. Em: *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 37, 1918, p. 33-38.

¹⁴ CRAMER, F. *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadélfia: American Philosophical Society, 1954, p. 112-144.

¹⁵ BECK, R. *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Londres: Routledge, 2004, p. 43.

¹⁶ SYME, R. *Tacitus* (vol. 2). Oxford: Clarendon Press, 1958, p. 508.

apresentamos a trajetória de Tibério Cláudio Balbilo como um único indivíduo, tanto astrólogo quanto político e prefeito romano, pois em nosso entendimento não existia nenhuma barreira ou contradição que invalidasse a possibilidade de um astrólogo, invariavelmente um homem letrado, de ingressar e prosperar nos quadros dirigentes da elite romana.

A despeito dessas lacunas documentais, que tornam questões relativas à sua vida confusas e abertas à formulação de hipóteses, muito pode ser aprendido desses fragmentos e os diferentes contextos de vida e atuação de Balbilo não deixam de impressionar por seu dinamismo e por suas disposições às viagens de longa distância, o que o fez estar em muitos lugares do Império Romano, em funções igualmente diversas, seja no exército romano, enquanto procurador imperial e, não menos importante, governador provincial. Para além de seu aparecimento das fontes latinas dos séculos I e II da Era Cristã, justamente durante os períodos de Cláudio, Nero e Vespasiano, quando sua carreira alcançou maior proeminência, o documento mais relevante sobre sua trajetória é uma inscrição epigráfica encontrada em Éfeso, local em que se estabeleceu antes de sua morte, entre 70-80 d.C. É um documento honorário ímpar por apresentar os cargos e ofícios desempenhados pelo astrólogo ao longo de sua vida, ainda que seu estado de conservação seja precário¹⁷.

Com efeito, as origens de Balbilo são discutíveis, muito embora seu lugar de nascimento seja certo, a capital do Egito, Alexandria, numa data impossível de estabelecer com precisão, provavelmente entre os anos finais de Augusto (1 a.C. a 14 d.C.). Há relativo consenso entre os especialistas de que Balbilo seja filho de Tibério Cláudio Trasilo, astrólogo de grande influência e amigo pessoal do imperador Tibério¹⁸ desde o encontro dos dois na ilha de Rodes¹⁹, o que resultou na concessão da cidadania romana a Trasilo (entre 1 a.C. a 4 d.C.)²⁰, o que é justamente indicado pela adoção do nome gentilício da família imperial. Tácito menciona o fato de que o filho de Trasilo também era um astrólogo (sem o nomear diretamente, porém)²¹. O documento epigráfico de Éfeso encontra-se parcialmente mutilado na parte do nome do pai de Balbilo, aspecto que dificulta grandemente a compreensão, mas, além da referência taciteana, parece haver correspondência entre o nome gentilício de ambos, o que torna bastante plausível a paternidade de Trasilo, não só pelo nome, mas também por Trasilo ter igualmente nascido no Egito. Mais problemática e menos consensual é

¹⁷ (AE, 1924, n° 78). *L'Année Épigraphique*. Presses Universitaires de France, 1924, n° 78, p. 20; SCULLARD, H. H.; LEVICK, B. Claudius Balbillus, Tiberius. Em: HORNBLOWER, S; SPAWFORTH, A; EIDINOW, E. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 325.

¹⁸ BECK, R. *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Londres: Routledge, 2004, p. 42.

¹⁹ Então um reputado centro de aprendizado de retórica e local de convergência de muitos estoicos, a exemplo de Posidônio, o contexto filosófico-cultural da astrologia de Trasilo.

²⁰ LEVICK, B. *Tiberius the Politician*. Londres: Routledge, 1999, p. 7.

²¹ TÁCITO. *Annales*, VI, 22.

saber quem foi a mãe de Balbilo, uma mulher cuja identidade não é possível afirmar com segurança, mas que estudiosos como C. Cichorius e F. Cramer identificaram como Aka de Comagena, uma princesa de origem oriental que, supostamente, teria se casado com Trasilo²². De fato, a trajetória de Balbilo esteve efetivamente relacionada com a casa real de Comagena, mas só em relação a seus *descendentes*, filha e neta, como veremos mais adiante, no final deste texto.

A partir desses elementos, a identificação da paternidade de Trasilo parece estar correta, mas a identidade da mãe é um caso em aberto. A documentação existente não nos permite saber ao certo de que modo Balbilo foi introduzido à corte imperial, nem quando efetivamente isso ocorreu, mas é certo que sua presença em Roma se deu por intermédio de seu pai e sua invejável posição perante Tibério. O fato é que sua efetiva carreira começa a partir do principado de Cláudio (41-54 d.C.), período em que a documentação se torna mais abundante, e vemos Balbilo acompanhar o exército romano nas campanhas militares daquele príncipe. É preciso mencionar, ainda que de passagem, que o nome “Balbilo” também aparece em um conjunto de textos oriundos de Alexandria datados desse mesmo período, chamados de *Acta Isidori*, um testemunho eloquente das disputas étnicas e políticas locais envolvendo membros da elite alexandrina e a comunidade judaica, na qual um Balbilo figura como mediador ou interlocutor²³. Porém, não há indícios de que se trate do mesmo indivíduo, a despeito de ser uma cidade comum ao astrólogo²⁴. O documento de Éfeso postula que Balbilo ocupou as posições de *praefectus fabrum* (um oficial responsável pelos acampamentos, máquinas e armas de assédio²⁵, ofício condizente com a perícia matemática de um astrólogo²⁶) e *tribunus militum* na XX Legião *Valeria Victrix*²⁷, uma das quatro legiões que foram empregadas nos estágios iniciais da conquista da *Britannia* em 43, o que permite supor que Balbilo esteve na ilha, pelo menos durante a breve permanência de Cláudio na região²⁸, o que seria a área mais distante do Mediterrâneo em que transitou. No contexto de retorno do imperador e nas celebrações de seu triunfo, o documento de Éfeso nos indica que a carreira militar de Balbilo foi breve, mas meritória, pois menciona condecorações prestigiosas, a exemplo da concessão da *hasta pura*. Após os anos de 43-44, Balbilo

²² CICHORIUS, C. Der Astrologe Ti. Claudius Balbillus, sohn des Trasyllus. Em: *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 76. Bd., 1. H., 1927, p. 103; CRAMER, F. *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadélfia: American Philosophical Society, 1954, p. 13, 94-95.

²³ CLÍMACO, J. C. *Acta Alexandrinorum*: questionamentos dos alexandrinos às práticas imperiais romanas. Em: *Revista de História*. São Paulo, nº 161, 2009, p. 321.

²⁴ Sobre as polêmicas envolvendo a identidade (ou as múltiplas identidades) de Balbilo, um bom quadro da questão pode ser encontrado em: SCHWARTS, J. Ti. Claudius Balbillus (préfet d'Égypte et conseiller de Néron). Em: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. Vol. 49, 1950, p. 45-55.

²⁵ VEGÉCIO. *Epitoma rei militaris*, II, 11. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. Paumape, 1995.

²⁶ CRAMER, F. *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadélfia: American Philosophical Society, 1954, p. 114.

²⁷ *L'Année Epigraphique*. Presses Universitaires de France, 1924, nº 78, p. 20.

²⁸ SYME, R. *Tacitus* (vol. 2). Oxford: Clarendon Press, 1958, p. 508.

desempenhou funções na corte que poderíamos chamar de administrativas, responsável por receber embaixadas e correspondências de origem grega²⁹. Nesse sentido, o astrólogo não foi o único e seu sucesso na corte se encaixa num quadro maior de ascensão de homens oriundos do oriente e imbuídos de cultura grega nos principados subsequentes, em especial sob Nero³⁰. Porém, o papel de prestígio de Balbilo não pode ser reduzido apenas à política, pois seu renome também se fez através da consulta aos astros. Embora não seja nosso abjetivo primordial aprofundar detalhes acerca do saber astrológico dominado por homens como Balbilo, devemos mencionar, mesmo que brevemente, sua relevância para as sociedades antigas, com um perfil muito distinto do nosso mundo contemporâneo em que as relações sociais e os poderes políticos se secularizaram em larga medida, relegando a astrologia à condição de pseudociência ou simples superstição.

A importância social de homens como Trasilio e Balbilo se explica pelo papel fundamental de elementos místicos que, mesclados à religião, à filosofia, aos cultos e às tradições ancestrais, eram parte essencial da vida cotidiana de homens e mulheres que percebiam os poderes supra-humanos como algo condicionante de sua existência. Diferentemente do mundo atual, que herdou o desdém iluminista por tais práticas, astrologia e formas de adivinhação baseadas em observação e cálculos astronômicos tinham papel central na cosmovisão antiga, não eram vistas como opostas à racionalidade³¹ e tinham relevância para regular a vida social e as instituições de governo³². Em termos mais sucintos, a arte da astrologia buscava nos céus informações que pudessem prever assuntos terrenos através das posições e movimentos do sol, da lua, dos planetas e das estrelas fixas, uma arte (ou ciência para os parâmetros antigos) de destacada importância justamente na terra natal do astrólogo, Alexandria³³. Assim como a própria figura de Balbilo, a astrologia no período romano também era fruto de uma interconexão secular entre as sociedades do Mediterrâneo, pois, segundo Silva e Motta, ela entra no mundo helenístico através de sacerdotes babilônios e se conjuga com a física, astronomia e filosofia gregas, de forma que astrologia e astronomia se tornaram termos sem distinção naquele contexto³⁴. A difusão da astrologia nos primeiros séculos da Era Cristã no palco do

²⁹ *L'Année Épigraphique*. Presses Universitaires de France, 1924, n° 78, p. 20.

³⁰ DRINKWATER, J. *Nero: Emperor and Court*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 419.

³¹ Assim como hoje ela é entendida como uma forma de superstição, muitos romanos, inicialmente, nos tempos republicanos, não necessariamente a viam de forma positiva, a exemplo de Cícero, que denunciava os adivinhos movidos pelo dinheiro. Cf. CÍCERO, *De divinatione*, I, 58. Tradução de W. A. Falconer. Loeb Classical Library, 1923.

³² DELGADO, J. A. La adivinación en el Mundo Antiguo. Em: DELGADO, J. A.; JIMÉNEZ, A. P. (Orgs). *Adivinación y Astrología en el Mundo Antiguo*. Las Palmas: Guanarteme, 2014, p. 8. Cf. também CRAMER, F. *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadélfia: American Philosophical Society, 1954, p. 4.

³³ BECK, R. Astrology. Em: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 187-188.

³⁴ SILVA, S. C.; MOTTA, V. Astrologia e poder no Império Romano: a adivinhação do Destino na Antologia, de Vettius Valens. In: *Romanitas*. Vitória, 2017, n° 9, p. 117. Cf. também MOTTA, V. Conhecimento astrológico e fronteiras culturais

Mediterrâneo, chamada também pelos romanos de “saber dos caldeus” não pode ser, também, dissociada da religião, pois acompanhou e fundamentou diversos cultos emergentes de natureza místico-filosófica, a exemplo do Hermetismo egípcio³⁵.

Nessa ótica religiosa, o próprio Balbilo pode ter desempenhado um papel fundamental. Para Roger Beck, estudioso do mitraísmo, existe a possibilidade de o astrólogo figurar entre os primeiros formuladores, pelo menos em termos de um patronato intelectual, daquele culto de Mistérios tão difundido nos séculos subsequentes da Antiguidade, dada suas relações familiares (a partir de seus descendentes) com os governantes do reino de Comagena, um dos locais que cumpre papel chave no desenvolvimento desse culto³⁶, pois sua cosmologia é profundamente imbuída de elementos astrológicos. Pelo fato de a astrologia ser uma prática capaz de comunicar mensagens divinatórias com potencial efeito sócio-político, o poder imperial romano jamais descuidou da questão e manteve estrita vigilância sobre tais assuntos³⁷. Nesse contexto de íntima relação entre astrologia e política, um dos aspectos mais sensíveis da prática astrológica era a realização de horóscopos relativos à duração da vida dos imperadores, baseados na influência e na posição dos astros no momento de seu nascimento, as chamadas “natividades”. Alguns fragmentos de natividades de autoria de Balbilo foram preservados em textos bizantinos subsequentes³⁸, certamente uma elaboração teórica do assunto. Como pode ser imaginado, tais práticas não autorizadas poderiam se tornar um perigo para os príncipes que, paradoxalmente, utilizavam-na e, ao mesmo tempo, tentavam restringir o acesso a ela, a exemplo de Augusto, que legislou proibindo consultas que fossem relativas ao momento de morte de qualquer indivíduo. Aqueles que fossem acusados de fazer consultas ou pegos com horóscopos de imperadores poderiam sofrer sérias penalidades³⁹. Dessa maneira, ao guardarem os horóscopos imperiais, ou ao serem consultados sobre assuntos demasiadamente sensíveis, homens como Trasilo e Balbilo se tornavam verdadeiros agentes políticos imbuídos de informações vitais aos quais poucos tinham acesso, algo que Tácito não deixou de notar durante a redação de suas obras, a dificuldade de acessar os segredos ou informações que apenas ocorriam a portas fechadas, longe do

na Alexandria do Principado Romano. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2019.

³⁵ CUMONT, F. *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*. Nova York: The Knickerbocker Press, 1912, p. 76-77.

³⁶ BECK, R. *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Londres: Routledge, 2004, p. 42-44.

³⁷ Sobre as preocupações do poder imperial em relação à astrologia, tanto em termos legitimatórios quanto restritivos. cf. SILVA, G. V. *Augurum et vatum prava confessio conticescat: Constâncio II e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros*. In: *Justiça e História*. Porto Alegre, Vol. 2, p. 149-183, 2002.

³⁸ GANSTEIN, M. *Balbilus and the Method of aphesis*. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Nº 52, 2012, p. 593-594.

³⁹ SILVA, S. C.; MOTTA, V. *Astrologia e poder no Império Romano: a adivinhação do Destino na Antologia, de Vettius Valens*. In: *Romanitas*. Vitória, 2017, nº 9, p. 122.

olhar e da audição públicas, os segredos do palácio imperial (*arcana imperii*)⁴⁰. O exemplo da força na crença nos poderes divinatórios do “saber dos caldeus” era tamanho que Tácito e Dião Cássio registraram o modo como procedia Tibério, ao manter Trasilo sempre próximo e consultando-o a respeito de sonhos e presságios todos os dias⁴¹. Não há razões para duvidar de que outros príncipes faziam o mesmo.

Por tais razões, para além de seu importante papel como astrólogo de imperadores, Balbilo inevitavelmente se tornou um verdadeiro político de alto nível, sob a vantajosa condição de *amicus principis*, o que lhe abriu outros caminhos institucionais para além da prática da astrologia⁴². Nesse sentido, voltamos ao Balbilo político. Contudo, não parece haver evidências na documentação que comprovem que Balbilo tenha iniciado carreira no disputado *cursus honorum*, nem de que tenha entrado para a ordem senatorial, mas podemos concluir com toda certeza, pelas oficialidades que exerceu, seu pertencimento à ordem equestre. Balbilo, desse modo, atuou dentro do âmbito de prerrogativas de ação dos imperadores, na dependência destes, inclusive como procurador imperial, uma escolha comum naquele contexto em que muitos renunciavam a um prestigiado assento senatorial, a exemplo de Aneu Mela, irmão mais novo do filósofo Sêneca e pai do poeta Lucano⁴³

2) Entre Roma e Alexandria: político romano e sábio helenístico

Apesar do tempo em que esteve no exército romano e de suas posteriores atribuições na corte, vemos a carreira do astrólogo progredir também nos anos finais do principado de Cláudio. Talvez o que mais chame a atenção seja o fato de Balbilo ter sido nomeado para a direção do *Mouseion* e da Biblioteca de Alexandria, conforme nos indica o documento de Éfeso⁴⁴, uma enorme distinção em sua própria terra natal. Trata-se de uma clara evidência de continuidade daquelas seculares e tão famosas instituições alexandrinas durante o Principado. Lionel Casson, ao escrever sobre a Biblioteca, afirmou que, durante o período imperial, o pertencimento ou a direção da instituição não mais eram atribuídos a indivíduos reconhecidos por seu saber, a exemplo do que ocorria durante o período ptolomaico, mas apenas para bem-sucedidos administradores e oficiais governamentais, militares e até atletas, e usa, justamente, o exemplo de Balbilo⁴⁵, desconsiderando, por consequência,

⁴⁰ TÁCITO, *Annales*, II, 36.

⁴¹ TÁCITO, *Annales*, VI, 20; DIÃO CÁSSIO, *Historiae Romanae*, LVII, 7.

⁴² Apesar de sua posição privilegiada junto ao poder, “astrólogo de corte” não é um bom conceito, já que essa posição nunca existiu oficialmente e não há garantias de que Balbilo permanecesse sempre junto à corte imperial para essas atividades em específico. Sobre a crítica a essa noção, cf. RIPAT, P. Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome. In: *Classical Philology*. Vol. 106, nº 2, p. 122.

⁴³ TÁCITO, *Annales*, XVI, 17.

⁴⁴ *L'Année Épigraphique*. Presses Universitaires de France, 1924, nº 78, p. 20.

⁴⁵ CASSON, L. *Libraries in the Ancient World*. New Haven: Yale University Press, 2002, p. 47.

suas qualidades enquanto intelectual e sábio. Trata-se de um juízo equivocado sobre o astrólogo em nosso ponto de vista, já que seus talentos literários foram amplamente elogiados por Sêneca, que o conheceu pessoalmente e afirmou ser Balbilo um “homem excelente e excepcionalmente refinado em todos os gêneros de literatura”⁴⁶. As palavras de Sêneca implicam que Balbilo foi, efetivamente autor de muitas obras publicadas, para além dos horóscopos de natividade do qual tratamos anteriormente, porém nada do que redigiu, infelizmente, parece ter sobrevivido. Podermos afirmar, com efeito, que Balbilo era um verdadeiro *polímata*, um homem versado em inúmeros temas, não só da matemática e da astrologia, mas também em termos de filosofia e religião, um mosaico de conhecimentos que igualmente sintetizavam as interconexões intelectuais do helenismo romano e, portanto, largamente qualificado para tal posição, ainda mais se pensarmos que o próprio imperador Cláudio era um homem de letras e esse pode ter sido um fator realmente determinante em sua escolha. Balbilo parece ter exercido, igualmente, cargos sacerdotais em Alexandria⁴⁷, aspectos que reforçam os fortes elos que Balbilo tinha com o Egito, a despeito do seu prestígio e influência em Roma.

A ascensão do jovem Nero ao governo do Império Romano pelos esforços de sua mãe, Agripina, no dia 13 de outubro de 54, não representou um perigo para Balbilo, pois era comum nas transições de poder a queda inevitável de muitos dos antigos *amici principis* poderosos, mas, efetivamente, esse não foi o caso de Balbilo, o astrólogo-político. Pelo contrário, significou o ápice do sucesso de sua carreira. A habilidade política de Balbilo em costurar relações de *amicitia* entre os poderosos de Roma lhe deu um notável privilégio naquele contexto de rápida competitividade entre círculos aristocráticos em disputa, pois era próximo tanto de Agripina quanto de Sêneca e seu grupo de estoicos, estes últimos a nova força motriz da corte de Nero que suplantou Agripina e seus aliados próximos no ano de 55⁴⁸. Agripina, em especial, tinha boas razões em seu apreço pelo astrólogo, pois, mais de uma década antes, segundo Tácito, o “filho de Trasilo” havia, supostamente, predito que Nero seria príncipe⁴⁹. Ainda naquele ano de 55, a Augusta mãe de Nero, em uma de suas últimas demonstrações efetivas de poder político, indicou o nome de Balbilo para a prefeitura do Egito⁵⁰, um cargo para o qual o astrólogo estava mais do que habilitado a exercer⁵¹, medida essa que não deve ter sido do

⁴⁶ SÊNECA, *Naturales quaestiones*, IV(A), 14. Tradução de Harry M. Hine. University of Chicago Press, 2010.

⁴⁷ RIGSBY, K. On the High Priest of Egypt. In: *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Vol. 22, nº ¼, 1985, 282-283.

⁴⁸ COSTA JÚNIOR, C. L. J. *O Império Romano e suas elites: círculos aristocráticos e competição política no Principado de Nero*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022, p. 156-182.

⁴⁹ TÁCITO, *Annales*, VI, 22.

⁵⁰ TÁCITO, *Annales*, XIII, 22; SÊNECA, *Naturales quaestiones*, IV(A), 14. Este é o ponto em que Groag e Stein (*PIR*²), discordam que a identidade do prefeito seja a mesma do astrólogo e entendem se tratar de dois indivíduos distintos.

⁵¹ Não só por ser um equestre com reconhecidos serviços aos príncipes, já que essa província era vetada aos senadores, mas também pelos claros elos de Balbilo com o universo alexandrino de seu tempo.

desagrado de Sêneca pois, como vimos anteriormente, o filósofo demonstrava publicamente apreço pelas qualidades literárias de Balbilo e a relação de cordialidade entre ambos parece ter perdurado por muitos anos, inclusive quando Sêneca redigiu suas *Naturales Quaestiones*, no qual Balbilo atuou como fonte de informação *in situ* para Sêneca ao lhe informar a respeito da natureza dos animais que habitavam a foz do Nilo⁵², na mesma passagem em que elogia as qualidades literárias de Balbilo que mencionamos anteriormente. É um contato que não surpreende, pois a astrologia do tempo de Balbilo estava imbuída de doutrinas filosóficas e conceitos estoicos como o de *fatum* (Destino), apenas para citar um exemplo, era algo que certamente interessava a ambos, uma noção na encruzilhada entre astrologia e a ética. Nesse contexto de diálogo entre dois grandes intelectuais, vemos os mecanismos de interconexão cultural em pleno funcionamento, uma linha de contato direto entre Roma e Alexandria. Plínio, o velho, em suas digressões cheias da mais profunda admiração pelas maravilhas da natureza, nos diz, casualmente, que Balbilo navegou da Sicília até Alexandria em apenas seis dias, um exemplo do que a produção de linho (do qual eram feitos os velames dos navios) era capaz de realizar, a aproximação de dois continentes⁵³.

O mandato de Balbilo chegou ao fim em 59⁵⁴, quando foi chamado de volta a Roma, já num contexto de rápida mudança. Agripina havia sido executada e a imagem pública de Sêneca e dos estoicos que regiam os assuntos da corte estava gravemente abalada, com Nero cada vez mais disposto a agir autonomamente e direcionar seu favorecimento a outros grupos políticos⁵⁵. O contexto era adverso para os antigos protegidos de Agripina, o que, pela lógica, deveria ter dificultado a vida de Balbilo ou o colocado em perigo, mas, com efeito, as habilidades políticas do astrólogo voltam à cena e o que se observa é o oposto, com Balbilo, a partir de 60 d.C., agora próximo ao imperador e exercendo o papel de eventual conselheiro. Exemplo dessa proximidade, assim podemos dizer, é registrada por Suetônio, na qual a observação de um cometa, em algum momento entre os anos de 65-66, pôs Nero em grande insegurança como presságio de morte de governantes, visto que o príncipe já havia desbaratado uma grande conspiração naquele mesmo contexto e outra se encontrava em andamento⁵⁶. Balbilo, consultado, alegadamente afirmou que a morte de aristocratas e homens de prestígio poderia evitar tal destino⁵⁷. Se tal conselho foi efetivamente dado, não deixa de ser exemplar

⁵² SÊNECA, *Naturales quaestiones*, IV(A), 14.

⁵³ PLÍNIO, O VELHO. *Historia Naturalis*, XIX, 1. Tradução de H. Rackham, Loeb Classical Library, 1950.

⁵⁴ BASTIANINI, G. Lista dei prefetti d'Egitto. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Vol. 17, 1975, p. 273.

⁵⁵ COSTA JÚNIOR, C. L. J. *O Império Romano e suas elites: círculos aristocráticos e competição política no Principado de Nero*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022, p. 200-207.

⁵⁶ As datas carecem de precisão, mas é fato que a conjuração de Pisão, em 65 d.C., na qual Sêneca e muitos outros pereceram, abalou o Principado de Nero e foi seguida de outra, muito mal documentada, chamada a conspiração de Viniciano, em algum momento do ano de 66.

⁵⁷ SUETÔNIO, *De vita Caesarum*, Nero, 36.

o pragmatismo de um homem que conhecia como ninguém o funcionamento da corte e as inseguranças de Nero diante das agitações políticas protagonizadas pelas elites romanas.

Após a morte de Nero e a guerra civil subsequente (68-70 d.C.), não há clareza dos passos seguidos pelo astrólogo, mas seu prestígio era conhecido de todos os pretendentes ao poder, sobretudo o vencedor final da disputa, Vespasiano, com quem Balbilo estabeleceu uma relação tão cordial e amistosa quanto aquela que manteve com Nero. Dião Cássio nos informa que o vencedor da guerra civil se consultava regularmente com os melhores dentre ele e, como já era esperado, nessa lista de privilegiados, está Balbilo (*Barbillus* na redação de Dião Cássio)⁵⁸, o que nos mostra que o astrólogo novamente foi capaz de driblar as adversidades e sustentar sua posição, com a vantagem do renome já obtido, um capital político inestimável tanto pela astrologia quanto pelos cargos exercidos. A partir do período dos Flávios, embora sem qualquer data precisa e por razões difíceis de identificar, Balbilo se estabeleceu em Éfeso, cidade onde permaneceria até sua morte, a mesma cidade do documento epigráfico que mencionamos ao longo deste texto. Entre os efésios, Balbilo foi de tal forma reputado que solicitaram autorização do imperador para instituir jogos sagrados em honra ao astrólogo⁵⁹, as “Balbiléias” (*Balbillea*, *Balbilleia*). Embora Dião Cássio expresse que o privilégio não foi conferido a nenhuma outra cidade, existem registros de que tal festividade não se restringiu apenas a Éfeso, mas igualmente celebrada em outras cidades da província da Ásia, como Tiatira, até o século III⁶⁰. Assim como não é possível assegurar com precisão a data de nascimento de Balbilo, sua morte padece do mesmo problema, mas é certo que, se nasceu sob Augusto, já se encontrava em idade bastante avançada e, possivelmente, sua morte deve ter ocorrido nos primeiros anos de Domiciano (de 81 d.C. em diante), um pouco depois da morte de Plínio, o velho, durante a erupção do Vesúvio⁶¹.

O mapa abaixo nos permite ter uma dimensão geográfica mais apropriada da circulação de Balbilo no interior das fronteiras do Império Romano e de que modo o astrólogo transitou entre mundos tão diversos, mas, de forma geral, com a exceção da expedição de Cláudio à *Britannia* (em 43), o único marco datável com precisão, Balbilo se manteve na órbita das grandes e populosas cidades mediterrânicas, o que é compreensível, já que todas elas, Roma, Alexandria e Éfeso, eram notórios centros de difusão do saber letrado da época.

⁵⁸ DIÃO CÁSSIO, *Historiae Romanae*, LXV, 9. Tradução de E. Cary. Loeb Classical Library, 1927.

⁵⁹ *Idem*, *Historiae Romanae*, LXV, 9.

⁶⁰ CRAMER, F. *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadélfia: American Philosophical Society, 1954, p. 138.

⁶¹ *Idem*, p. 139.



Fonte: Wikimedia Commons (para o *template* do mapa). Territórios, fronteiras, cidades e indicadores (Séc. I da Era Cristã) são de responsabilidade do autor

Nesse mundo aberto às interconexões culturais e políticas e de liberdade de trânsito por cidades e comunidades tão diversas, Balbilo e seu pai, Trasilo, são exemplos, em termos sociais, de indivíduos sem um contexto prévio discernível e que souberam se *aristocratizar*, isto é, elevaram-se ao mais alto nível político não só através do talento intelectual de astrólogo e sábio, mas igualmente por meio das relações de *amicitia* e matrimônios com inúmeros círculos aristocráticos distintos e capaz de navegar por entre eles mesmo em situações difíceis de disputas entre elites que, frequentemente, terminavam na execução dos perdedores. Nesse sentido, de maneira realmente impressionante, Balbilo foi capaz sobreviver às incertezas e perigos de seis imperadores consecutivos (de Cláudio a Vespasiano) e a uma guerra civil que vitimou um grande número de aristocratas menos afortunados. As interconexões culturais daquele universo permitiam que indivíduos com talentos intelectuais, sociais e políticos ascendessem a posições tão elevadas que seus descendentes se tornavam, assim, parte da elite senatorial de Roma, tão plena em sua posição quanto aquelas nativas da Península Itálica.

No caso de Balbilo, isso se torna ainda mais evidente quando olhamos para sua filha e neta, que não só se aristocratizaram, mas se tornaram realeza por vínculos matrimoniais. Com efeito, sabemos que o astrólogo foi casado, mas a identidade de sua esposa permanece completamente desconhecida. Dessa união nasceu Cláudia Capitolina⁶², muito provavelmente, segundo Cramer, em torno dos anos finais de Cláudio (50-54 d.C.)⁶³. Cláudia assegurou um casamento de enorme prestígio com os dinastas da casa real do pequeno potentado oriental de Comagena, Caio Júlio Antíoco Epifanes⁶⁴, filho do rei Antíoco IV, condição que a fez receber o título de *basilissa* em documentos epigráficos encontrados em Pérgamo. Dessa união nasceram Caio Júlio Antíoco Epifanes Filopapo⁶⁵ e sua irmã mais nova, Júlia Balbila⁶⁶. Vespasiano pôs um fim à autonomia do reino de Comagena no ano de 72, de forma que Filopapo, um príncipe sem coroa, foi acolhido no seio das elites senatoriais romanas e fez sua carreira sob os auspícios de Trajano, alcançando o consulado no ano de 109. Júlia Balbila, por sua vez, foi uma aristocrata romana profundamente orgulhosa de suas origens e muito próxima do imperador Adriano e de sua esposa, Sabina. Balbila acompanhou a comitiva imperial em um *tour* pelo Egito no ano de 130 e, durante a viagem, visitaram as estátuas do faraó Amenófis III em Tebas, os famosos *Colossos de Mênnon* na língua de gregos e romanos. Ali, gravado no monumento, assim como tantos outros visitantes, Balbila deixou um breve e instigante testemunho não só de seu talento poético, que era considerável, mas também o orgulho que tinha de sua ancestralidade, o que incluía Balbilo o “Sábio”⁶⁷, como revelam os seguintes versos: “Piedosos foram meus pais e avós, Balbilo o Sábio e o rei Antíoco; Balbilo, o pai de minha mãe de régio sangue e o rei Antíoco, o pai de meu pai. De sua progênie vêm meu sangue, e estes versos são meus, piedosa Balbila”⁶⁸. A estrutura genealógica abaixo nos mostra com maior clareza esse processo bem-sucedido de enobrecimento e transformação dos descendentes de Balbilo em uma alta elite de Roma, conjugada, por via matrimonial, com uma casa real que manteve seu prestígio mesmo após o fim da independência de seu reino.

⁶² PIR² C 1086.

⁶³ CRAMER, F. *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadélfia: American Philosophical Society, 1954, p. 115.

⁶⁴ PIR² I 150.

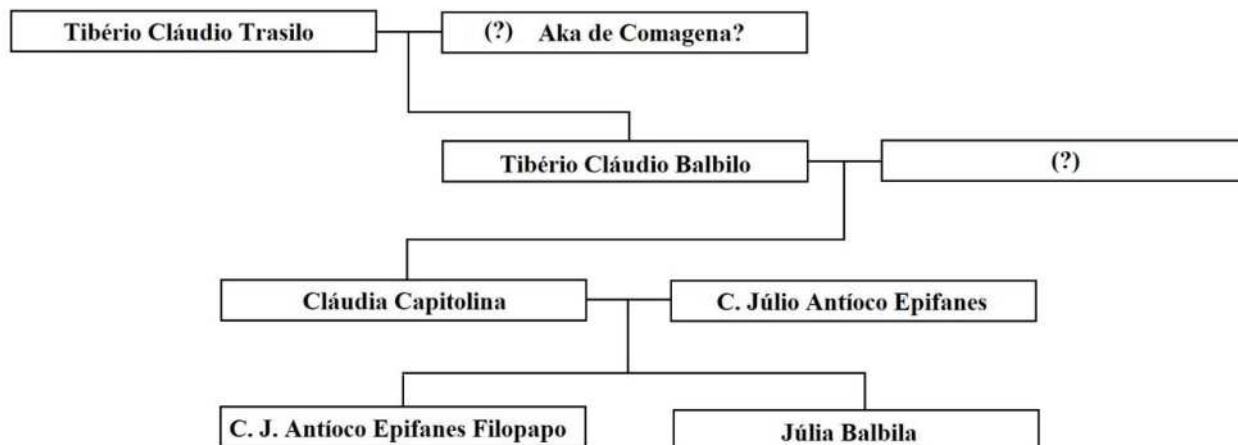
⁶⁵ PIR² I 151.

⁶⁶ PIR² I 650.

⁶⁷ HEMELRIJK, E. *Matrona Docta: Educated Women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*. Londres: Routledge, 2004, p. 157-163.

⁶⁸ *Idem*, p. 162. BERNARD, A; BERNARD, E. *Les Inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*. Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale. 1960, p. 87. Tradução do autor.

O astrólogo vai a Roma – COSTA JÚNIOR



Fonte: responsabilidade do autor (construída a partir de GROAG, E; STEIN, A. *Prosopographia Imperii Romani*, Saec. I. II. III. Berlim: Walter de Gruyter, 1993)

Considerações finais

O objetivo deste estudo foi mostrar, através da trajetória ímpar de Tibério Cláudio Balbilo, toda a gama de possibilidades socioculturais e políticas que se abriam às comunidades do Mediterrâneo romano a partir do Principado, naquele que foi o ápice da maior expansão globalizante do Mundo Antigo. Com efeito, o curso de vida e a sabedoria do polímata Balbilo representam uma confluência de elementos e regiões tão intimamente interconectados que podemos afirmar, sem grandes dúvidas, que o antigo ideal do cosmopolitismo prevalente durante os primeiros séculos da Era Cristã e defendido em termos teóricos por filósofos estoicos se concretizaram largamente na figura de Balbilo, alguém que poderíamos chamar com toda a segurança de *homem-síntese* por sua própria natureza intrinsecamente plural.

Ao mesmo tempo, dada essa grande diversidade, acreditamos ser complexo, senão impossível, estabelecer qualquer forma de categorização eficiente para uma figura tão singular. Podemos dizer que se trata de um legítimo alexandrino por sua tradição intelectual e formação, mas, a despeito de seus elos com a velha capital ptolomaica e pelo claro vínculo que manteve com o Egito, caracterizá-lo como um egípcio seria discutível, já que não há evidência de que tenha saído da órbita dos ambientes helenizados, nem que falasse a língua nativa dos egípcios. Ao mesmo tempo, chamá-lo de grego é igualmente insatisfatório já que, embora falasse o grego, havia nascido numa comunidade secularmente distante da Grécia propriamente dita, comunidade essa de diáspora interligada com egípcios e judeus naquele verdadeiro caldeirão cultural, às vezes tenso e conflituoso, que era Alexandria. O adjetivo de romano também não o descreve por completo, já que sua romanidade foi,

acima de tudo, cidadã e política, mas aparentemente distante da cultura latina. Num universo de intensas interconexões, de trânsitos e trocas, estabelecer categorias diversas, étnicas, culturais, linguísticas se torna um grande desafio, muito embora sua utilidade seja relativa, uma preocupação certamente contemporânea, para fins historiográficos, didáticos e metodológicos, mas um procedimento estranho aos antigos, que certamente viam pouco ou nenhum sentido nisso, sobretudo durante a época do Principado romano quando a perspectiva do que era ser romano se complexificou grandemente. O paradoxo dessa interconectividade é o fato de que Balbilo transitou entre os meios helênicos alexandrinos, a cultura filosófica e teórica grega, o politeísmo e a religião greco-orientais, a herança astrológico-matemática mesopotâmica e a política romana, mas não cabe a nenhuma delas em sua totalidade, pois esses elementos sozinhos, ou de forma estanque, não podem explicar seu sucesso. Balbilo foi, portanto, o símbolo encarnado de todo um mundo, um mosaico vivo de conhecimentos das mais variadas sociedades mediterrânicas prévias ao domínio romano, igualmente integrado e reprodutor político desse mesmo domínio, um exemplo de que dicotomias absolutas do tipo ocidente/oriente e outras similares são insatisfatórias e limitantes quando pensamos no Mundo Antigo.



REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

García González, Francisco y Guzzi Hebb, Sandro (eds.). *Historia de la familia, historia social: Experiencias de investigación en España y en Europa (siglos XVI-XIX)*, Gijón: Ediciones Trea / Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2023. 805 pp.

RESENHA DE LIVRO

JUAN MARÍA GONZÁLEZ DE LA ROSA¹

Universidad de las Islas Baleares UIB

Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED

Trata-se de uma obra colectiva de carácter conmemorativo, concebida por ocasião do 20º aniversário do Seminário de História Social da População (SEHISP), que pertence à Faculdade de Humanidades da Universidade de Castilla-La Mancha em Albacete. Este volume foi coordenado por Francisco García González, fundador e diretor do seminário, e Sandro Guzzi-Heeb, professor de História Moderna na Universidade de Lausanne, ambos especialistas de renome na história da família.

Na introdução, intitulada *La historia de la familia y el impulso de la historia social: una panorámica europea, siglos XVI-XIX*, os editores estabelecem como objetivo central oferecer um balanço do desenvolvimento desta disciplina nas últimas décadas, ilustrado através de exemplos de diferentes países europeus. Destacam também a riqueza metodológica e concetual que caracteriza atualmente este campo de estudo, sublinhando a sua capacidade de explicar e compreender as sociedades do passado a partir de uma perspetiva social

¹ Professor de História na Universidade das Ilhas Baleares (UIB) e na Universidade Nacional de Educação à Distância (UNED). Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-4618-441X>.

A obra confirma de forma contundente os objectivos propostos ao demonstrar o notável dinamismo alcançado pela história social da família na Idade Moderna, tanto em Espanha como no resto da Europa. Ao longo de todo o trabalho, este volume reflecte um esforço coletivo que supera as limitações atribuídas a publicações deste tipo, frequentemente questionadas devido à sua heterogeneidade temática. Pelo contrário, esta obra apresenta uma coerência interna que favorece o intercâmbio académico e a difusão do conhecimento, integrando análises comparativas de diferentes regiões e propondo uma visão ampla que abarca os séculos XVI a XIX.

A primeira parte do volume examina o desenvolvimento historiográfico da história da família em vários contextos nacionais europeus, analisando tradições, desenvolvimentos e desafios específicos. Elena de Marchi e Raffaella Sarti (Universidade de Urbino) salientam que, desde os anos 70, o estudo da família em Itália evoluiu para uma abordagem mais diversificada, reflectindo mudanças significativas nas relações de género e a influência dos fluxos migratórios. Vincent Gourdon (Centre Roland Mousnier) traça a continuidade e a fecundidade dos estudos sobre a família em França, desde o período moderno até ao século XIX, notando uma mudança nos campos de análise dos contextos rurais para os urbanos e as elites sociais, com uma ênfase crescente no século XIX. Sandro Guzzi-Heeb (Université de Lausanne) aborda a fragmentação do estudo da família, do parentesco e da sexualidade na Suíça. Embora historicamente sem uma direção unificada, a investigação atual, conduzida por jovens académicos, demonstra uma capacidade de renovação através de abordagens originais e debates interdisciplinares.

Inken Schmidt-Voges (Philipps-Universität Marburg) reflecte sobre as limitações do estudo quantitativo das estruturas familiares nos países de língua alemã, marcado pelas heranças do nacional-socialismo e por uma abordagem histórica tradicional. A investigação recente, no entanto, diversificou as metodologias e aborda de forma mais alargada a vida doméstica na Idade Moderna. Margareth Lanzinger (Universidade de Viena) analisa a contribuição de Michael Mitterauer para o desenvolvimento de uma história social histórico-antropológica em Viena. Lanzinger destaca a sustentabilidade das abordagens clássicas e a emergência de novos impulsos conceptuais transdisciplinares em temas como a migração, as tecnologias reprodutivas e a diversidade familiar. Por último, Monica Miscali (Universidade Norueguesa de Ciência e Tecnologia) analisa a pouca atenção que a historiografia norueguesa tem dedicado à família, um tema frequentemente

abordado por disciplinas como a sociologia ou a antropologia. Embora persistam alguns estudos, este campo não faz parte do núcleo académico na Noruega. De um modo geral, esta secção reflecte a riqueza e a complexidade do estudo da família, destacando a sua relevância contemporânea face aos actuais desafios sociais e o seu potencial para abordar questões transnacionais e conceptuais.

O volume está organizado em torno de uma primeira revisão historiográfica seguida de três blocos temáticos, que incluem um total de vinte e cinco trabalhos de vinte e oito investigadores de diferentes países europeus. Esta coleção, representativa da investigação europeia em história social entre os séculos XVI e XIX, oferece uma visão detalhada e actualizada do desenvolvimento da história da família..

A segunda parte do livro refere-se ao estudo de diferentes aspectos da casa, das famílias, das redes e da reprodução social. Este bloco temático reúne oito contribuições que analisam as dinâmicas familiares e domésticas a partir de abordagens como o parentesco e a análise das redes sociais. Entre outras contribuições de destaque, Natalia González Heras (Universidade Complutense de Madrid) oferece uma abordagem intimista da vida familiar na Madrid do século XVIII, combinando o estudo material das habitações com uma perspetiva social. Gabriel Brea-Martínez e Joana María Pujadas-Mora (Universitat Oberta de Catalunya) analisam a evolução da influência da família nos casamentos em Barcelona, registando uma mudança de protagonismo dos pais para os irmãos durante o processo de proto-industrialização. Outros trabalhos desta secção, como o de Cécile Alexandre (Sorbonne Université),

Lucas Rappo (Université de Lausanne) e Tamara González López (Universidade da Coruña) estudam em profundidade a transmissão dos valores familiares, as estratégias de endogamia e a importância da filiação nos sistemas de herança. Contribuições como as de Emilie Fiorucci (Université de Rouen) e Elena Llorente Arribas (Universidade do País Basco) estudam, respetivamente, as dinâmicas familiares nas guildas venezianas e as estratégias hegemónicas da elite biscaina no contexto da monarquia hispânica.

A terceira parte analisa os conceitos de solidariedade, conflito e emoções. Neste bloco, as relações familiares são abordadas na perspetiva da solidariedade e do conflito, com especial ênfase na história das emoções. Contribuições como as de Pablo Ortega del Cerro (Universidade de Cádiz) e Maria Marta Lobo de Araújo (Universidade do Minho) investigam o papel do parentesco colateral e as formas de assistência social no Antigo

Regime. Outros, como os de Francisco José Alfaro Pérez (Universidade de Saragoça) e Isabel María Melero Muñoz (Universidade de Sevilha), exploram a conflitualidade familiar em Aragão e na Andaluzia, analisando as tensões derivadas de comportamentos transgressores ou de disputas sucessórias.

A última secção é composta por nove textos que reconstituem itinerários de vida a partir das perspectivas de idade e de género. Álvaro Romero González (Universidade de Castilla-La Mancha) e Francisco Hidalgo Fernández (Universidade de Málaga) investigam a mobilidade social dos artesãos nos séculos XVII e XVIII, enquanto trabalhos como os de Loraine Chappuis (Universidade de Genève) e Elise Voerkel (Universidade de Basileia) analisam a inclusão dos filhos nascidos fora do casamento e o papel educativo da correspondência privada nas famílias burguesas. Outros textos abordam questões como a independência dos jovens, a organização de estratégias familiares por mães viúvas ou mulheres solteiras e as “economias de género”, como no caso de Charlotte Zweynert (Universidade Leibniz de Hanôver), que explora as disposições patrimoniais da escritora Helmina von Chézy.

Em conclusão, este livro coletivo é um contributo essencial para a historiografia da família na Europa. Apesar da sua diversidade temática, consegue articular reflexões teóricas e metodológicas de grande profundidade. A sua riqueza documental e a sua abertura a novas abordagens reforçam a pertinência da história da família como instrumento de compreensão dos comportamentos sociais e familiares. Além disso, o volume estimula o debate académico e incentiva a investigação comparativa na Europa e em Espanha, consolidando-se como uma referência essencial para os estudos de história social.