



Medioevo: o tempo e o espaço na História


ORGANIZADORES

Pablo Gatt
Joana Scherrer Carniel

Volume 2

Estudos em Medievalismo:

sociedade, poder e cultura



ETAMIS

Laboratório de
Estudos Tardo Antigos
e Medievais Ibéricos e Europeus

2021

Medioevo: o tempo e o espaço na História

Organizadores

Pablo Gatt
Joana Scherrer Carniel

Volume 2

Estudos em Medievalismo:
sociedade, poder e cultura

LETAMIS

Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais
Ibéricos e Sefaradís - UFES

Vitória | Vila Velha - ES

2021

Coordenação
LETAMIS
Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais
Ibéricos e Sefaradis
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Diagramação: Roni Tomazelli

Obra sem fins lucrativos.
Imagem de capa disponível gratuitamente no Pixabay:
Pixabay License
Free for commercial use. No attribution required

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Estudos em Medievalismo [livro eletrônico] :
sociedade, poder e cultura / organizadores Pablo
Gatt, Joana Scherrer Carniel. -- Vila Velha, ES :
LETAMIS (Laboratório de Estudos Tardo Antigos e
Medievais Ibéricos e Sefaradis, 2021. --
(Medioevo : o tempo e o espaço na História ; 2)
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-00-32188-3

1. Cristianismo - História 2. Idade Média 3. Idade
Média - História I. Gatt, Pablo. II. Carniel, Joana
Scherrer. III. Série.

21-84943

CDD-909.07

Índices para catálogo sistemático:

1. Idade Média : História 909.07

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

O primeiro dever do historiador é não trair a verdade, não calar a verdade, não ser suspeito de parcialidades ou rancores.

Cícero

Sumário

- 7** APRESENTAÇÃO
- 8** **SANTO AGOSTINHO E A POESIA: UM PERCURSO PELAS CRÍTICAS, VISÕES E PROJETOS EM RELAÇÃO À POESIA GRECO-ROMANA**
Francisco Romário de Queiroz Silva
- 31** **BATISMO E APADRINHAMENTO: A RELIGIÃO NA AFIRMAÇÃO E AMPLIAÇÃO DO PODER RÉGIO NA INGLATERRA DA ERA VIKING (SÉCULOS IX-X)**
Lucas Pereira Rodrigues
- 57** **A EXPERIÊNCIA JUDAICA SEFARDITA SOB O GOVERNO DE AFONSO X: A VIDA SOCIAL, ECONÔMICA E RELIGIOSA DAS COMUNIDADES JUDAICAS SOB UMA COROA CRISTÃ**
Ludmila Noeme Santos Portela
- 74** **DA GENTE FERROZ NORMANDA QUE NOS ATACA, LIBERA-NOS, DEUS QUE REINA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS PRIMEIRAS INCURSÕES VIKINGS NO MUNDO FRANCO A PARTIR DA ÓTICA GLOBAL (800-860)**
Caio de Amorim Féo
- 97** **CONSIDERAÇÕES SOBRE REPRESENTAÇÕES FANTÁSTICAS EM TÍMPANOS E CAPITÉIS ROMÂNICOS**
Paula Ferreira Vermeersch
- 111** **OS REINADOS DE HILDERICO E GELIMERO ATRAVÉS DA ICONOGRAFIA VÂNDALA NO NORTE DA ÁFRICA (SÉCULO VI)**
Geraldo Rosolen Junior
- 130** **MITO DE MEDEIA E A SUA PRESENÇA NA CIDADE DAS DAMAS DE CHRISTINE DE PIZAN**
Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga

- 146** **O TRATADO DE CASU DIABOLI DE ANSELMO DE BEC: A FIGURA DO DIABO E SUAS ESCOLHAS CONTRÁRIAS AS DE DEUS**
Pablo Gatt e Joana Scherrer Carniel
- 163** **UNIVERSITAS PARENS SCIENTIARUM: A AUTONOMIA PARA A UNIVERSIDADE DE PARIS NO SÉCULO XIII**
Andrei Roberto da Silva e Juliana de Mello Moraes
- 184** **IMAGEM E ORDEM: O TRABALHO AGRÍCOLA NO SALTÉRIO DE LUTTRELL**
Giovanni Bruno Alves e Vinicius Tivo Soares
- 203** **O “MITO” FUNDADOR LUSO-BRASILEIRO: APROPRIAÇÕES DO PASSADO MEDIEVAL EUROPEU NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NACIONAL EM BRASIL, A ÚLTIMA CRUZADA**
Luan Lucas A. Morais
- 234** **ENTRE A CRUZ E A PENA: FÉ E A RAZÃO NO OCIDENTE MEDIEVAL**
Hiago Maimone da Silva Rebello
- 255** **POR UMA LONGA IDADE MÉDIA POLÍTICA: AS MONARQUIAS IBÉRICAS ENTRE OS SÉCULOS XV E XVII COMO UMA CONTINUIDADE DAS RELAÇÕES DE PODER DO MEDIEVO**
Matheus Brum Domingues Dettmann
- 274** **O PAPEL DA ÁGUA NAS DESCRIÇÕES DE TERRAS LONGÍNQUAS DURANTE AS VIAGENS DE NOBRES DO SÉCULO XV**
Waslan Sabóia Araújo
- 305** **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que damos sequência, neste segundo volume, ao projeto *Medioevo*, iniciado no final de 2020, como forma de expandir os horizontes acadêmicos do LETAMIS e promover a aproximação e o diálogo entre os vários seguimentos da comunidade medievalista. Nosso projeto surgiu de forma despretensiosa e, assim, permanece, abrindo-se à colaboração externa para divulgar de pesquisas e pesquisadores através dessa modesta publicação.

Vivemos tempos caóticos, tanto nacional quanto internacionalmente. Nossa pretensa modernidade tem-se mostrado terreno fértil para a disseminação do ódio, do preconceito e da intolerância – males contra os quais foram promovidas intensas lutas nas últimas décadas. Nós, do LETAMIS, antes mesmo de nos instituir oficialmente enquanto laboratório de pesquisa, sempre pautamos nossos estudos em um olhar aberto sobre a Idade Média, suas rupturas e continuidades. Sempre buscamos a reflexão das mazelas sociais, políticas e religiosas, dos mandos e desmandos, da diferenciação do *eu* e do *outro*, no intuito de promover o debate sobre os estigmas e as representações que as sociedades do passado impuseram sobre grupos e indivíduos. Sem pretensões anacrônicas, consideramos que pensar o presente é ponderar sobre o passado. Somos chamados, pois, a evidenciar nossa própria presença na História.

LETAMIS
Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibérico e Sefaradis
Outubro de 2021
Vitória – ES

– 1 –

SANTO AGOSTINHO E A POESIA: UM PERCURSO PELAS CRÍTICAS, VISÕES E PROJETOS EM RELAÇÃO À POESIA GRECO-ROMANA

Francisco Romário de Queiroz Silva¹

Aurélio Agostinho, nascido em Tagaste em 354, é filho de Patrício e Monica. Considerado o pai da teologia no Ocidente, escreveu inúmeras obras sobre os mais diversos temas – filosofia, exegese, hermenêutica bíblica e tantos outros – e teceu profundas críticas à poesia de seu tempo.

Agostinho viveu na época do declínio dos estudos, da pesquisa e da literatura. Também vivenciou o declínio da grande Roma, as invasões dos bárbaros, as dificuldades da igreja frente a estes mesmos povos, a governadores ainda não unanimemente cristãos e bem como o advento das grandes heresias, o que criava cisões no interior da igreja. A poesia Romana, marcada pelo paganismo e pelo culto aos deuses, leva Agostinho a uma visão negativa dela.

Nosso objetivo neste presente trabalho, é apontar as principais

¹ Graduado do curso de Letras Língua Portuguesa e Respectivas Literaturas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: romario15fr@gmail.com.

críticas que Agostinho tece em relação à poesia de seu tempo e mostrar que o referido doutor não condena a poesia em si, mas somente aquela advinda do declínio dos estudos, produções literárias e das imoralidades. Longe de condenar o gênero poético, Agostinho propõe, antes, uma conversão dele.

Críticas e visão de Agostinho quanto à poesia

Agostinho, grande conhecedor da literatura de seu tempo, iniciou sua educação formal pelo estudo da língua grega, embora demonstrasse, curiosamente, certa aversão por essa língua: “Mas qual era a causa da aversão que tinha à língua que me ensinavam quando criança? É o que ainda hoje não sei explicar [...]” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 41). Contudo, tinha um grande apreço pela língua latina: “[...] pelo contrário gostava muito da língua Latina [...]” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 41). Porém, esse gosto pelo latim também não se referia às lições de ler e escrever ou a sua gramática, mas a sua literatura:

Aquelas primeiras lições em que se aprende a ler, escrever e contar eram-me tão pesadas e insuportáveis como as do grego. Aquelas primeiras letras a que devia e devo a possibilidade de não só ler qualquer escrito, mas também de escrever o que me aprouver, eram sem dúvidas mais úteis e mais certas do que aquelas em que, esquecendo dos meus erros, era obrigado a gravar na memória as navegações errantes de um certo Enéias e a chorar a morte de Dido que se suicidaram por amor (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 41).

Agostinho, em suas *Confissões*, considerava um tormento apartar-se desses textos que lhe causavam prazer: “[...] se me proibiam a leitura destes episódios, afligia-me por não ler aquilo que me impressionava até

a dor. [...]” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 42).

Portanto, fica demonstrado que o Santo Doutor conhecia bem os escritos que lhe eram contemporâneos e se deleitava com eles. Nas palavras de Wisdom (2013, p. 31) “Agostinho leu o que os outros leram, pelo menos em latim.” (Tradução nossa)². Contudo, dada sua formação cristã, percebera que as emoções e prazeres causados por aquelas leituras – temas que trataremos em seguida –, eram contrários aos preceitos do Cristo e aos ensinamentos da Sagrada Escritura. É verdade que, quando jovem, seguiu por caminhos errantes, até mesmo integrando seitas como o maniqueísmo, vivendo na luxúria, vaidade e egoísmo. Porém, trazia consigo aquelas palavras cristãs que recebera de sua mãe e que estavam gravadas em sua alma.

As reflexões de Agostinho sobre a literatura a ele contemporânea, como a poesia – tema que é o foco deste trabalho – origina-se da sua busca pela verdade. Pode-se dizer que a busca pela verdade foi o que deu movimento a sua vida, tanto natural como intelectual. Essa busca inquietante culminará em sua conversão, que se deu pelos sermões do bispo Ambrósio³, pela leitura das cartas de São Paulo⁴ e, ao ouvir o relato da vida de Santo Antão⁵. A partir de então, torna-se profundo seguidor e amante do Cristo, enxergando nos prazeres experimentados pela leitura dos textos romanos, motivos para derramar lágrimas por seus erros: “Nada mais digno de compaixão do que o infeliz que derrama lágrimas pela morte de Dido, originada no amor de Enéias, sem se compadecer de si mesmo nem chorar a própria morte por falta de amor para convosco, ó meu Deus [...]” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 41-42).

2 “Augustine read what others read, in Latim at least” (original)

3 Ambrósio, bispo de Milão, nascido em Tréveros, por volta de 334, grande pregador, o qual contribuiu para a conversão de Agostinho.

4 Especialmente Rm 13, 13-14.

5 O relato foi feito por Ponticiano, que se encontrava em diálogo com Agostinho numa chácara em Cassissíaco. A Biografia de Santo Antão foi escrita por Santo Atanásio.

Após sua conversão, o Santo Doutor perceberá que a arte de ler e escrever, que aprendera penosamente nas primeiras lições e que, a seus olhos, eram lições pesadas e fatigantes, são agora mais importantes que estas lições posteriores, isso é, o estudo das fábulas dos poetas, cheias de narrações e lendas: “[...] Eis-me aqui mais pronto para esquecer as navegações errantes de Enéias e outras narrações semelhantes do que para esquecer a leitura e a arte de escrever” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 42). Destarte:

Esse processo de conversão à doutrina cristã, narrada nas Confissões, desenha, portanto, o périplo de um jovem letrado no patrimônio da poesia e da retórica pagãs (arte da qual, inclusive, fora professor) conduzido pela indagação filosófica até a descoberta da Palavra Sagrada que, então, retrospectivamente, ilumina com seu sentido a vida pregressa do autor, não apenas na dimensão de suas experiências pessoais, mas também na de suas práticas culturais e intelectuais (SOUZA, 2016, p. 2800).

Ora, o Santo Doutor experimentou em sua própria carne o drama do erro, da concupiscência e do orgulho. Os prazeres causados pela literatura, especialmente por aqueles poemas que, posteriormente, eram apresentados dramaticamente no teatro romano, proporcionaram-lhe, após sua conversão ao cristianismo, uma total aversão. Agostinho partirá do princípio de que os poetas, ao escreverem ações imorais dos deuses, incentivavam o povo a praticá-las também, induzindo o povo à imoralidade. Isso acontecia porque os deuses eram tidos como modelos para o mundo humano e suas ações, por isso consideradas gloriosas, passíveis de replicação. Além disso, Agostinho argumenta que as emoções causadas pelos teatros induziam os espectadores a sentirem uma espécie de compaixão, mas tal compaixão não movia um sentimento de ajuda, sendo, igualmente, reprováveis, como dirá Gomes:

Ele tece a mesma crítica à realidade virtual criada no teatro, assim como na literatura, pois junta diversas emoções em sua encenação, e buscam ali sentimentos que não querem vivenciar na vida real, e tiravam proveito disso, deleitando-se nessa realidade e sentimentos ruins, e se isso não ocorresse, criticavam o autor (GOMES, 2014, p. 1770).

O Filósofo da Graça tem o sentimento de compaixão como sendo aquilo que tenta abrandar a dor daquele que sofre, que se condói e se objetiva a ajudar o que padece. Esse condoer-se com a dor do próximo ganhará em Agostinho a denominação de *caritas*, sendo aquela mais pura manifestação de amor altruísta. Desse modo, a vivência e prática da caridade se torna, no pensamento do Doutor de *Hippo*, a caracterização de uma verdadeira existência cristã. Destarte, tudo que contrasta com isso é encarado como algo que se deve evitar, como ele mesmo dirá: “Pois não é um bom fruto o que não procede da raiz da caridade” (SANTO AGOSTINHO, 2014, p 37). Em Agostinho (1994, p. 137) esse termo *caritas* assume o caráter de designação do próprio Deus, ou melhor, torna-se a própria substância de Deus. Contrariamente a isso, os sentimentos causados por aqueles espetáculos do teatro não criavam senão um mero prazer, que não procura solucionar o problema do outro. Dito de outra forma, configura-se em um sentimento egoísta, sem se importar com a dor alheia. Nas palavras de Silva (2008) “[...] a compaixão que a tragédia trazia não condizia com o verdadeiro sentido de caridade, ou seja, o dever sentir compaixão do próximo, mas antes preferir que a dor alheia não exista ao invés de se aprazer com ela.” Na visão do Santo Doutor, tudo se tratava de algo mecânico e virtual que, além de não nutrir as boas ações, também não condizia com a vida que Deus deseja para a humanidade, isso é, uma vida virtuosa e feliz:

Mas porque o homem condoer-se, quando presencia cenas

dolorosas e trágicas, se de modo algum deseja suportá-las? Todavia o espectador anseia por sentir esse sofrimento que afinal para ele constitui um prazer. Que é isto senão arrematada loucura? Com efeito, tanto mais cada um se comove com tais cenas quanto menos se acha curado de tais afetos (deletérios) [...] (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 65).

Diante disso, o mestre dirá que tal prazer satisfaz meramente a carne com sentimentos que geram uma satisfação, aquilo que Aristóteles já chamava de *catarse*:

É a tragédia a representação de uma ação grave, de alguma extensão completa, em linguagem exornada, cada parte com o seu atrativo adequado, com autores agindo, não narrando, a qual, inspirando pena e temor, opera a *catarse* própria dessas emoções (ARISTÓTELES, 2014, p. 24).

Contudo, para o Santo Doutor, falta a estas emoções aquele sentimento pregado pelo Cristo, que mandou os homens doarem a vida pelos irmãos. O condoer-se das artes cênicas estaria reduzido a uma mera ilusão que, como já havia apontado Platão, é uma mera imitação da realidade. E, ainda mais que isso, seria uma errônea imitação da realidade na visão agostiniana. Pois, no pensamento do Filósofo da Graça, Deus teria criado os seres humanos para uma vida feliz e justa. Dessa forma, os atos dos deuses, sendo reprováveis por serem imorais, eram também reprováveis por idealizarem uma realidade que não condiz com o real, que fora criado para a justiça e o amor *cáritas*. A isso soma-se o fato duma sociedade que buscava prazer em assistir espetáculos nos quais a vida humana era levada ao fim, isso é, à morte. De fato, o não cumprimento do preceito do amor implicaria na falta de justiça (Cf. SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 237). Portanto, que sentido teria condoer-se? Por qual razão deseja o espectador se satisfazer com aqueles espetáculos que causavam em si tristeza, se não possuía um mínimo desejo de dar

termo àquele sofrimento? Ora, o que o próprio espectador sentia era somente dor e comoção da alma, pois nutria um sentimentalismo tal de piedade e tristeza em relação às dores que presenciava no teatro romano, mas que não se direcionava a nenhum ato altruísta, dando-se o mesmo com relação à literatura.

Por ter experimentado isso é que Agostinho conclui que o leitor chora por Dido, mas não chora por si mesmo. Se comove com a morte de Dido, mas não se comove com a própria morte, pois, sofrendo por um personagem que não existe e que não há o que fazer por ele, não se importa que gaste sua emoção própria, com a qual deveria verdadeiramente se preocupar. Aliás, o próprio espectador desejava sofrer e se comover com as próprias dores, as quais eram para si a própria satisfação e alegria. Se os espetáculos não causassem as dores que o espectador desejava era porque a representação não era de qualidade, por isso mereceria críticas negativas. Do contrário, se a tragédia lhe causava dor e compaixão era merecedora de bons elogios. Agostinho vê nisso um paradoxo que, em seu pensamento, parece traduzir-se por loucura, a ideia de um homem que busca sua alegria em seu próprio sofrimento:

Que compaixão é essa em assuntos fictícios e cênicos, se não se induz o espectador a prestar auxílio, mas somente o convida à angústia e a comprazer o dramaturgo, na proporção da dor que experimenta? E se aquelas tragédias humanas, antigas ou fingidas, se representam de modo a não executarem a compaixão, o espectador retira-se enfasiado e criticando. Pelo contrário, se se comove, permanece atento e chora de satisfação (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 65).

Assim como diz Gomes (2014, p. 1770):

Para Agostinho, isso causava grande dano ao espectador, pois quanto mais ele assiste mais ele se torna imune a fatos semelhantes na vida real, e, com isso, paixões, injustiças,

violência e corrupção se tornam cada vez mais comuns e mais naturais na concepção do espectador, levando essa sensibilidade para a vida real, deixando de ter compaixão de pessoas que sofrem, pois no teatro assistem sem nada fazerem.

Esse prazer se reduz a um sentimento de dor sem intenção de auxiliar o que padece e, ainda mais, em um aspecto simplesmente superficial, já que, se aquele que assiste sentisse a mesma dor e sofrimento daquele ator, não sentiria nenhuma satisfação em apreciar tais apresentações. É fato que nenhum ser humano se compraz na dor, o que afirmará o próprio Agostinho:

Disto provinha o meu afeto pelas emoções dolorosas, só por aquelas que não me atingiam profundamente, pois não gostava de sofrer com as mesmas cenas em que a vista se deleitava. Comprazia-me com aquelas coisas que, ouvidas e fingidas, me tocavam na superfície da alma [...] (SANTO AGOSTINHO, 2015, p 67).

Agostinho assim concluiu, – o que já temos dito até aqui – que o prazer causado por aquelas cenas nada tinham de conformidade com a doutrina cristã ou um ideal de cidade justa e santa, aquela que exporá na *De civitate Dei*. Antes preferia-se que não houvesse dor na vida do outro:

Agora nem por isso me fecho à compaixão. Mas em tempos passados compartilhava no teatro da satisfação dos amantes que mutuamente se gozavam pela torpeza, se bem que espetáculos destes não passassem de meras ficções. Quando se desgraçavam, eu piedosamente me contristava. Numa e noutra coisa, sentia prazer. Hoje, porém, compadeço-me mais do homem que se alegra do vício do que daquele que pungentemente sofre com a perda do prazer funesto, ou com a privação de uma miserável felicidade. Esta piedade é mais real. Porém, a dor não encontra nela prazer algum. Ainda que o dever da caridade aprove que nos condoamos do infeliz, todavia aquele que fraternalmente é misericordioso preferiria que nenhuma dor houvesse de que se compadecesse (SANTO

AGOSTINHO, 2015, p. 66).

Para Agostinho, essa poesia já perdeu sua utilidade. Já quando maduro, como acima já observamos, o Santo Doutor, refletindo sobre sua trajetória, compreende os jogos e teatros como coisas efêmeras e infames, como ele mesmos diz na *De civitate Dei* (2013, p. 74). Na concepção agostiniana, isso já deixou de ser arte. Ora, a finalidade da arte seria levar o homem a contemplar o belo. Dito de outro modo, a arte deve ser usada para o bem da humanidade, para instruir; feito ao contrário, está corrompendo o homem em vez de educá-lo. Aliás, deixa seu caráter artístico, passa a não ser mais arte. Destarte, no dizer do Doutor de *Hippo*, as “[...] fábulas imaginosas dos poetas, que levam ao prazer as pessoas cujos alimentos são as coisas fúteis [...]” (SANTO AGOSTINHO, 2013, p. 50) estavam conduzindo a humanidade a um estado decadente quanto ao valor artístico e educativo.

Agostinho não condena a poética em si, mas a poesia das imoralidades

Vimos que Agostinho tece uma série de críticas à poesia e às suas representações cênicas. Porém, é importante que deixemos claro que ele não condena o gênero poético, nem tampouco qualquer outro gênero literário de sua época. Pelo contrário, admirava o trabalho de Virgílio, poeta romano de sua predileção. Ainda nos últimos anos de sua vida recordava e citava em suas obras teológicas frases até de grande extensão do referido poeta e de outros como Horácio, quando, por exemplo, chora a perda de seu amigo Alípio: “Que bem se exprimiu o poeta, quando chamou ao seu amigo ‘metade da sua alma’ [...]” (SANTO

AGOSTINHO, 2015, p. 91). Além do mais, o próprio Agostinho se expressava poeticamente: “[...] desgraçada é toda alma presa pelo amor às coisas mortais. Despedaça-se quando as perde e então sente a miséria que o torna miserável, ainda antes de as perder” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 90). Após sua conversão ao cristianismo, compõe poeticamente um lindo texto impregnado de amor: “Tarde vos amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco!” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 265).

Aliás, é importante estar atento ao contexto em que os textos agostinianos são redigidos. Estes se inserem em um momento histórico bem preciso: o do declínio do Império Romano Ocidental. Juntamente com a queda do império há também o declínio da literatura e dos estudos literários, bem como da cultura. No dizer de Maschio (2017, p. 22-23) “[...] a vida cultural e educativa tinha perdido todo o vigor e fulgor criativo, tendo degenerado para formas de barroquismo que não faziam mais que reproduzir e se conectar com as glórias literárias e retóricas do passado.” Frente a isso, Agostinho propõe uma renovação cultural e educacional. Esta estaria baseada na vivência e no estudo da sabedoria. Ele entende que é preciso buscar o conhecimento, aliás, que “[...] não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência” (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 126).

Assim, é importante que, ao analisar o discurso, estejamos atentos ao contexto e às situações históricas que estiverem envolvidas durante o processo de escrita, “[...] porque são elas que vão determinar o discurso como acontecimento dotado de peculiaridades heterogêneas de uma época e instante social.” (Costa, 2013, p. 91). Sendo assim, é

necessário que não tomemos o texto pelo texto, mas que, a partir de seu contexto, tentemos “[...] entender que o discurso não se encontra impregnado na tessitura textual e muito menos nos encadeamentos linguísticos. Ele atravessa o nível da frase, dos períodos e do texto, pois só é possível constituí-lo pela sua relação com a história.” (Costa, 2013, p. 91). Daí a necessidade de encontrar o sentido do texto na teoria de Pêcheux (1997), pois não existe “[...] um contexto zero ou nulo e só entendemos o significado de uma sentença sob o plano de fundo de um conjunto de suposições de base acerca de um contexto [...]” (CASTRO, 2013, p. 145).

As críticas, de índole negativa, tecidas à poesia devem ser vistas como proferidas por um bispo, ou seja, nelas se verifica a preocupação do pastor com a educação e edificação cristã de seus discípulos. Além disso, é importante ressaltar que as críticas não são infundadas. Santo Agostinho não critica simplesmente como se disparasse no escuro: “Justamente porque Agostinho vivenciou pessoalmente esse itinerário intelectual e espiritual, soube transmiti-lo nas suas obras [...]” (BENTO XVI, 2012, p. 212). Ele critica o que bem conhecia, já que seu conhecimento sobre esses textos não era pouco, tal como se manifesta em todo a obra da *De civitate Dei*. Contudo, é importante destacar que a crítica de Agostinho em relação à poesia apoia-se num critério religioso e não literário, isso é, sua preocupação não é com fatores da teoria da literatura, mas com a vivência e a prática da teologia e vida cristãs.

Outro ponto interessante é que, além dos outros motivos já citados aqui, sua visão negativa quanto a essa literatura pagã era o fato de narrarem coisas que, na concepção do Doutor da Graça, eram irrealis. Assim como Platão, o Doutor de *Hippo* tinha a preocupação de ser sempre fiel à verdade. Assim, a noção daquilo que se chama *mimeses*, isso

é, a imitação, aparece como algo negativo, como já era concebida por Platão que:

Compreendendo-a como um tipo de produtividade que não criava objetos ‘originais’, mas apenas cópias (eikones) distintas do que seria a ‘verdadeira realidade’. [...] Ele expressa a ligação existente, em toda a Antiguidade, entre a concepção de arte e o caráter ontológico de valores metafísicos e empenhativos. Vinculada a uma origem divina e misteriosa, a arte participa, nessa concepção, do ser originário, devendo por isso ‘imitar’, no seu conteúdo, a realidade das formas e das ideias primigênicas. Como na maioria das vezes isso não acontece, ou seja, a mimesis é apenas verossímil e não visa à essência das coisas, nem à verdadeira natureza dos objetos particulares, ela é falsa e ilusória, sendo prejudicial e perigosa ao discurso ideal do filósofo (COSTA, 1992, p. 5-6).

Opondo-se a isso, Aristóteles, refutando o pensamento de Platão, apontará a liberdade da mimesis em relação à realidade concreta. Como aponta Costa (1992, p. 6), “Aristóteles transformou a obra numa produção subjetiva e carente de empenho existencial e alterou, com isso, a relação que ela apresentava com a sacralidade original.”

Por outro lado, entende-se que as críticas que Agostinho faz à literatura devem ser entendidas como sendo de critérios religiosos, como já de afirmou. O teor das críticas deve-se aos temas que compõe a literatura e não à natureza deles.

Como já dito acima, Agostinho se preocupava inteiramente com encontrar a verdade (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 23) e também a transmitir. E já que a verdade era entendida como algo divino, pois Santo Agostinho cria que o próprio Jesus Cristo era a verdade (SANTO AGOSTINHO, 1988, p. 73), a mentira ou falsidade eram vistas como contrárias a isso e, portanto, constituíam-se no mais alto pecado: “E

se alguém pensar que a mentira pode ser, em algum caso, de utilidade, poderá também admitir que a injustiça é igualmente útil” (SANTO AGOSTINHO, 2002, 52). Agostinho entendia que além de conduzir o povo a erros morais, esses textos também portavam a mentira. Ele aponta que os próprios deuses retratados nos poemas são falsos e proferem mentiras. Um exemplo disso seria a queda do Império, cuja sede era Roma, a que os deuses alegavam ser eterna:

Roma está decadente, diz Agostinho, porque todas as cidades têm um fim, como o próprio Virgílio reconheceu nas Geórgicas. Se na Eneida o poeta promete a eternidade a Roma, é nas palavras de Júpiter, ‘um deus falso’, e não na sua própria boca, que o faz. Ao tecer as suas considerações sobre a efemeridade das realidades terrestres, Santo Agostinho enfrenta diretamente o mito da Roma Eterna [...] (SANTO AGOSTINHO, 2010, 28).

A isso se junta o conceito de virtude, em que tudo o que não condiz com uma vida virtuosa deve ser evitado. Nas palavras de Horn (2008, p. 136), “[...] é um fato bem conhecido que também Agostinho defende, segundo o modelo das concepções clássicas, helenística e da Antiguidade Tardia, uma ética teológica, na qual o conceito de virtude ocupa uma posição proeminente.” E é, portanto, nessa prática das virtudes que aparece a *caritas*, que já mencionamos anteriormente, sendo ela a “[...] que ressignifica as virtudes humanas [...]” (VAHL, 2016, p. 167). Desse modo, as “fantasias poéticas” (SANTO AGOSTINHO, 2005, p. 32) só causariam mal aos homens que a aceitavam e, que além disso, eram inventadas por eles mesmo:

Essas e outras fábulas semelhantes, surgidas até às Guerra de Troia, com a qual terminou Marco Varrão o segundo livro Sobre a origem do povo romano, inventou-as também o engenho humano, baseado em certas façanhas reais, não menos vergonhosas para os numes. [...] não é possível dizer o cúmulo de males que supõem no coração

de homens que toleram tais mentiras e de bom grado as aceitam (SANTO AGOSTINHO, 2012, p. 389).

Da mesma forma que o Santo Doutor não condenou de um modo unilateral o gênero poético, mas a poesia advinda do declínio de Roma, impregnada de suas imoralidades, de igual modo, não rejeitou o platonismo, mas cristianizou o que nele achou útil à sua doutrina, pois, lendo as obras dos filósofos, percebeu que havia muita verdade em seu trabalho. Por esta razão, a solução seria cristianizar seu pensamento, converter suas ideias e utilizá-las na teologia cristã.

Tampouco condenou a literatura, já que tem vários livros exegéticos e numerosos sermões nos quais comenta diversos livros da Sagrada Escritura (alguns que são, inclusive, literários). São célebres suas obras *Comentário ao Genesis* e *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, nas quais o escritor faz uma verdadeira catequese e explicação sobre os sentidos literal, espiritual e alegórico do texto. Na sua obra *Confissões*, dedica dois livros a um comentário sobre os primeiros capítulos do Gênesis, especialmente o poema da criação (Gn 1, 1-31). No livro IX das *Confissões*, o Doutor da Graça desenvolve um pequeno tratado sobre a natureza ontológica do tempo e suas implicações na vida do homem, texto que é utilizado por alguns teóricos da área da teoria da literatura (NUNES, 1995). Diante disso, entendemos que as críticas endereçadas não se referem ao gênero poético, mas aos temas presentes em tais obras; se assim não fosse, não teria o Santo Doutor analisado os Salmos, que são propriamente poemas, assunto que abordaremos em nosso próximo tópico.

O próprio Agostinho analisou poemas: os *Enarrationes in Psalmos*

Como dito anteriormente, Agostinho comentou os *Salmos*, livro

de poemas da Sagrada Escritura. Analisou e discutiu cada um dos 150 salmos, compondo a obra *Enarrationes in Psalmos*⁶. É fato que o Doutor de *Hippo* tinha grande apreço por esses textos, pois eram leituras comuns na vida de Agostinho. Nas suas *Confissões*, “há cerca de 500 referências ao livro dos salmos que Santo Agostinho sabia de memória” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 407). O livro inicia-se, inclusive, com as citações dos salmos 95 e 146, seguidas de comentários em uma linguagem profundamente poética:

Sois grande, Senhor, e infinitamente digno de ser louvado'. 'É grande o vosso poder e incomensurável a vossa sabedoria.' O homem, fragmentozinho da criação, quer louvar-vos; o homem que publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e a prova de que vós resistis aos soberbos (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 27).

Que os salmos sejam poemas o próprio Agostinho o diz: “[...] clama o poeta: ‘até quando sereis duros de coração? Para que amais a vaidade e buscais a mentira? Sabei que o Senhor glorificou seu Filho” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 213). Igualmente, a *Tradução Ecumênica da Bíblia* (1994) os classifica da mesma forma: “A coletânea dos ‘louvores’ foi inteiramente redigida em versos. Estes são facilmente perceptíveis na tradução, pois os versículos dos salmos, na sua apresentação atual, correspondem aos versos do texto hebraico” (BÍBLIA TEB, 1994, p. 1003).

Além do mais, os salmos também têm um caráter musical, fruto de seu ritmo e tons suaves. Seu teor poético concedeu-lhes, desde cedo, um grande destaque na liturgia da Igreja Católica Romana. Sobre seu

6 Esta obra foi publicada pela Paulus Editora em três volumes: Coleção Patrística Vol. 9/1, 2 e 3. Os dados bibliográficos completos das obras constam nas Referências ao final do texto.

ritmo também pontua a *Bíblia TEB*:

O mais das vezes, um verso se compõe de dois membros, às vezes de três. Obedece a um ritmo que, ao contrário do que ocorre nas paródias grega e latina, não se funda na quantidade, isto é, na combinação de sílabas longas e breves, nem no número das sílabas – como na verificação francesa clássica –, mas no acento tônico, como na poesia anglo-saxônica. O ritmo mais frequente consiste em três acentos em cada membro do verso (3+3); por vezes, esta cadência ternária cede lugar, no segundo membro, a uma cadência binária (3+2). [...] (BÍBLIA TEB, 1994, p. 1003).

Como já mostramos anteriormente, Agostinho tinha uma profunda simpatia pelos salmos. Nas *Confissões* (p. 274) o referido autor pontua os aspectos emocionais que lhe eram presentes quando das leituras desses textos. Agostinho narra que se emocionava a tal ponto que vertia lágrimas quando, na igreja, cantava-se esses textos poéticos com um bom emprego de melodia. Desse modo, concluímos que Agostinho também experimentou o que Aristóteles denomina *catarse*. No entanto, a experimentação por parte de Doutor da Graça é diferente daquela que sentiam os espectadores dos jogos e teatros romanos e dos leitores das poesias pagãs. A *catarse* sentida por Agostinho é, em seu dizer, edificante. Trata-se do deleitar-se da alma na escuta e na leitura da sabedoria. Partindo desse princípio, podemos dizer que Agostinho transforma o conceito aristotélico para um viés cristão.

O fato é que os Salmos, livro que pode ser designado como predileto por Agostinho, era o livro diário de sua meditação e edificação espiritual. Diante disso:

[...]encontrava, na leitura dos salmos, as luzes que iluminavam os mistérios divinos, provocavam os seus afetos, suas alegrias, suas esperanças de catecúmeno. Desse modo, o Comentário aos Salmos será a obra de toda a vida de Agostinho [...] (SANTO AGOSTINHO,

1997, p. 29).

A obra *Comentários aos Salmos* (*Enarrationes in Psalmos*) é um dos grandiosos trabalhos do Santo Doutor, na qual comenta cada um dos salmos de maneira espiritual e exegética:

[...] é viável a pergunta se, todo cântico é salmo, ou se qualquer salmo é cântico, ou ainda se existem cânticos que não devam ser denominados salmos e salmos aos quais não convém o nome de cânticos. Mas, verifique-se nas escrituras se cânticos não indicaria uma alegria, enquanto os salmos seriam as composições acompanhadas ao saltério [...] (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 29).

Portanto, tecendo críticas às poesias de seu tempo, o santo Doutor não condena o gênero em si, pois, do contrário, estaria condenando também o livro do saltério, o qual era de sua profunda estima.

Agostinho propõe uma conversão da poesia de Roma à poesia cristã

Com suas críticas à poesia que engrandecia os atos imorais dos deuses gregos, Agostinho propõe uma “conversão” da poesia pagã para uma poesia cristã, fruto de contemplação e amor ao Deus uno e todo amoroso. Como diz Peinado (2018, p. 42):

A dedicação de Santo Agostinho em entender a fé cristã, moveu-o a estudar, a escrever, a divulgar esse modo de vida pautado em valores éticos e morais diferenciados da moral e ética da Antiguidade. O autor propõe, pelo ensino, um modo de vida e de convivência entre os povos sob a égide do amor de Cristo.

É certo que não se tem um texto no qual Agostinho fale especificamente sobre tal assunto; porém, o tema da conversão é a obra

de sua vida. Suas *Confissões* são uma verdadeira “caminhada da libertação”, já dizia Emanuel Carneiro Leão (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 23); uma saída do mundo (de sua vida desregrada, inundada nos vícios, avareza, luxúria, vaidade e orgias) para o encontro com Deus através de sua conversão ao cristianismo, marco principal de sua vida. Por esta razão, o tema da conversão é o coração da sua grande obra: as *Confissões*. Em quase todos os seus escritos, o santo Doutor aborda tal assunto, seja na conversão do pecador à fé, da alma a Deus, da heresia à fé católica e tantos outros modelos. Além disso, ele mesmo converteu o que, sob seu entendimento, encontrou de verdadeiro na metafísica de Platão ao cristianismo, realizando uma verdadeira conversão do pensamento platônico para o catolicismo.

A *grosso modo*, Agostinho não só escreveu sobre conversão, mas a viveu em sua vida. Suas reflexões e pensamentos giram em torno dessa gravidade. Podemos teorizar que, entendendo como os *salmos*, sendo poéticos, elevavam e edificavam a alma, textos poéticos cristãos também poderiam causar o mesmo efeito. Diante disso, tratava-se de utilizar-se do útil para que esse conduzisse o homem a contemplar o belo, ou seja, o próprio Deus.

Na obra *A doutrina cristã*, Agostinho faz a distinção entre as coisas que se devem fruir e as coisas que se devem utilizar. As coisas que devem ser fruídas são as que tornam o homem feliz, pois elas o fazem por elas mesmas. Agostinho identificará que o próprio Deus é o que se deve fruir, sendo ele o ser que traz a felicidade e a plenificação do ser humano. Por outro lado, as coisas devem ser usadas na medida que conduzem a Ele. Destarte, “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado” (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 34).

Logo, o uso do gênero poético deve ser utilizado na medida em que leve o homem a fruir de Deus. Quando se passasse a usar o poema para fruir-se dele mesmo, isso incorreria em uma desordem, como Agostinho mesmo dirá: “A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso.” (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 34). Por conseguinte, o uso da poesia direcionado a causar no homem um prazer por uma fruição dela mesma, sem o orientar para Aquele de quem (conforme o pensamento agostiniano) se deve verdadeiramente fruir, consiste num ato de abuso e libertinagem. Para usar a terminologia agostiniana: “Não há ninguém que não ame. A questão é saber o que se deve amar. Não somos, por conseguinte, convidados a não amar, mas sim a escolher o que havemos de amar.” (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 642).

Em *A verdadeira religião*, Agostinho fala da beleza dos versos do poema. O verso é belo em seu gênero, isto é, naquilo mesmo em que está inserido. Em resumo, a harmonia do todo com suas partes dá o caráter de beleza a cada verso particular. Assim, entendemos como Agostinho concebia a importância do aspecto métrico na estruturação:

Por exemplo, um verso é belo no seu gênero, se bem que não se possa pronunciar ao mesmo tempo, duas de suas sílabas. Para emitir a segunda sílaba, é preciso que a primeira tenha passado. Chega-se sucessivamente ao final. E quando ressoa a última sílaba, sem que ressoe com ela as precedentes, ela se liga, entretanto, às sílabas já desaparecidas para completar a beleza e a harmonia métrica do conjunto (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 47).

Um trecho das *Confissões* expressa bem a ideia de que a poesia, quando bem utilizada pode ser usada com o fim de alcançar algo melhor. Nesse texto, em comparação com as doutrinas maniqueístas, Agostinho entende que eram bem mais úteis as fábulas do voo de Medeia, mito

grego que teve conhecimento. Pois, por ser uma obra pagã, Agostinho não a dava credibilidade. Aqui, entretanto, é preciso compreender o real sentido dos termos empregados na escrita para se entender o que se quer significar: o fato é que, se utilizado em vista do bem, a poesia é sim algo útil. Eis o texto:

Com efeito, os versos, o canto e o voo de Medeia são certamente mais úteis que os cinco elementos do mundo, coloridos de mil modos, em razão dos cinco antros de trevas, que, além de não existirem, matam a quem neles acredita. Porém, à poesia e ao verso transformo-os em delicioso alimento do meu espírito. Além disso, ainda que cantasse o “voo de Medeia”, contudo, não afirmava a sua autenticidade, e, mesmo ao ouvi-lo cantar, não lhe dava crédito (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 72).

Notemos o uso do termo *transformo-os*. Percebemos, mesmo que implicitamente a noção que o Filósofo da Graça tinha sobre a conversão da poesia pagã para uma nova poesia cristã, que tivesse como objetivo o louvor do Deus bíblico. O conhecimento das Letras e da literatura que Agostinho possuía é que dá sustentabilidade a essa teoria, pois, para tal empreendimento era preciso um conhecimento da área, que segundo Gilson (2001, p. 208) não lhe faltava:

Sua técnica mesma não deveria variar muito. Ainda temos o *De musica* de santo Agostinho: ele mesmo nos diz em suas *Retratações* (I, 6), que escrevera um *De grammatica*, hoje perdido, e começara a escrever os seguintes tratados, que nunca acabou: *De dialectica*, *De rhetorica*, *De geometria*, *De arithmetica*, *De philosophia*. Se essas obras tivessem sido concluídas e conservadas, teríamos uma enciclopédia das artes liberais de autoria de santo Agostinho. Pelo menos, podemos ainda constatar que sua obra se enquadra nos marcos clássicos: diálogos, tratados, cartas, até mesmo a história, ele experimentou-se em todos os gêneros literários da prosa latina. Quando comentava as Escrituras, fazia-o com todos os métodos e recursos de um *grammaticus* emérito: leitura, emenda do texto, explicação. Quintiliano

pensava que a principal tarefa do professor de Letras era a explicação dos poetas, *poetarum enarratio* (Inst. Orat., I, 4, 2); é por isso que ainda hoje temos as *Enarrationes in Psalmos*, todas a partir da fonte original, em que vemos que admirável comentador de textos literários deve ter sido santo Agostinho. Que há de mais natural? Os Salmos acaso não eram poesia? Era preciso, pois, tratá-los como poemas, com uma única reserva, expressamente feita pelo próprio Agostinho, de que o *grammaticus* que comenta esse texto inspirado não tem o direito, após a *enarratio*, de passar ao *judicium*!

Ao mesmo tempo, o próprio Agostinho foi um poeta. Embora não tenha escrito muitos versos e, mesmo os que escreveu não foram muito populares, isso não diminui sua qualificação de poeta. O fato mesmo é que Agostinho escreveu de um modo poético. O livro das *Confissões* é um bom exemplo disso, tal qual acima já mencionamos, e como João Paulo II também o diz: “[...] suas célebres Confissões, uma obra que é ao mesmo tempo autobiografia, filosofia, teologia, mística e poesia [...]” (1986, 1). Na obra *Solilóquios* (1998, p. 13-15), encontramos uma longa oração redigida em tom poético. Nas palavras de Trapê (2018, p. 382) “Agostinho, de fato, foi também poeta. Não dizemos isso porque escreveu alguns versos, que de resto foram poucos e de não grande valor, mas porque tem a sensibilidade e a imaginação do poeta. Foi um enamorado da beleza.” E complementa:

Há ainda poesia naquela longa e apaixonada oração que abre o primeiro livro dos Solilóquios. Uma oração que se estende ampla e solene como uma sinfonia. O fundo é filosófico e teológico, a inspiração é mística; mas a comoção que a anima, o ritmo que a governa, a forma que a exprime são tais que fazem tornar-se uma passagem de poesia, e poesia estupenda. (TRAPÊ, 2018, p. 389).

Desse modo, compreendendo o que é a poesia e também por ser poeta não exclui o lado bom desse gênero literário. Destarte, Agostinho

entende que o gênero poético em si não contém nada de mal, pelo contrário, dele pode surgir algo de bom, se bem utilizado.

Considerações Finais

A poesia e a literatura, já na antiguidade, foram objeto de estudo e de críticas, como foram para Platão e Aristóteles. O enfoque de determinar sua natureza e sua utilidade foi motivo de discussões. De igual modo procedeu Agostinho, dada sua formação cristã e seu conceito da caridade, compaixão e vivência das virtudes, o que irá orientar toda a sua vida.

Percebendo que a literatura de seu tempo trazia temáticas contrárias aos princípios cristãos, que para o Santo Doutor eram tão caros, decide, por isso, orientar o povo a ele contemporâneo sobre esse suposto problema.

Por outro lado, utilizou-se desse mesmo gênero de escrita, mostrando que, quando bem usado, pode servir ao uso do bem. Partindo do princípio *uti et frui*, exporá que devemos usá-lo na medida em que leve o homem à vivência das virtudes.

Desse modo, mesmo percebendo os erros que impregnavam a literatura de seu tempo, contrários aos princípios da religião cristã, não condenou os gêneros literários em si, mas propôs aquilo mesmo que viveu em sua própria vida: um processo de conversão. Agostinho preconiza aquilo que São João da Cruz, na Idade Média, irá concretizar: poesias cristãs.

– 2 –

BATISMO E APADRINHAMENTO: A RELIGIÃO NA AFIRMAÇÃO E AMPLIAÇÃO DO PODER RÉGIO NA INGLATERRA DA ERA VIKING (SÉCULOS IX-X)⁷

Lucas Pereira Rodrigues⁸

A história das relações entre religião e poder político é uma cujo início confunde-se com o das próprias sociedades humanas. Das teocracias da antiguidade aos flertes entre Estados pretensamente laicos e religiões pentecostais na atualidade, tais relações mutaram, se desenvolveram, esvaneceram e/ou se reforçaram, em inúmeros contextos e de diferentes formas. No contexto do Ocidente, uma das épocas em que melhor observamos os desenvolvimentos e características mutáveis destas relações é a Alta Idade Média, compreendida entre o colapso do Império Romano do Ocidente e a consolidação do feudalismo medieval,

7 O presente artigo consiste de um extrato da dissertação de mestrado do autor, intitulada *Barbari, Pagani, Haþene: os escandinavos e a religião nas obras medievais inglesas (séculos IX – XI)*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF) em março de 2021.

8 Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), graduado em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Contato: lucasrodrigues.academico@gmail.com

em torno do século XI. O tipo de poder secular que se conforma nos antigos territórios romanos - e além - é um que herda da antiguidade tardia a marca de uma relação íntima e profunda com o cristianismo, relação esta que começou a ser esboçada ainda nos tempos do Império, a partir da conversão do imperador Constantino, em 312, e da adoção do cristianismo como religião oficial romana, em 395. Na época, porém, a ideia de evangelizar os povos pagãos além das fronteiras romanas era impensável. Dagfinn Skre muito bem sintetiza a mudança de premissa que passa a operar a partir do colapso do Império:

Na Antiguidade, a Igreja era uma instituição “dos e para” os romanos. O trabalho missionário em culturas estrangeiras, como as tribos germânicas, era impensável. O cristianismo era para os civilizados, e os civilizados eram os romanos. Porém quando o Império Romano caiu, e as tribos germânicas invadiram seus territórios, a Igreja precisou se adaptar a condições radicalmente novas, e à heterogeneidade cultural e política.

A dependência da Igreja na cultura romana foi substituída pela convicção de que todos os homens, independentemente de sua cultura e estilo de vida, deveriam ser cristãos. Consequentemente, o cristianismo se expandiu para as áreas germânicas, particularmente no período carolíngio (SKRE, 1998, p. 4, tradução nossa).

O que se conforma no cenário europeu nesses primeiros séculos da Idade Média é um contexto religioso marcado pela regionalidade e pela pluralidade (ABRAMS, 2008, p. 107-109), consequência das adaptações necessárias à expansão do cristianismo para diferentes áreas e entre diferentes povos. Por outro lado, o que se observa dentro das semelhanças entre diversos locais em que o cristianismo penetrou na Alta Idade Média é uma tendência ao fortalecimento do poder régio. É justamente nessa característica fundamental que residia o poder atrativo

do cristianismo em relação a governantes que buscavam expandir, justificar e/ou consolidar seu poder.

Para compreender essa realidade precisamos, em primeiro lugar, entender que o cristianismo, em linhas gerais, oferecia um modelo teológico alinhado às pretensões de reis que objetivavam fortalecer e/ou expandir seu poder:

O cristianismo, sendo uma religião monoteísta, estabelecia um ponto absoluto de referência para toda a ordem cósmica, tornando possível uma organização paralela da sociedade. Uma longa experiência de coexistência com o Império Romano centralizado o tornou um sistema perfeitamente apropriado para as necessidades de um Estado centralmente governado (URBANCZYK, 2003, p. 22, tradução nossa).

Nora Berend, em similar linha argumentativa, atenta para a valorização da figura régia dentro da ideologia cristã medieval:

Governo secular e cristianismo eram interligados de muitas formas depois da conversão do governante, uma conexão que remonta à cristianização do Império Romano. (...) O cristianismo também trouxe legitimidade ideológica, especialmente em sua ênfase na figura do rei. A retórica cristã providenciou um modelo de poder para os reis, criando um contexto político para o cristianismo da antiguidade. Reinos viraram arquétipos de unidade política, e a figura do rei, baseada na Bíblia, conferiu um prestígio que seria impossível através de outros meios (BEREND, 2007, p. 15, tradução nossa).

As potencialidades do cristianismo enquanto fortalecedor de um poder régio centralizado nos ficam claras em diversos momentos. Para fins ilustrativos, podemos citar o caso do Reino Franco, em que bispos, desde o reinado de Clóvis, buscavam apresentar modelos ideais de um governo cristão (SILVA, 2008, p. 175); ou, séculos mais tarde,

o das conversões escandinavas, especialmente da Noruega, em que cristianização e formação do Estado andaram lado a lado (BAGGE, 2005, p. 129). Ao tratar deste último exemplo, Sverre Bagge assim sumariza a relação entre cristianismo e fortalecimento monárquico:

O cristianismo era uma religião unitária, com um culto, um deus e uma organização profissional de culto que imediatamente aboliu a importância religiosa de líderes locais. Embora o rei não fosse necessariamente a “cabeça” dessa organização, ele tinha um controle considerável sobre ela no início da Idade Média, notavelmente em um país onde o cristianismo era uma nova religião. Isso significa que o cristianismo tinha um efeito centralizador, não apenas pelo caráter de sua organização e sistema de crenças, mas também por ser uma religião nova (BAGGE, 2005, p. 115, tradução nossa).

Isso significa dizer que o cristianismo se efetivava como uma ferramenta útil aos reis por, principalmente, duas razões: a primeira relativa a seu conteúdo, ou seja, à justificativa teológica que apresentava à monarquia centralizada; e a segunda relativa à possibilidade de fortalecer o poder régio através da utilização, por parte dos reis, do aparato administrativo eclesiástico.

Por óbvio, estes não são os únicos motivos que levaram reis alto medievais a se converterem ao cristianismo; uma discussão mais completa acerca deste tema tomaria um espaço do qual não dispomos, além de desviar o foco do presente trabalho. Atentamos apenas para os já expostos fatores de vinculação entre cristianismo e poder régio, e para a consequente formação de um tipo de realeza que justifica sua existência, sua autoridade e sua expansão em termos religiosos. Nas palavras de Julia M. H. Smith, “a intensa simbiose entre questões régias e eclesiásticas era a expressão prática das ideologias do início da Idade Média em termos de governo cristão” (SMITH, 2005, p. 243, tradução minha). Em um

contexto de ampla diversidade e pluralidade, este parece ser um tópico ao redor do qual confluem as relações entre poder secular e cristianismo em diversas sociedades da Alta Idade Média, que definem de forma geral o próprio caráter dos governos alto medievais e explicam, em partes, o tom geral de diversos discursos que emanam destes governos e/ou de seus entornos aristocráticos, sejam seculares ou eclesiásticos.

Cristianismo e fortalecimento do poder régio na Inglaterra anglo-saxã

É dentro desse contexto de fortalecimento do poder régio na Alta Idade Média que incluímos a presente pesquisa. O período anglo-saxão na Inglaterra (tradicionalmente estipulado entre os séculos V e XI) engloba uma longa história de conflitos entre diversos reinos ingleses durante seus primeiros séculos, nos quais o cristianismo, a partir de sua penetração no território inglês, ao longo do século VII, desempenhou importante papel. Os relatos acerca do processo de conversão dos reis ingleses deste período, notadamente a *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, de Beda (século VIII), e a Crônica Anglo-Saxã (escrita a partir do final do século IX), nos permitem vislumbrar de que modo a religião foi utilizada por governantes mais poderosos para subjugar seus pares derrotados e para ampliar seu domínio. Destacamos aqui duas formas através das quais o cristianismo contribuiu para o fortalecimento do poder desses reis convertidos: novas noções acerca de propriedade – especificamente eclesiástica – e relações hierárquicas de subordinação e domínio estabelecidas segundo moldes cristãos. Conquanto esta segunda forma é nosso principal foco de análise na presente pesquisa, convém discorrermos brevemente acerca da primeira.

Os povos germânicos que mais tarde seriam agrupados sob o termo “ingleses” – nomeadamente, saxões, anglos e jutos - desembarcaram na Inglaterra a partir da primeira metade do século V. Achados arqueológicos fornecem evidências da presença de guerreiros germânicos na ilha em torno de 410, com a imigração em grande escala iniciando-se a partir de c.430 (BLAIR, 2010, p.61). Trata-se de um período obscuro: a escassez de fontes documentais torna qualquer estudo mais ou menos amplo sobre os eventos entre a dissolução da autoridade romana e a formação dos primeiros reinos ingleses inevitavelmente marcado por diversas lacunas (ALBUQUERQUE, 2017, p. 101). O cenário que emerge no século VII, imediatamente após este misterioso período, é o de uma profusão de reinos grandes e pequenos engalfinhados em contendas políticas e disputas militares ao longo das quais reinos iam e vinham, com o poder raramente permanecendo muito tempo nas mãos de um governante (ALBUQUERQUE, 2017, p. 69-72; YORKE, 2003, p. 157-159).

O modo como estes reis exerciam seu governo relaciona-se intimamente com essa característica fugaz do poder régio na época. John Blair e Barbara Yorke expõe essa relação em termos semelhantes: segundo os autores, a manutenção e ampliação do poder régio nestes primeiros séculos da Idade Média se dava quase exclusivamente através da guerra, conforme os reis da época, os *bretwaldas*, eram antes de tudo senhores guerreiros: a base para o exercício do poder era a extração de tributos de reis menores, ou sub-reis, por reis maiores, garantida através da presença militar destes últimos, e a lealdade de guerreiros e seguidores era geralmente garantida através de presentes, os quais requeriam conflitos constantes para serem obtidos e então distribuídos (BLAIR, 2010, p. 72; YORKE, 2003, p. 158-159). Para Blair e para Yorke esse

sistema dificilmente garantia estabilidade: haveria sempre rivalidades e confrontos, e uma vez que reis se tornassem, por quaisquer motivos, incapazes de garantir presentes para assegurar a lealdade de seus seguidores, eventualmente perderiam seu poder e seriam derrubados (BLAIR, 2010, p. 72; YORKE, 2003, p. 158-159).

Essa situação só começaria a mudar com a ascensão do cristianismo. A primeira missão evangelizadora enviada aos ingleses chega na ilha em 597^o, dando início ao processo de cristianização que culminaria na consolidação do cristianismo na segunda metade do século VII. Faremos aqui dois apontamentos importantes sobre esse processo, buscando esclarecer de que formas o cristianismo contribuiu para o fortalecimento do poder régio nos reinos ingleses.

Em primeiro lugar, temos a questão da posse de terras. A doação de terras como presentes do rei a seus seguidores parece ter sido comum entre os ingleses, embora a prática não envolvesse a cessão permanente destas propriedades:

Com base no que Beda diz em sua *Carta a Egbert*, tais garantias de terras não eram alienações permanentes, mas presentes temporários que duravam pelo tempo de vida de quem os recebia e depois de sua morte voltavam ao rei, embora sem dúvidas uma mesma propriedade poderia ser garantida novamente a um parente ou herdeiro. (...)

9 Essa data refere-se à missão de Agostinho entre os ingleses, que resultou na conversão do rei Æthelberht, de Kent. É necessário fazer a ressalva de que existem evidências de uma penetração do cristianismo entre os ingleses anterior à 597, que remetem às interações entre bretões cristãos e ingleses. James Campbell aponta que, à época de Beda (c.673 – 735), muitos cristãos na Inglaterra deviam sua fé a tradições da Igreja bretã, assinalando uma relativa continuidade do cristianismo na ilha desde a época romana; algo como um “proto-cristianismo” anterior ao reestabelecimento de uma Igreja oficial, num contexto em que cristianismo e Igreja não eram inteiramente desconhecidos e em que indivíduos cristãos e conversões pontuais possam ter sido presentes (CAMPBELL, James. Observations on the Conversion of England. In: _____. *Essays in Anglo-Saxon History*. London and Ronceverte: The Hambledon Press, 1986, p. 69 – 84, p. 72).

Membros da nobreza que exerciam papéis administrativos maiores, como *ealdormen* ou outros oficiais régios, recebiam também propriedades em termos similares (YORKE, 2003, p. 163, tradução nossa).

Embora, como aponta Yorke, o conceito de posse permanente de terras não fosse totalmente estranho à aristocracia inglesa da época, as garantias temporárias parecem ter sido uma maneira comum do rei recompensar seus súditos (YORKE, 2003, p. 163).

Foi nesse contexto que novos conceitos acerca da posse de terras chegaram à ilha, notadamente com o advento do cristianismo, conforme terras que passam a ser doadas à Igreja adquirem o caráter de alienação permanente – estas terras ficariam conhecidas como *bookland* (OE *bocland*) (YORKE, 2003, p. 163). Tratava-se de um tipo de propriedade particularmente vantajoso para reis e aristocratas, pois permitia um maior controle da terra por eles próprios. Renato Rodrigues da Silva assim define o sistema das *bookland*, doadas à Igreja através de documentos escritos aos quais o autor se refere como diplomas de doação:

Com a introdução dos diplomas de doação (para a fundação de mosteiros), a doação feita pelo rei passou a ser feita em regime perpétuo, e não revogatório (em tese). Este regime de propriedade baseado no documento escrito é chamado de *bookland* (“terras do livro” em tradução livre, no qual o “livro” representa o registro documental escrito). A princípio, as *booklands* parecem ter sido restritas para doações à Igreja. Porém, é bem notório como estes diplomas de doação se transformaram em uma ferramenta importantíssima ao longo do século oitavo. Justamente por esta importância que ela parece estar sendo apropriada por homens leigos (SILVA, 2019, p. 181).

Daí o que John Blair chama de “*boom* monástico” (BLAIR, 2005), observado a partir da segunda metade século VII e definido por uma

proliferação de *minsters* – propriedades e comunidades religiosas inglesas – fundados e patrocinados por reis e aristocratas (WRIGHT, 2015, p. 371). O patrocínio de igrejas controlada por suas famílias ou por eles próprios permitia à essas elites efetivar seu domínio através de um tipo de posse de terra que lhes garantia maior controle sobre tais propriedades. Nas palavras de John Blair:

Esta era, portanto, uma situação em que *minsters*, fundados e controlados por membros das principais famílias, recebiam um fluxo contínuo de doações destas mesmas famílias, justamente no momento em que o advento de concepções estrangeiras de propriedade lhes conferia uma forma de posse de terra extremamente privilegiada e imensamente vantajosa. Parece possível que alguns dos “doadores” estivessem, em certo sentido, dando a terra para si mesmos (BLAIR, 2005, p. 90, tradução nossa).

A Igreja inglesa que se conforma a partir do século VII é, portanto, profundamente marcada por acentuados interesses régios e aristocráticos. Renato Rodrigues da Silva assim concluí seu artigo, tratando da Nortúmbria do século VIII:

Na Nortúmbria anglo-saxã, a difusão de mosteiros tornou-se um processo efervescente. Contudo, o processo de fundação, regência e sucessão monástica acaba por demonstrar que estes são regidos por membros da aristocracia. Os altos membros do clero têm sua origem na alta aristocracia. Em outras palavras, estes setores têm a mesma origem e acabam sendo ocupados por membros das mesmas famílias; estas famílias, portanto, concentravam formas diferentes de poder. Sagrado e profano, clerical e laico, o poder da Nortúmbria parece estar ancorado na proeminência da aristocracia, e no tanto de recursos que estas posições ofertam, sejam estes recursos materiais, simbólicos, de vínculos familiares ou de naturezas diversas. Sem levar em conta a posição de dominância da aristocracia nesta sociedade, qualquer análise da relação entre os mundos sagrados e profanos parecem parciais (SILVA, 2019, p. 182).

Não foi apenas na questão da posse de terra que o cristianismo trouxe benefícios a aristocratas e reis ingleses. Observamos que na Inglaterra, assim como em outros lugares da Europa alto-medieval, o cristianismo desponta como ferramenta de consolidação e fortalecimento do poder régio. Muito disso pode ser observado no próprio processo de conversão dos ingleses.

Lembremos, primeiramente, que no século VII o cenário era de disputas entre uma profusão de reinos ingleses maiores e menores, geralmente em que se observava a absorção dos últimos pelos primeiros. Os maiores dentre estes, alguns dos quais manter-se-iam intactos até a época das invasões *vikings*, eram Kent, Sussex, Wessex, **Ânglia** Oriental, Essex, Mércia e Nortúmbria (BLAIR, 2010, p. 69). No contexto da cristianização destes diversos reinos ao longo de quase cem anos, diversos reis menores viram-se apadrinhados por reis maiores, no estabelecimento de relações de amizade, dependência e/ou submissão dos primeiros para com os segundos. James Campbell assinala que a importância do apadrinhamento reside justamente na possibilidade de prover relações de subordinação e de obrigações mútuas entre as partes (CAMPBELL, 1986, p. 75). De maneira semelhante, Barbara Yorke aponta que reis mais poderosos buscavam aumentar sua influência e poder convertendo reis a eles subordinados:

Um rei arranjar a conversão de outro e tornar-se seu padrinho parece ter criado um forte laço entre ambos, análogo, ou mesmo mais forte, que aquele criado pelo casamento de membros de duas casas régias. Reis anglo-saxões estavam completamente cientes de que aceitar a conversão via outra corte régia era equivalente a reconhecer uma inferioridade que ia além do que estava estabelecido pelo mero pagamento de tributo (YORKE, 2003, p. 160).

Assim, a conversão tornou-se um meio para reis poderosos e já cristãos assegurarem seu domínio sobre seus inimigos e reis subordinados, traduzindo seu poder sob o prisma de uma nova religião adequada a suas ambições expansionistas. Vemos, portanto, que a ampliação do poder régio e a conversão dos reinos ingleses foram processos que andaram de mãos dadas.

É preciso notar que esse tipo de desenvolvimento não é exclusivo dos reinos ingleses: em grande parte, e reservadas as particularidades de cada região, encontramos padrões semelhantes por toda a Europa Ocidental. É importante ressaltarmos isso para que não se compreenda os casos dos reinos ingleses como isolados do contexto maior da Europa alto-medieval, ou investidos de um grau de exclusividade maior do que se deve atribuir aos mesmos. Para tal, convém debruçarmo-nos sobre as palavras de Barbara Yorke em relação aos paralelos entre os reinos ingleses e o Império Carolíngio, este último uma clara inspiração para os primeiros:

O Renascimento Carolíngio aumentou a apreciação, dentro da Inglaterra, do papel do rei e da Igreja em um estado cristão. Reis anglo-saxões como Offa e Alfredo foram rápidos em perceber as vantagens que Carlos Magno viu em uma Igreja revitalizada, a qual afirmava como o rei se distanciava de seus súditos enquanto representante de Cristo na terra e como a ele eram devidas obediência e lealdade inquestionável por parte de seu povo. (...) Em troca das vantagens que a Igreja podia trazer, esses reis ambiciosos estavam preparados para usar seus poderes terrenos para proteger a Igreja e promover princípios cristãos em seus reinos (YORKE, 2003, p. 176).

Não é surpresa que reis ingleses tenham se inspirado em modelos carolíngios para pensar a relação que estabeleceram com a Igreja; afinal, as relações entre os reinos ingleses e os francos datam de épocas anteriores

à própria conversão dos primeiros. Em relação ao âmbito religioso dessa relação, convém apontar que é através do casamento com uma princesa franca cristã que o primeiro rei inglês convertido, Æthelberht de Kent, tem seu primeiro contato com o cristianismo – embora tenha sido efetivamente convertido apenas quando da missão de Agostinho de Canterbury em 597, pois, como nota Barbara Yorke, ele provavelmente tinha consciência de que, uma vez convertido por intermédio franco, estaria admitindo a própria submissão (YORKE, 2003, p. 173), conforme o padrão que discutimos anteriormente.

Não nos demoremos aqui com discussões demasiado aprofundadas sobre as complexas relações e influências entre francos e ingleses; basta, como fizemos, mencioná-las para enfatizar o pertencimento dos reinos ingleses ao contexto geral da cristandade europeia. Os desenvolvimentos da relação entre Igreja, realeza e aristocracia que observamos nesses reinos devem muito ao que o cristianismo como um todo veio a se tornar nos séculos da Alta Idade Média; isto é, uma religião profundamente ligada ao poder secular e interligada, de diversas maneiras, às estruturas políticas das diversas regiões europeias. Nesse contexto, os objetivos e interesses de governantes seculares e eclesiásticos tendem a confundir-se num sistema de influência mútua entre o mundo religioso e o mundo leigo que, em diversos âmbitos, podem ser considerados – e geralmente eram vistos - como um só.

A conversão dos escandinavos na Inglaterra

As fontes inglesas sobre a Era Viking, nosso objeto de análise no presente artigo, são num geral marcadas por um pronunciado tom pró-realeza e anti-escandinavo, servindo como ferramentas discursivas com

o intuito de exaltar uma identidade aristocrática inglesa, essencialmente guerreira e cristã. Para tal, as narrativas da época constroem uma clara oposição entre os ingleses, geralmente mostrados como bravos e valorosos guerreiros, e escandinavos, frequentemente difamados e mostrados como covardes e traiçoeiros. Parte importante na construção de tal oposição é a religião, no que se vincula o cristianismo dos ingleses a seus valores, e o paganismo dos escandinavos a seus defeitos.

É nesse contexto que os relatos acerca da conversão dos escandinavos ao cristianismo aparecem. A *Crônica Anglo-Saxã*, escrita a partir da década de 890 na corte régia de Wessex, e continuada até meados do século XII em diversos locais da ilha, nos apresenta uma série de relatos de batismos de líderes escandinavos na Inglaterra. Possivelmente o primeiro dentre estes, o batismo de Guthrum, em 878, também nos é relatado na *Vita Ælfredis Regis Angul-Saxonum* - ou simplesmente “A Vida do Rei Alfredo” - e na *Crônica de Æthelweard*, ambos documentos do período anglo-saxão que, em grande medida, são traduções para o latim de *Crônica Anglo-Saxã*. Assim se apresenta o relato nesta última:

E então o inimigo lhe deu [a Alfredo] refêns preliminares e grandes juramentos de que iriam deixar seu reino, e prometeram também que seu rei receberia o batismo, e eles cumpriram sua promessa. Três semanas depois o rei Guthrum, com 30 de seus homens, os quais eram os mais importantes no exército, vieram [a ele] em Aller, próximo a Athelney, e o rei [Alfredo] foi lá seu padrinho no batismo. (...) E ele [Guthrum] ficou doze dias com o rei, e ele [Alfredo] honrou grandemente a ele [Guthrum] e seus companheiros com presentes (ASC, p. 49-50, tradução nossa).

Convém destacarmos aqui alguns pontos. Em primeiro lugar, o que mais se torna evidente é o contexto diplomático no qual se inscreve o batismo de Guthrum: estamos tratando de um momento no qual uma

trégua é estabelecida entre ingleses e escandinavos, na qual a conversão de Guthrum ao cristianismo aparece quase como um dos termos da mesma. Temos, portanto, um caso de conversão apresentado como forma de submissão de um rei escandinavo a um rei inglês. Ao apresentar tal relato desta forma, a *Crônica* estabelece uma ligação entre uma vitória militar inglesa e uma vitória religiosa cristã, de forma a não reconhecer fronteiras entre religião e política, ambas aparecendo como aspectos intrínsecos um ao outro em um mesmo acontecimento, como é próprio do período medieval. Atesta-se, assim, em um único relato, a superioridade militar, religiosa e política dos ingleses sobre os escandinavos, e a superioridade do cristianismo, religião dos vitoriosos, em relação ao paganismo, religião dos derrotados, sem que haja sequer uma noção de separação entre estes aspectos e constituindo todos um mesmo fato ou processo, segundo a mentalidade própria da época que dificilmente concebia religião e política como esferas distintas.

Na *Vida do Rei Alfredo* vemos uma sutil ênfase no aspecto religioso desta derrota: ao texto da *Crônica*, o autor da *Vida* acrescenta “rei dos pagãos” (VdA¹⁰, p. 27) ao nomear Guthrum, e enfatiza o apadrinhamento do mesmo ao mencionar que o “rei Alfredo o elevou da santa fonte do batismo, o recebendo como seu filho adotivo” (VdA, p. 27, tradução minha). Percebemos aqui uma proeminência ainda maior conferida à religião, ao que se considera a mesma como importante e intrínseca ao acontecimento que se relata.

Em segundo lugar, outro aspecto da relação entre submissão e conversão parece ser o do estabelecimento de uma espécie de amizade entre vitoriosos e derrotados. Nas três fontes anteriormente mencionadas,

10 Em citações, usarei VdA como abreviação para a *Vida do Rei Alfredo*.

ao passo que a *Vida do Rei Alfredo* e a *Crônica de Æthelweard* parecem em grande parte limitar-se a reproduzir o conteúdo na *Crônica Anglo-Saxã* neste respeito, encerram a referida entrada mencionando presentes e honras concedidos por Alfredo a Guthrum e seus homens. Acreditamos ser possível compreender o estabelecimento deste tipo de relação amistosa como resultado do apadrinhamento de Guthrum por Alfredo no batismo do primeiro. Nesse sentido, a conversão ao cristianismo parece estabelecer uma fronteira entre a condição de inimigo derrotado militarmente e a de um novo aliado digno de presentes, honras e gestos de amizade. Se, por um lado, compreendemos que não há distinção clara entre religião e política nestes relatos, por outro consideramos que é particularmente a relação religiosa estabelecida entre os governantes, resultado direto de um conflito militar e de uma aliança política, que cria e consolida uma amizade entre ambos. Portanto, atentamos para o fato de que a aceitação do cristianismo nos é apresentada como condição para o estabelecimento de relações amistosas entre governantes ingleses e escandinavos, pelo menos em casos em que tal aceitação aparece como parte de um acordo que envolve submissão política destes últimos aos primeiros. As relações de dependência e subserviência que se conformam nesse contexto são, assim, configuradas pela relação religiosa que se estabelece. No vínculo entre conversão ao cristianismo e derrota militar, encontramos uma aristocracia guerreira que tem no cristianismo um meio de legitimação para sua superioridade política.

Também é necessário lembrar, como já vimos, que a prática de apadrinhamento no contexto de relações entre líderes cristãos e líderes até então pagãos era corrente na Inglaterra desde do século VII, geralmente precedendo negociações políticas (HADLEY, 2006, p. 29-30). Ao observarmos essa mesma prática no contexto das relações

entre ingleses e escandinavos no século IX e adiante, percebemos uma continuidade da mesma ao longo da Alta Idade Média. Com efeito, como nos lembra Dawn Hadley, essa prática parece ter extrapolado as fronteiras da Inglaterra Anglo-Saxã, como nos mostram os exemplos dos reis francos Carlos, o Calvo, e anteriormente Luís, o Piedoso, que se envolveram ativamente no batismo de líderes escandinavos anos antes do batismo de Guthrum (HADLEY, 2006, p. 29-30).

Na *Crônica Anglo-Saxã* e na *Crônica de Æthelweard*, lemos novamente sobre Guthrum nas entradas que nos informam sobre sua morte, em 890, muito semelhantes em ambas as obras:

<i>Crônica Anglo-Saxã</i>	<i>Crônica de Æthelweard.</i>
E o rei nortenho, Guthrum, cujo nome batismal era Athelstan, morreu. Ele foi afilhado do rei Alfredo, e ele viveu na Anglia do Leste e foi o primeiro a se estabelecer em tal terra (ASC, p. 53, tradução minha)	Então também Gothrum, rei dos ingleses do norte, rendeu-se ao Orcus ¹¹ . Ele havia tomado o nome de Athelstan, quando saiu da pia batismal, de seu padrinho rei Alfredo, e teve seu trono entre os anglos do leste, pois lá também ele esteve primeiro (ÆTHELWEARD, p. 34-35, tradução minha)

Destacamos aqui três aspectos que parecem refletir o que o autor considera importante ao relatar a morte de Guthrum. O primeiro é a menção ao nome batismal do rei escandinavo, a partir da qual percebe-se certo grau de importância conferido à questão religiosa: ao inserir tal menção na entrada, o autor nos lembra que Guthrum havia sido cristão,

11 Equivalente ao submundo, na mitologia romana.

o que parece se relacionar com o prestígio sutilmente conferido ao rei escandinavo em seguida.

A isso relaciona-se o segundo aspecto a ser destacado, o da menção da relação de Guthrum com Alfredo: com isso atesta-se a superioridade do rei inglês sobre o escandinavo, a partir do momento em que sabemos que, no presente caso, a condição de padrinho conferida a Alfredo resulta de sua vitória sobre Guthrum e é parte da trégua estabelecida entre ambos. Trata-se de uma condição de superioridade política conferida através de uma relação religiosa, o que novamente evidencia a já mencionada relação entre conversão e submissão.

O terceiro aspecto aparece como uma justificativa para o reinado de Guthrum sobre os anglos do leste, conforme atesta-se que ele foi o primeiro a lá se estabelecer¹². O rei escandinavo aqui aparece como um governante digno do posto que ocupava, ou ao menos com direito ao mesmo. Trata-se de um interessante contraste com a imagem negativa, mais comumente apresentada em nossas fontes, dos reis escandinavos. Parece que essa diferença pode ser interpretada como resultado da aparentemente amistosa relação estabelecida entre Alfredo e Guthrum: a partir do momento em que se submete ao rei inglês e se converte ao cristianismo, o escandinavo torna-se digno de ocupar posição de governante; daí a necessidade de justificar o direito a tal posição.

A importância da relação religiosa entre padrinho e afilhado recém-convertido fica evidente também na entrada para o ano de 893:

(...) E a esposa e dois filhos de Hæsten foram trazidos ao rei [Alfredo]; e ele os devolveu a ele [Hæsten], pois um deles era seu afilhado, e o outro afilhado do ealdorman

12 Dorothy Whitelock, em nota de rodapé, esclarece que tal primazia é atribuída Guthrum em relação a outros daneses. ASC, p. 53.

Ethelred. Eles os haviam apadrinhado antes de Hæsten vir a Benfleet, e ele deu ao rei juramentos e reféns, e o rei também lhe deu generosos presentes de dinheiro, e então ele o fez também quando devolveu o menino e a mulher. Mas imediatamente após virem a Benfleet e terem feito tal fortaleza, Hæsten devastou seu reino, a mesma província que Ethelred, o padrinho de seu filho, comandava (...) (ASC, p. 54, tradução nossa).

Aqui Alfredo nos é apresentado como um rei generoso e misericordioso, que honrou a relação de amizade estabelecida com Hæsten através do batismo de sua esposa e filho. Trata-se de mais um exemplo de como o estabelecimento de uma relação de cunho religioso entre duas partes anteriormente em conflito tende a significar uma trégua e mesmo o início de uma relação amistosa que, como a entrada nos diz, envolve trocas de presentes, dinheiro e favores.

É interessante notar que Hæsten, por sua vez, diferentemente de Alfredo, não honra sua amizade com o rei. A ênfase dada à relação entre Ethelred e o filho de Hæsten no final do trecho citado parece operar no sentido de marcar o caráter traiçoeiro da atitude do escandinavo ao conferir maior gravidade à sua traição, o que por sua vez contribui para evidenciar a diferença entre o mesmo e o rei Alfredo. Temos, portanto, uma relação amistosa calcada no estabelecimento de uma ligação religiosa entre ambas as partes; relação essa honrada por Alfredo, mas não por Hæsten. A oposição entre a figura do aristocrata inglês valoroso, generoso e honrado, e a do escandinavo traiçoeiro, cruel e mentiroso, fica aqui explícita e enfatizada pela menção a uma relação de cunho religioso entre as partes citadas.

A diferença entre o caso de Guthrum e o de Hæsten nos mostra como a conversão pode ser utilizada de diferentes maneiras, dependendo

do caso: Guthrum, pois, honra sua amizade com Alfredo, e no relato de sua morte temos fatores religiosos utilizados para enfatizar essa relação, na mesma entrada em que encontramos uma justificativa para seu reinado e um certo tom em seu favor. Já no caso de Hæsten, mesmo não tendo sido ele próprio batizado, a conversão de sua mulher e filho é apresentada de forma a acentuar a gravidade de sua traição. Trata-se de usos aparentemente determinados pela relação entre Alfredo e os dois escandinavos, o que os torna particularmente ilustrativos do fato de que a importância da conversão – e especialmente seus usos pelos autores da *Crônica* – relaciona-se intimamente ao contexto das relações entre os governantes ingleses e escandinavos convertidos ou, no caso de Hæsten, cujos familiares tenham sido batizados. É um exemplo interessante de como a religião, em especial o batismo cristão, servia para configurar as relações políticas entre aristocratas e governantes, ao ponto de ser utilizado, no nível do discurso, para enfatizar tanto aspectos positivos quanto negativos dos pares envolvidos.

No período após a morte de Alfredo a *Crônica* passa a tratar do longo processo de conquista da Inglaterra por seus descendentes, conforme subjagam os escandinavos ao norte e efetivam a unificação do país sob a realeza de Wessex. De modo geral, as entradas da *Crônica* para o século X, até o reinado de Æthelstan (924 – 937), constituem uma narrativa do processo de expulsão dos escandinavos ou de conquista de seus territórios pelos reis saxões ocidentais, ou seja, um processo de expansão militar e política em que o poder régio de Wessex passa a ser exercido sobre um território cada vez maior. Reforça-se uma ideia de aristocracia guerreira que se justifica pela conquista militar, dentro da qual o cristianismo se insere como validação de um poder régio em plena ascensão.

Referências à conversão de escandinavos ao cristianismo nesta narrativa são escassas: encontramos-as apenas em duas entradas relativamente tardias em relação ao processo de unificação da Inglaterra, especificamente nas entradas para os anos de 943 e 991. Ambas parecem operar de forma bastante semelhante ao que já vimos até aqui, no sentido de sua utilização para marcar o estabelecimento de laços de amizade e/ou submissão política entre reis ingleses e escandinavos. Lê-se, assim, nas entradas para o ano de 943:

Neste ano o rei Edmundo sitiou o rei Olaf e o arcebispo Wulfstan em Leicester, e ele poderia tê-los subjugado se eles não tivessem escapado à noite. E após isso Olaf assegurou a amizade do rei Edmund (ASC, *MS D*, p. 71, tradução nossa).

Neste ano o rei Edmundo apadrinhou o rei Olaf em seu batismo, e concedeu-lhe presentes de forma real, e no mesmo ano, após bastante grande intervalo, ele apadrinhou o rei Ragnald em sua confirmação [crisma].¹³ (ASC, *MS C* (A, B, D), p. 71, tradução nossa).

Convém aqui nos determos alguns pontos. Em primeiro lugar, a *Crônica* dá a entender que Olaf, rei escandinavo da Northumbria, e o arcebispo Wulfstan são aliados. Lesley Abrams nota que o caso da aliança entre Olaf e Wulfstan parece ilustrar um cenário no qual se pode observar certo nível de cooperação entre pagãos e cristãos para fins políticos (ABRAMS, 2000, p. 139-140). Aqui a religião não figura como fator essencial para a firmação de uma aliança entre elites dos dois povos, como também nos mostra o caso da aliança entre Æthelwold e os escandinavos, relatado na entrada para o ano de 900 (ASC, p. 58-59).

13 Na tradução para o inglês modern, “In this year King Edmund stood sponsor to King Ólaf at baptism, and the same year, after a fairly big interval, he stood sponsor to King Ragnald at his confirmation”. A adição “and he bestowed gifts on him royally” consta no *MS D*, como comentado por Whitelock em nota de rodapé.

Todavia, os aliados cristãos dos escandinavos, em ambos os casos, são apresentados como inimigos dos reis de Wessex. Pode-se compreender, portanto, que neste caso a centralidade da oposição entre os dois povos reside no conflito entre a realeza de Wessex e os escandinavos, e que o discurso religioso aqui não opera nesse sentido. O que ocorre é a manutenção do discurso pró-realeza, dentro do qual os inimigos dos reis de Wessex continuam sendo os escandinavos. A partir do momento em que cristãos se aliam aos mesmos, tornam-se eles também inimigos, sem que a religião em comum com a realeza ou a diferença religiosa com seus inimigos seja significativa no estabelecimento da referida oposição. Isso torna-se ainda mais evidente porque o aliado cristão do rei escandinavo é, neste caso, um arcebispo, portanto membro da alta aristocracia eclesiástica inglesa. Nesse sentido a *Crônica* expõe um conflito interno da aristocracia inglesa nos mesmos termos da oposição entre ingleses e escandinavos que permeia toda a obra em seus relatos sobre a Era Viking, situando as partes aristocráticas em conflito em lados diferentes dessa oposição sem que o fator religioso ganhe qualquer destaque ou proeminência.

Daí concluímos que a religião se torna relevante apenas quando relacionada à submissão: na segunda entrada citada para o ano de 943, assim como em outras das quais já tratamos, vemos o estabelecimento de uma relação entre a vitória alcançada pelo rei inglês e a conversão do rei escandinavo subjogado, ambas apresentadas como centrais a um mesmo acontecimento. Novamente, vemos a aristocracia inglesa utilizando-se de uma relação de cunho religioso para afirmar sua vitória e sua dominação sobre o inimigo derrotado, ao mesmo tempo em que se firma uma relação amistosa entre ambas as partes; e ao fazê-lo, afirma tanto seu comprometimento com o cristianismo e com sua promoção, quanto sua superioridade política e militar. Novamente, os laços e hierarquias

estabelecidos passam pelo crivo do cristianismo.

A entrada para o ano de 991 opera de forma semelhante. Nela lemos o seguinte:

Neste ano Olaf veio com 93 navios para Folkestone, e devastou os arredores, e então de lá foi para Sandwich, e então de lá para Ipswich, e tudo invadiu, e então para Maldon. E o *ealdorman* Brihtnoth veio lá contra ele com seu exército e lutou contra ele; e ele lá matou o *ealdorman* e controlou o campo. E depois paz foi firmada com eles e o rei depois o apadrinhou em sua confirmação [crisma] (ASC, MS A, p. 82, tradução nossa).

A paz estabelecida e a confirmação de Olaf parecem ter acontecido, na verdade, em 994, pois na entrada para tal ano lemos novamente sobre tais eventos, de forma mais detalhada:

(...) E eles então trouxeram Olaf para o rei em Andover, com muita cerimônia, e o rei Ethelred apadrinhou-o em confirmação [crisma], e lhe concedeu presentes com realza. Olaf prometeu – e cumpriu – que não voltaria jamais à Inglaterra com hostilidade (ASC, MS C (D, E), p. 83, tradução nossa).

Nesta entrada observa-se o fator religioso operando mais no sentido de estabelecimento de paz e amizade entre os dois reis do que no de submissão propriamente dita. Trata-se, pois, não de um caso de conquista de território escandinavo por um rei inglês, mas da firmação de um acordo cujo objetivo era assegurar o fim das ofensivas de Olaf na Inglaterra.

É interessante que em tal entrada, anteriormente ao trecho citado, observe-se notável ênfase da destruição causada por Olaf. Há certo contraste entre a figura do rei escandinavo que devasta a Inglaterra e aquela do que estabelece paz e, aparentemente, certo nível de amizade

com o rei inglês, honrando inclusive seu compromisso de não retornar com hostilidade à ilha. Estas duas faces de Olaf encontram-se separadas pela confirmação do mesmo, ato religioso no qual o rei inglês toma parte como padrinho, e pelo acordo que envolve a concessão de provisões e tributos aos escandinavos.

Raymond Ian Page faz uma interessante observação sobre o caso da conversão de Olaf, como retratada na *Crônica*:

Olaf Tryggvason é conhecido na tradição nórdica como um cristão convicto e proselitista, tanto que ofendeu a tradicional aristocracia agrária de algumas províncias norueguesas e eventualmente perdeu seu reino. Ele reinou de 995 a 1000 (de acordo com a datação tradicional), e muito desse tempo foi gasto obtendo e controlando um reino recalcitrante. Talvez isso o tenha impedido de retornar à Inglaterra “com hostilidade”, mas o cronista implica que foi sua confirmação ao cristianismo que causou essa mudança de comportamento (PAGE, 1995, p. 225, tradução nossa).

Temos, portanto, uma relação de amizade entre governantes escandinavos e ingleses cuja manutenção a *Crônica* credits à conversão ao cristianismo. Vemos aqui mais um exemplo de estreita ligação entre conversão ao cristianismo e acordo político, como nas demais entradas que analisamos, ainda que não estejamos tratando de um caso de conquista ou vitória inglesa contra os escandinavos.

Considerações Finais

Uma vez que comparamos os casos de batismos de líderes escandinavos na Inglaterra com o contexto de conversão dos reis ingleses, no século VII, percebemos uma evidente continuidade no

modo como a religião é utilizada no contexto de alianças políticas e acordos diplomáticos entre governantes. Se na época da conversão dos ingleses reis mais poderosos arranjavam a conversão de reis menores e atuavam nas mesmas como padrinhos, no contexto da Era Viking os reis e aristocratas ingleses frequentemente tomaram parte na conversão de líderes escandinavos recém derrotados militarmente, ou com quem buscavam selar acordos de paz. A ideia do apadrinhamento, ou seja, da relação religiosa estabelecida entre as partes, como ferramenta de consolidação de uma relação hierárquica, com padrinhos acima dos recém batizados ou crismados, mantém-se. A diferença maior entre os dois contextos parece residir, dessa forma, nos cenários em que se inscrevem tais relações: de um de disputas políticas entre diversos reis, movemo-nos para um de franca expansão política e militar saxã ocidental, em que o poder régio de Wessex paulatinamente se torna aquele de uma Inglaterra unificada, conforme os líderes escandinavos na Inglaterra são expulsos e/ou submetem-se às diretrizes dos reis ingleses.

Nesse sentido, a superioridade inglesa estabelecida através do apadrinhamento de líderes escandinavos insere-se no contexto de uma justificativa para o expansionismo saxão ocidental, de forma que as hierarquias estabelecidas – i.e. o domínio inglês sobre os escandinavos – esteja calcado não apenas em superioridade militar ou autoridade política, mas no nível simbólico de relações religiosas firmadas entre as partes. Novamente, como na época da conversão dos ingleses, o poder sobre adversários derrotados e a consequente submissão destes últimos aos vitoriosos é atestada, afirmada e justificada em termos cristãos.

Para além de comparações mais localizadas, os casos de batismo e apadrinhamento na Inglaterra da Era Viking denotam, em seus pormenores, padrões que podem ser observados em diversas regiões da

Europa alto-medieval, com a religião sendo usada como justificativa e como ferramenta de dominação por governantes que buscam ampliar ou consolidar seu poder. O cristianismo, assim, configura parte essencial do que podemos chamar, com diversas ressalvas, de centralização do poder político na Alta Idade Média. O surgimento e consolidação de poderes régios e aristocráticos na época é verdadeiramente indissociável dos processos de cristianização dos povos pagãos da Europa.

– 3 –

A EXPERIÊNCIA JUDAICA SEFARDITA SOB O GOVERNO DE AFONSO X: A VIDA SOCIAL, ECONÔMICA E RELIGIOSA DAS COMUNIDADES JUDAICAS SOB UMA COROA CRISTÃ

Ludmila Noeme Santos Portela¹⁴

Alguns estudos apontam que, no século XIII, de uma população total de cerca de 3 milhões de habitantes em Castela, 200 mil eram judeus, o que representaria pouco menos de 7% do contingente demográfico do reino (WOLFF, 1971, p. 6). Os residentes nas áreas citadinas ligavam-se, sobretudo, às atividades como o comércio, a manufatura, a medicina, a administração pública e as finanças.

Além de representarem uma força de trabalho expressiva, o contingente populacional judaico contribuía na tarefa de ocupação das áreas anexadas no processo da Reconquista. Para Amran Cohén (2003, p. 33), foi este o motivo dos judeus terem sido facilmente aceitos em solo castelhano, e a autonomia de que gozavam contribuiu para que formassem microssociedades paralelas às cristãs, com a particularidade de serem livres em seu credo e autônomas em seu governo, porém politicamente

¹⁴ Doutora em História Social das Relações Políticas pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do Letamis e Professora da SEDU.

subjugadas ao poder central (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 34).

No medievo castelhano, a representação política das comunidades judaicas estava atrelada à *aljama*, instituição jurídica que equivalia à municipalidade cristã. A *aljama* era externamente regulamentada pela coroa, pela Igreja e pelos foros legais. Internamente, era responsável pela coleta de impostos e pela regulamentação da vida de seus membros, com autonomia para proferir julgamentos nos âmbitos religioso, civil e criminal (FOLLADOR, 2016, p. 40).

Se a *aljama* constituía uma instituição jurídica surgida de um benefício régio, a judiaria era a composição física das comunidades judaicas, espécie de ‘bairros’ onde os judeus residiam. Em geral, estes bairros localizavam-se dentro das muralhas da cidade. Algumas, como em Toledo, possuíam muralhas próprias com portas que permitiam a comunicação com o exterior (ROMANO, 1979, p. 347-354). O centro da vida comunitária era a Sinagoga, mas havia, nas judiarias, outros espaços sagrados como a *mikve* (onde ocorriam os banhos de imersão para purificação), o cemitério e o matadouro (que possibilitava o abate animal de acordo com as regras judaicas) (LACAVE, 1994, p. 24). Fora dos muros da judiaria eram mantidas áreas destinadas à agricultura para provimento da dieta *casher*¹⁵.

As comunidades judaicas não eram homogêneas em sua composição social. Havia setores oligárquicos e indivíduos que viviam na penúria. Entretanto, a maior parte da população pertencia a um extrato

15 Entre os preceitos religiosos judaicos, encontram-se uma série de regras e restrições relacionadas à alimentação. Alguns alimentos, considerados impuros, não podem ser consumidos, enquanto outros necessitam de um preparo ritual, como a carne, que deveria seguir um modelo de abate específico e o vinho, que só poderia ser consumido quando preparado por outro judeu (PIQUERAS HABA, 2004, p. 29-41).

social médio. Sem dúvida, apesar de restrito, o grupo oligárquico era aquele que gozava de maiores liberdade e privilégios.

O grupo oligárquico era formado por famílias ricas, dentre as quais algumas viviam na corte real e mantinha relações muito próximas aos reis, recebendo dos monarcas privilégios que iam desde a isenção do tributo judaico até o recebimento de grandes extensões de terras, moinhos e a exclusividade na prestação de alguns serviços, como a arrecadação de impostos. A camada oligárquica consisti em um grupo fechado que, em grande parte, efetuava acordos de casamento e parcerias em negócios apenas entre si. Eram poucas as famílias que compunham essa oligarquia da qual saíam os homens mais cultos, dentre eles os rabinos e demais dirigentes da *aljama* que poderiam defender a comunidade junto à coroa, motivo pelo qual os demais se submetiam a esse grupo (FOLLADOR, 2016, p. 42-43).

Alguns judeus influentes nas cortes utilizavam sua posição privilegiada em prol da comunidade. Outros, entretanto, agiam apenas em benefício próprio, algumas vezes em detrimento de seus conviveres, causando descontentamento por parte da população local. Isso se dava devido ao distanciamento dos judeus cortesãos do modo de vida e costumes de seus ancestrais, tornando-se bastante assemelhados e adaptados a um estilo de vida mais próximo do cristão (LEON TELLO, 1992, p. 140).

Com a isenção tributária cedida à elite judaica castelhana, a responsabilidade pelo pagamento da maior parte dos impostos recaía sobre a população comum. Agricultores, artesãos e comerciantes deveriam pagar em dia os tributos reclamados pela coroa. Eventualmente, recorriam a prática usurária, mas mantinham o comedimento, uma vez que não possuíam grandes somas a oferecer. Percebe-se, pois, que esta expressiva parcela da população judaica fugia ao rótulo do judeu próspero

alimentado pela imaginação cristã.

Os pobres, viúvas, mendigos e órfãos viviam da solidariedade prestada pela comunidade, que tentava suprir suas necessidades de alimentação, moradia, vestimenta e saúde. Além disso, as lideranças comunitárias em geral responsabilizavam-se pelo pagamento de seus tributos à coroa (LACAVE, 1994, p. 22- 23).

Um dos quesitos de diferenciação e identificação dos judeus em Castela era a sua vestimenta. Além do sinal distintivo que deveriam carregar, conforme estabelecido em algumas regiões, ficou oficialmente proibido que judeus ostentassem trajes luxuosos de seda ou bordados, bem como adereços de ouro ou pedras preciosas, evitando-se que estes se destacassem frente aos cristãos do reino (LEÓN TELLO, 1992, p. 142). Internamente, as roupas utilizadas pelos judeus mais ricos, apesar de menos suntuosas que os trajes das famílias abastadas cristãs, sinalizava sua diferenciação em relação aos judeus em situação socioeconômica mediana ou inferior.

Nas judiarias, as casas também marcavam a diferenciação social, sendo as maiores e mais luxuosas propriedades de famílias ricas, enquanto as mais modestas em geral denunciavam, pela própria arquitetura, a situação de seus residentes. O prestígio de um membro na comunidade judaica podia ser atestado, até mesmo, pelo lugar ocupado por este na Sinagoga: os assentos mais próximos do altar cerimonial – *beichal* – eram comprados pelas famílias abastadas ainda durante a construção do templo e se tornavam objeto de herança. Estes lugares eram reservados apenas para a presença masculina, uma vez que as mulheres deviam posicionar-se em ala separada – denominada *ezrat nashim* – que as privava da participação direta nas cerimônias religiosas judaicas (IZQUIERDO

BENITO, 2003, p. 48-49).

Apesar de possuírem autonomia e independência, em geral a organização administrativa e hierárquica das *aljamas* castelhanas era similar. A Sinagoga representava o centro da vida social, religiosa e política da comunidade, sendo o rabino a maior autoridade da *aljama*. Além do espaço sagrado, a Sinagoga possuía espaços anexos que permitiam as mais diversas atividades: centro de estudos, hospital para pobres, área de confraternização, funcionamento da tesouraria, cárcere e salões para reunião do Conselho e/ou tribunais (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 49).

Uma reunião de anciãos pertencentes às famílias mais prósperas e poderosas formava o Conselho, responsável por nomear juízes, tesoureiros, cobradores de impostos, escritvães, etc. Acima do rabino e dos membros do Conselho estava o *Rab Mayor*, homem de confiança escolhido pelo rei, que supervisionava a arrecadação de tributos e julgava disputas jurídicas não dirimidas pelos magistrados comuns (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 131-133).

A atuação dos tribunais buscava respaldo na Torá¹⁶ e no Talmude¹⁷ (BAER, 2001, v. 1, p. 118). As esferas de atuação da justiça dividiam-se em religiosa, civil e penal. As penas aplicadas podiam variar desde a simples

16 A Torá, ou Pentateuco, constitui o texto central da tradição religiosa judaica. Contém relatos sobre a criação do mundo, a origem da humanidade, o pacto entre Deus e Abraão e a libertação dos hebreus do cativeiro egípcio. Inclui ainda os mandamentos passados através de Moisés para o povo de Israel. A Torá configura, sobretudo, “um sistema de teologia moral e lei comunitária de extraordinária coerência, consistência lógica e força moral” (JOHNSON, 1989:152).

17 O Talmude é uma complementação da tradição judaica, escrita ao longo de séculos por rabinos que buscaram estudar, interpretar e aprofundar os preceitos da Lei contida na Torá. De difícil leitura e análise, nesta obra estão contidos os mais variados temas que dizem respeito à vida, à teologia e a filosofia judaica. Sobre O Talmud e sua importância no pensamento judaico, ver (AGUENA, 2012).

admoestação até o pagamento de multas, a excomunhão ou a morte. Entretanto, os tribunais judaicos só estavam autorizados a tratar de assuntos internos ou disputas entre judeus. Quando a contenda envolvia um cristão, o pleito era considerado misto, não podendo um magistrado judeu responsabilizar-se pelo caso, sendo requeridas testemunhas e juízes de ambas as religiões (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 136).

Se, por um lado, a organização das diversas *aljamas* castelhanas era semelhante, por outro a tributação imposta variava de lugar para lugar. Em geral, a *aljama* deveria pagar um imposto anual à coroa. Os municípios e as paróquias também poderiam cobrar impostos das comunidades judaicas, dependendo do foro ou dos privilégios junto ao fisco real. Em alguns casos, o pagamento à municipalidade poderia ser feito através da prestação de serviços, como a construção de muros e valas (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 134).

Em alguns locais os judeus chegavam a pagar tributos acumulados, como em Toledo, onde deveriam contribuir com a taxaço real, o imposto pago à cidade e um tributo especial recolhido pela Igreja. Havia ainda o fisco local, com o qual os judeus contribuía para custear a administração da *aljama* e o pagamento de seus funcionários, bem como para o cuidado com a Sinagoga, a educação e a solidariedade aos mais pobres (LACAVE, 1994, p. 23).

Os funcionários da *aljama*, homens proeminentes em sua comunidade, também desempenhavam fora de sua comunidade outras atividades profissionais. Alguns eram, inclusive funcionários régios nos mais diversos setores, o que propiciava uma convivência bastante próxima com a sociedade cristã.

Um rabino, por exemplo, poderia ser o líder religioso

da *aljama* e também um conselheiro real ou um médico da corte. Isso mostra que, no que tange às profissões, uma parcela dos judeus estava integrada à sociedade cristã castelhana. Aqueles pertencentes aos setores mais abastados poderiam desempenhar funções junto à corte como diplomatas, médicos, arrecadadores de impostos, literatos, poetas e tradutores do árabe. Essas funções lhes propiciavam maior convivência com os cristãos (FOLLADOR, 2016, p. 47-48).

Judeus menos abastados que exerciam atividades relacionadas à vida pública também mantinham contato próximo com os cristãos. Era o caso de sapateiros, marceneiros, tecelões, costureiros, pedreiros, comerciantes, etc. (VALLE RODRÍGUEZ, 1976, p. 303- 304). O desenvolvimento urbano do século XIII aumentou a demanda por bens e serviços, funcionando como estímulo ao aumento das transações financeiras. Uma vez que os cristãos estavam proibidos de praticar a usura¹⁸, o empréstimo tornou-se uma atividade costumeiramente feita por judeus e representava um importante papel na economia local e do reino, pois era utilizada para o financiamento da agricultura e, por vezes, dos custos relacionados à administração real.

Em Castela, como em outras partes do mundo, os judeus que atuavam como prestamistas não lidavam apenas com dinheiro. Emprestavam sementes, azeite e outros bens de valor e redigiam suas próprias letras de câmbio e faturas, em hebraico ou em judeu-castelhano. Muitas dessas faturas eram, inclusive, endereçadas à corte e ao rei. Fato

18 Para os cristãos, a prática usurária era proibida desde a Antiguidade Tardia. Era considerada inimiga da caridade e desvio de fé. Para Le Goff, o acirramento da polêmica em torno da usura acirrou-se no Ocidente cristão após o século XIII, devido às transformações econômicas que, em última instância, levarão à formação do capitalismo europeu (1989, p. 10). A demonização da prática usurária acarretará também a demonização dos judeus que a exerciam, contribuindo para o aprofundamento das tensões e da marginalização das comunidades judaicas (FELDMAN, 2012, p. 28).

interessante é que, em toda a região, o vocabulário econômico se forma a partir do hebraico. Em castelhano, os juros de uma dívida, por exemplo, são denominados *quiño*, termo derivado do hebraico *quenesh* (ATTALI, 2003, p. 249). Em alguns lugares, o termo ‘judeu’ é utilizado como sinônimo de ‘prestamista’.

Responsáveis pela cunhagem de moedas, certos judeus atuavam como verdadeiros agentes financeiros da corte, tornando-se, inclusive, conselheiros de príncipes. Algumas famílias consideradas tradicionais “sucederam-se em cargos administrativos importantes, como os ben Nachman e os Abravanel, de Sevilha e os ibn Shoshan de Toledo” (ATTALI, 2003, p. 249).

Entre os financistas judeus de Castela, existiam várias categorias. Os mercadores banqueiros eram responsáveis por empréstimos de grande vulto, além de trabalharem com seguros e com a exportação e importação de mercadorias valiosas. Os agentes de câmbio faziam a conversão de moedas e lidavam com o comércio de metais preciosos. Os membros dessas categorias faziam parte de uma elite social, ativos nos espaços públicos e na vida econômica. Mantinham relações próximas com a coroa, mas não eram integrados aos círculos de poder. Já os pequenos comerciantes e artesãos vendiam sua mercadoria no varejo e emprestavam pequenas somas à população dos extratos sociais médios, pertencendo, eles mesmos, às camadas populares (LE GOFF, 1991, p. 35-37).

Os empréstimos eram atividade de risco. Nem sempre se conseguia obter juros da dívida ou retorno do valor investido. Havia, ainda, o risco de que o devedor conseguisse um decreto de moratória da dívida, o que o isentava da obrigação de pagamento. Isto acontecia

especialmente no caso de dívidas contraídas de judeus por cristãos.

É importante ressaltar que não apenas judeus entregavam-se à atividade usurária non medioevo ocidental. Apesar da proibição, por parte da Igreja, de que cristãos exercessem função prestamista, não era raro encontrá-los envolvidos com o comércio e o financiamento, especialmente nas cidades mais desenvolvidas e nos núcleos portuários. Era o caso de Burgos e Sevilha, onde o comércio e a usura eram práticas dominadas por cristãos. Nesses locais, os judeus entregavam-se a profissões simples, como o artesanato, ou científicas, como a astronomia e a medicina (RUIZ, 1994, p. 72-73).

Durante muito tempo, as historiografias de cunho tradicional ou marxista definiram a causa dos conflitos existentes entre judeus e cristãos no medioevo à atividade monetária exercida pelos primeiros. Argumentava-se que, ávidos pelo acúmulo de riquezas e avessos à caridade, os judeus representavam a única possibilidade de se contrair um empréstimo, sobre o qual cobravam altos juros, demonstrativo de sua ganância. Marx, na obra *A Questão Judaica*, afirmou que “o dinheiro era o Deus secular cultuado pelos judeus” (1969, p. 55).

Tal visão não coaduna com a perspectiva aqui apresentada de uma comunidade judaica complexa e plural. Exercendo diversas atividades econômicas, ocupando variadas posições sociais, os judeus não eram um corpo étnico homogêneo no mundo medieval. Ao contrário, se existiam judeus ricos e influentes que frequentavam a corte e influenciavam a política, estes não eram senão a exceção em um conjunto de judeus comuns e marginalizados. Os conflitos entre judeus e cristãos em Castela davam-se nos mais variados espaços e por diversos motivos relacionados à convivência cotidiana e às disparidades religiosas e culturais que guiavam

o pensamento e as ações destes grupos.

Jacques Attali, em *Os judeus, o dinheiro e o mundo* (2003), destrincha a relação histórica dos judeus com a riqueza, apontando as dificuldades inerentes a uma população condenada à dispersão territorial e afastada legalmente da propriedade da terra, em exercer outra atividade que não o comércio. Entretanto, o autor salienta que, ao fixarem-se em espaços específicos, os judeus integravam-se a vida cotidiana e, comumente, davam-se a diversas ocupações que pouco estavam relacionadas ao acúmulo de recursos, mas faziam parte da vida cotidiana. É o caso dos judeus tecelãs, sapateiros, ferreiros, oleiros, tintureiros, etc., que formavam um conjunto social muito mais numeroso que o de judeus ricos e bem posicionados socialmente.

Nesse sentido, as ações da coroa em relação às comunidades judaicas não podem ser pensadas apenas como a defesa de um interesse econômico. A relativa autonomia possuída pelas *aljamas* castelhanas refletia o esforço da coroa em preservar a ordem comum, possuindo sempre como referência o bem estar da população cristã do reino. Portanto, essa autonomia era limitada às questões de caráter interno da comunidade judaica, estando totalmente subordinada à coroa.

A existência de relativa liberdade de ação dentro das *aljamas* não era concedida em benefício próprio, mas em prol do bom ordenamento do reino e não emanava de si, mas era concedida como benefício pela autoridade central e revogável segundo seu desejo ou necessidade (MONSALVO ANTÓN, 1985, p. 43). Uma vez que o século XIII marcou o acirramento do esforço de normatização jurídica e centralização política de Castela, a autonomia e as liberdades das minorias foram progressivamente substituídas pela imposição de regramentos cada vez

mais rígidos, subtraindo-se seus direitos e limitando seus espaços de ação.

A relação entre a coroa cristã e os judeus de Castela, no século XIII era, portanto, de satisfação dos interesses e necessidades mútuas. Se, por um lado, as autoridades políticas incentivavam a vinda e permanência de judeus em seu território, interessados em sua força de trabalho e tributos, por outro alimentavam um discurso de marginalização e estigmatização que ecoava desde a Antiguidade Tardia: os judeus eram acusados de não reconhecer o Messias, o que atestava sua condição inferior frente ao projeto divino de salvação da cristandade.

No século IV, Agostinho de Hipona tratava os judeus sob a condição de povo testemunha, aqueles que cometeram o assassinato do Cristo e, por isso, viveriam até o fim dos tempos segregados em sua condição infiel afim de testemunhar o passado e possibilitar a efetivação das profecias relacionadas ao Juízo Final.

Dispersa-os porque, se eles, com este testemunho das Escrituras, estivessem apenas na sua terra e não estivessem em toda parte, não poderia a Igreja, que em toda parte está, tê-los como testemunhas, entre todos os povos, das profecias que se anunciaram acerca de Cristo (AGOSTINHO, 1995: L. XVIII, c. 46, p. 1833).

Gregório Magno, no século VI, pode ser considerado o consolidador das relações entre o papado e as monarquias bárbaras do ocidente europeu, inclusive a Hispânia visigótica. Ainda que em sua visão os judeus sejam tomados como inferiores aos cristãos, atribuiu-se aos mesmos um *status* de proteção baseado na não aceitação de conversões forçadas e na manutenção da integridade física das sinagogas, o que contribuiu para que as comunidades judaicas ganhassem maior autonomia e relativa estabilidade.

Um século mais tarde, Isidoro de Sevilha manteve em seu discurso contra os judeus a acusação de deicídio, imputando-lhes a culpa pelo sofrimento e morte do Messias e afirmando serem as mazelas por estes enfrentadas consequência de sua própria maldade. O antijudaísmo de Isidoro é latente e pode ser atestado em toda a sua obra, mas especialmente no *De fide catholica contra Iudaeos*.

O projeto apresentado por Isidoro em suas obras se direciona à busca da integração política, social e religiosa do reino hispano-visigodo. Os grupos antagônicos do ponto de vista religioso deviam ser evangelizados, convertidos ou excluídos da convivência [...]. Com isso, Isidoro objetiva a unidade do reino, a expansão e a consolidação da fé [...] (FELDMAN, 2017, p. 292).

O agravamento da marginalização judaica nos reinos cristãos deu-se após o IV Concílio de Latrão, presidido por Inocêncio III em 1215. A partir de então, A Igreja sugeriu oficialmente que todos os judeus residentes em território cristão passassem a ser obrigados a utilizar um sinal distintivo em suas vestes. Além disso, foram proibidos de sair em público durante a Páscoa cristã e de ocupar cargos públicos importantes. O discurso antijudaico tomou proporções ainda mais severas quando da ocorrência do Debate de Paris, em 1240. Neste encontro, o Talmude (a lei rabínica judaica) foi considerado uma ofensa ao cristianismo e o judaísmo recebeu o estigma de heresia.

Tomás de Aquino, por sua vez, agregou ao discurso antijudaico elementos novos. Afirmando serem as comunidades judaicas formadas essencialmente por comerciantes (uma vez que aos judeus era vedada a possibilidade de manterem escravos ou servos cristãos, bem como deveriam pagar altas taxas pelo uso da terra), o influente teólogo, afirmou por diversas vezes ser o comércio uma atividade desonrosa, praticada por

enganadores avarentos que buscaram extrair o máximo de lucro daqueles a quem exploravam. Afirmava, ainda, que a prática usurária, era um infame pecado contra a caridade, promovendo um enriquecimento ilícito aos olhos de Deus. Difundiou-se, a partir daí, a ideia de que os judeus eram ricos e sovinas exploradores, não importando a condição simples da maioria da população.

O povo invejava a ascendência judaica e atribuía a responsabilidade de sua pobreza aos cortesãos financistas judeus (...) não fazendo distinção entre esses ricos e poderosos e o número maior de judeus tão pobres como eles (FLANERY, 1968, p. 143).

A paulatina disseminação do discurso antijudaico culminou na produção de mitos que frequentemente atestavam a crueldade dos judeus contra os cristãos. Entre esses mitos, os mais frequentes eram a acusação de crime ritual (assassinato de crianças e adultos cristãos em imitação profana do martírio cristológico), profanação de hóstias sagradas (hostilizando-se o sacramento da eucaristia e o ‘corpo de Cristo’) e o envenenamento de poços e reservas aquíferas (provocando a doença e morte de cristãos inocentes). Por vezes, a crença na ameaça judaica estimulou ataques de cristãos contra comunidades judaicas e sinagogas, sendo, portanto, a relação de convivência entre as duas matrizes religiosas pautada no estigma e no conflito. Em outros momentos, as relações eram de tolerância, buscando-se caminhos jurídicos que pudessem tornar mais harmônica a convivência entre judeus e cristãos.

A promulgação da legislação afonsina marcou um recrudescimento no trato jurídico dado aos judeus em Castela. A perspectiva religiosa da documentação imputava aos judeus o estigma de infieis e contraventores, apontando-se sua religião como um engodo provocado pelo não reconhecimento do Messias. O judaísmo foi, assim, inferiorizado e

anatematizado como uma ameaça ao cristianismo. Os judeus eram acusados de entregarem-se à pactos diabólicos, conspirando contra o bem comum.

Dentre os textos jurídicos de Afonso X, o que contém o maior número de comentários relativos aos judeus é a sétima Partida. A obra manteve a obrigação da utilização de sinal distintivo na vestimenta judaica. Através dela, os judeus foram proibidos de manter relações íntimas com cristãos (como matrimônio e apadrinhamento) e de participar de funerais cristãos, para não se alegrarem de sua tristeza. Manteve-se a proibição de que judeus possuíssem servos ou escravos cristãos. Os judeus que atuavam como médicos foram vetados de praticar qualquer ato que constituísse perigo à vida cristã, como administrar remédios e tratamentos de maior complexidade. O proselitismo judaico continuou sendo sumariamente combatido e punido, constituindo o judeu uma categoria inferior na escala social, ao lado dos criminosos e hereges (PÉREZ LÓPEZ, 1996).

Por outro lado, o *Espéculo*, o *Fuero Real* e as *Partidas* também funcionaram como dispositivo de proteção às comunidades judaicas. No último documento, em especial, os cristãos são admoestados a evitarem entrar em conflito com judeus e os atos ofensivos são apontados como passíveis de punição. Aos judeus é garantido o descanso sabático, mesmo em caso de justiça, ficando livre o requerido em uma contenda jurídica neste dia. É garantido, ainda, o funcionamento de tribunais próprios e foro legal específico para disputas envolvendo a própria comunidade judaica, resguardando-se assim sua autonomia. A leitura da Torá e outros materiais de ordem religiosa pode ser feita de forma livre nas escolas judaicas, sinagogas e nos bairros por eles ocupados (KLEINE, 2005).

A aparente contradição entre o discurso de estigmatização e os

instrumentos de proteção jurídica das comunidades judaicas só pode ser compreendida em seu contexto específico. Tida pelo cristianismo como uma matriz religiosa inferior, constituidora de uma ameaça teológica e social, o judaísmo era, por outro lado, parte importante da expressão religiosa da população ibérica governada pelos reis católicos, entre os quais figura Afonso X. Defensor de um projeto de pacificação dos conflitos, o rei afirmava constituir a sociedade um corpo que só poderia funcionar salutarmente quando todas as suas estruturas pudessem conviver de maneira harmônica, cada qual arcando com seus deveres e apoiando-se em seus direitos específicos. Ao rei, cabeça deste corpo mítico, caberia a garantia da paz e da obediência civil.

A desobediência às leis seria a grande causa da desordem de todo o corpo, compondo-se como função da cabeça (o poder temporal do rei) zelar pela aplicação e execução das mesmas (Segunda Partida, título XII, Leis I e II e Espéculo, Livro II, título I, Lei 6).

Afonso X manteve ao seu redor uma série de intelectuais de origem religiosa diversa, incluindo-se judeus nobres. Médicos, artistas, cientistas e escritores de origem judaica eram frequentemente admitidos nos espaços reais, convivendo com o rei e a corte livremente. Além disso, a coroa sabia também da importância da arrecadação de impostos e taxas oriundas das comunidades judaicas, uma parcela importante da economia do reino (O'CALLAGHAN, 1998, p. 45).

Desta maneira, os judeus, acometidos pela descrença na fé verdadeira, eram vistos como membros inferiores do corpo social, causando danos perigosos a todos se não fossem marginalizados, contidos e controlados pela lei, construída com base em sua estigmatização social. Por outro lado, para além da saúde espiritual do reino, a tolerância configura-se importante para a prosperidade econômica e política da

coroa e de todos os cristãos ou não cristãos de Castela, pois sua unidade poderia ser abalada caso prejuízos dessa ordem se abatessem sobre sua população.

Ademais, a personalidade do rei Afonso X não pode ser desconsiderada quando tomamos seu trabalho legislativo como referência de uma construção jurídica particular. Preocupado em manter a unidade religiosa do reino, sabia manter, entretanto, as minorias sob seu controle, garantindo assim, além de sua sobrevivência, a obediência a sua autoridade política e legal.

– 4 –

DA GENTE FERROZ NORMANDA QUE NOS ATAÇA, LIBERA-NOS, DEUS QUE REINA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS PRIMEIRAS INCURSÕES VIKINGS NO MUNDO FRANCO A PARTIR DA ÓTICA GLOBAL (800-860)

Caio de Amorim Féo¹⁹

Tradicionalmente a historiografia sobre as incursões vikings tende a analisar suas manifestações em localidades bem circunscritas e, por vezes, denominando as regiões pelos nomes dos atuais Estados-nações que abarcam a territorialidade em questão. “Inglaterra da Era Viking”, “Vikings na Irlanda” são apenas alguns exemplos que aparecem intitulado obras, capítulos e artigos publicados no Brasil e no mundo. Além da identificação dos recortes geográficos analisados com os estados nacionais contemporâneos, essa tendência ressalta também a recorrente compreensão das sistemáticas incursões como singulares, dada as diversas especificidades que cada região manifestara. Dito de outro modo, os pesquisadores valem-se mais de uma perspectiva internalista para pensar o impacto da atividade viking, a percepção das mesmas pelos

19 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense – PPGH-UFF. Membro do laboratório *Translatio Studii – Núcleo Dimensões do Medioevo* da mesma universidade. E-mail para contato: caiofeo@id.uff.br

atingidos e as repercussões locais posteriores dos eventos, ao invés de tratarem o tema por uma ótica ampliada e que promova uma visão de conjunto das regiões afetadas pelo mesmo fenômeno histórico.

A crítica dos “limitados horizontes” da pesquisa histórica tem sido mobilizada mais recentemente pelos avanços da História Global²⁰, ainda que seus maiores exemplos estejam ainda voltados para temporalidades mais recentes da História. Contudo, não é de hoje que historiadores especializados em sociedades pré-capitalistas ou pré-modernas têm não só contribuído como também possibilitado a melhor compreensão de temáticas tidas por consagradas. Como exemplo, podemos citar aqui duas obras de grande valia. Primeiramente, destaco a obra intitulada *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (1989), de autoria de Janet Lippman Abu-Lughod. Trata-se de obra pioneira nos estudos globais referente à Idade Média em que a autora tem por objetivo fundamental analisar os múltiplos subsistemas que constituíam um grande sistema-mundo vigente entre os séculos XIII-XIV, capaz de articular, conectar e integrar regiões dos continentes europeu, asiático e norte africano antes da hegemonia do sistema-mundo capitalista do século XVI (ABU-LUGHOD, 1989, p. 4) Seguindo o referencial conceitual do sociólogo Immanuel Wallerstein, Abu-Lughod desenvolve uma análise segundo a qual a Europa – ao contrário de sua posição a partir do século XVI – possuiria atuação e importância periférica no sistema-mundo quando comparada à inserção no mesmo das regiões orientais do globo. Apesar da soberania oriental durante o medievo, foi a Europa que se

20 A corrente se distingue das anteriores World History e Universal History que se destacaram em fins do século XIX e principalmente ao longo do século XX, não se identificando assim com as prerrogativas de uma ontologia da história humana. O objetivo não é escrever uma história linear das sociedades humanas num sentido de progresso rumo à civilização, mas sim identificar e explicitar as inúmeras conexões, integrações e redes de contato entre sociedades em um dado momento histórico.

consolidou a partir do século XVI como detentora da hegemonia do novo sistema-mundo.²¹ Porém, isso só foi possível em razão de uma série de desarticulações das rotas terrestres orientais, causadas por sistemáticas conturbações promovidas pelas facções que disputavam a supremacia na região, e pelas devastações dos mercados asiáticos e mediterrâneos causadas pela disseminação da Peste Negra. Em uma palavra, o destaque europeu no seiscentos se deu muito mais pelos contextos demográfico, geográfico e político anteriores que minaram a primazia oriental do que por uma suposta superioridade natural europeia (ABU-LUGHOD, 1989, pp. 18-19).

Mais recentemente podemos destacar a obra *Where Three Worlds Met: Sicily in the Early Medieval Mediterranean*, de Sarah Davis-Secord, publicada em 2017. Percorrendo cerca de sete séculos (VI-XII) valendo-se de relatos de viajantes, documentos jurídicos advindos da própria Sicília e de outras regiões como da Ifrīqiya²², bem como de registros de negociações e transações econômicas, a autora explicita como a ilha esteve inserida em realidades distintas de acordo com as mudanças no comando da região ao longo dos séculos. Durante o século VI e até princípios do IX, a Sicília apresentava-se como um importante espaço estratégico para o poder central do Império Romano Oriental que almejava ampliar sua influência à oeste. Nesse momento, constata-se uma realidade na qual três culturas distintas mantinham contato cotidianamente, a saber: a cristandade latina, a cristandade grega e o nascente império islâmico

21 Apesar da centralidade do Oriente no sistema-mundo entre 1250-1350, Abu-Lughod deixa claro que não há um subsistema específico que tenha detido a hegemonia frente aos demais. A autora destaca cerca de 8 subsistemas que apresentariam elevada capacidade de conexão e integração, evidenciando uma realidade bastante diversa.

22 Porção territorial de controle do poderio muçulmano no medievo que corresponde às atuais Tunísia, oriente da Argélia e ocidente da Líbia.

que ampliava seus domínios em velocidade surpreendente. Em termos estruturais, contudo, as instituições da ilha não sofreram nenhum tipo de ruptura no que diz respeito aos seus contatos e conexões com outras áreas quando da conquista muçulmana, ocorrendo, então, uma reorganização das redes de comunicação preexistentes (DAVIS-SECORD, 2017, pp. 112-113). Com a nova administração, chefiada pelos novos senhores, a Sicília saiu de uma posição central para a periferia da nova unidade política que passou a integrar, algo que se torna perceptível cada vez mais claramente pelos registros de constantes designações de homens vindos da Ifrīqiya para exercerem cargos públicos na ilha, algo que era tido mais como uma atividade passageira do que uma possibilidade de criar raízes sólidas de poder na ilha, pois a atividade burocrática servia para reorganizar e revigorar seu prestígio e capacidade de influência ao retornar para seu lugar de origem. Após exercerem os cargos por um dado período, retornavam à Ifrīqiya e por lá permaneciam (DAVIS-SECORD, 2017, p. 118). Portanto, ainda que digna de nota nos registros jurídicos oficiais do império islâmico e nos mapas cartográficos árabes, a Sicília, a partir de então, constituía um limite distante do *dār al-Islām*²³, portanto, periférico.

Esses dois trabalhos mencionados possibilitam-nos compreender que a abordagem de uma determinada região ou temática somente por suas configurações internas e/ou locais pode dificultar e mesmo ofuscar nossa compreensão da mesma. É preciso ampliar os olhares para as questões estruturais de maior envergadura, compreendendo “não só a dimensão sistêmica do passado como o caráter estruturado das transformações sociais” (CONRAD, 2019, p. 90) se quisermos entender

23 Termo árabe para “território islâmico” destinado para classificar a área sob domínio muçulmano.

os processos em escala global que um fenômeno histórico é capaz de propiciar. Assim, nas linhas que seguiremos traçaremos considerações sobre as primeiras atividades vikings²⁴ que ocorreram no Império Carolíngio a partir de fins do século VIII até meados do século IX²⁵ pela perspectiva da História Global, nos apoiando nas perspectivas de Sebastian Conrad em seu livro *O que é História Global?* (2019). Objetiva-se, assim, demonstrar ao leitor que as incursões nos domínios francos manifestam similaridades e padrões de funcionamento – embora identifique-se também muitas particularidades – que condizem com um contexto mais amplo no qual estas atividades constituíram uma verdadeira integração global²⁶, na medida que aproximaram e transformaram as sociedades externas e internas à Escandinávia em seus múltiplos níveis sociais.

Novo inimigo, velho conhecido: o irromper das primeiras hostes vikings

Tratar das atividades vikings que assolaram o Império Carolíngio de fins do século VIII em diante pelo prisma global compele-nos a observar

-
- 24 O termo “viking” possui origem incerta, ainda que se possa destacar algumas possibilidades. Pode estar associado aos que provinham de Vík, atual Viken, na Noruega, ou ao substantivo *vík* (baía). É possível ainda que seja uma variante dos termos em anglo-saxão *wicing* (aquele que visita o *wic*, um lugar de comércio) ou *wísing* (guerreiro que acampa), em anglo-frísio. Em nórdico antigo o termo aparece como substantivo masculino *víkingr*, ou feminino *víking*, ambos significando “aquele que viaja”. Porém, há também a forma verbal *víking*, representando a tradicional noção do saqueador que será utilizada ao longo do trabalho.
- 25 As atividades vikings continuam de 860 até boa parte do século X, mas dado a limitação que possuímos para o presente trabalho e as diversas variáveis que se apresentam a partir de então, preferimos nos deter somente às atividades iniciais.
- 26 Refere-se aqui ao conceito de “integração estruturada” de Sebastian Conrad, em que se considera tratar das conexões como ponto de partida da análise, não como finalidade última. Articula-se, portanto, o passado interconectado com as condições estruturantes que possibilitaram transformações em escala global.
-

um contexto histórico mais amplo das relações travadas especialmente no Mar do Norte. É evidente que as sociedades escandinavas desde há muito mantinham já contatos com os povos da costa báltica, mas, ao menos no que diz respeito às razias no Ocidente, precisamos considerar dois fatores como fundamentais para explicar suas causas: o primeiro refere-se à expansão dos contatos comerciais entre as costas ocidental e sul do Mar do Norte com as costas escandinavas; o segundo enquadra-se – especificamente no caso carolíngio – como complemento do primeiro, a saber, as constantes atividades de expansão territorial franca em direção à Frísia e posteriormente à Saxônia mobilizada por Carlos Magno na segunda metade do século VIII e início do IX.

Os contatos comerciais entre o continente europeu e a Escandinávia podem ser identificados desde o período de domínio do Império Romano no Ocidente, mas foi especialmente no século VIII que as atividades mercantis se ampliaram com importante destaque para a Frísia. A importância dessa região está tanto na quantidade de indícios da presença de seus comerciantes em portos de comércio e *emporía* escandinavas a partir de moedas e pentes, como também é possível identificar que grande parte das escetas²⁷ (O.E. *sceattas*) encontradas na atual Inglaterra foram identificadas como sendo produzidas em Dorestad. Segundo Metcalf, esta cidade articulava o comércio no Mar do Norte atuando como posto intermediário de *wics*²⁸ na Nortúmbria e Jutlândia, passando também a receber produtos advindos do Vale do Reno (CALMMER, 2008, p. 441; METCALF, 2007, p. 5).

27 Pequena moeda de prata comum cunhada geralmente entre os anglo-saxões, Frísia e Jutlândia no período em questão.

28 Lugares destinados especificamente ao comércio, comumente ligados ou próximos à costa.

Não surpreende que os primeiros ataques no Ocidente tenham se concentrado em boa parte nas regiões comerciais. Quando não diretamente associadas ao comércio, ao menos as referências aparentam ser ligadas à atividade. No primeiro registro de hostilidade escandinava nas ilhas britânicas somos informados pela *Anglo-Saxon Chronicle* que por volta de 789 um funcionário régio (*reeve*) teria sido morto por um grupo de escandinavos (*Norðmenn*) que ele havia pensado estarem ali pelo comércio²⁹, o que parece indicar que a atividade comercial com esses povos era algo já praticado com certa frequência (*Anglo-Saxon Chronicle*, 1961, p. 35).

No continente os exemplos são ainda maiores. Como já ressaltamos em outro momento (FÉO, 2020, p. 640), é possível identificar cerca de 10 ataques vikings à Frísia³⁰ nas primeiras décadas do século IX, sendo que destes ao menos 5 atingiram o *emporium* de Dorestad nos anos de 834, 835, 836, 837, 847 (*Annales Bertinianni*, 1991, pp. 30; 33; 35; 37; 65). A preferência dos escandinavos por esse local possivelmente reside no fato de, como já frequentavam ou recebiam na Escandinávia mercadores frísios, também conseguiam se inteirar do nível de segurança da região. Além disso, por se tratar de uma região que abrigava diversos centros mercantis, a quantidade de objetos de valor capaz de atrair a atenção dos grupos escandinavos é um fator que também merece destaque (NELSON, 1997, p. 20).

29 O caso é mencionado na tradução da crônica em nota por Dorothy Whitelock, afirmando que Æthelweard fez adições na crônica aparentemente dos primeiros manuscritos do documento, sendo ele quem informou da confusão feita pelo funcionário régio identificado como Beaduheard.

30 Albert D'Haenens faz menção em *As Invasões Normandas: uma catástrofe?* São Paulo: Editora Perspectiva, 1997, p. 11 apontando que há um ataque ocorrido na Frísia em 814 por escandinavos, porém, até onde averiguamos nas referidas documentações citadas ao fim deste artigo, não foi possível localizar qualquer registro com esta referência.

Com os desenvolvimentos das atividades comerciais já durante o próprio século VIII algumas das nascentes cidades como Ribe, na atual Dinamarca, cujo funcionamento se dava apenas sazonalmente, passaram a apresentar assentamentos permanentes. Nota-se, por exemplo, o aparecimento de muitos objetos encontrados nestas cidades – especialmente a partir da centúria seguinte – que indicam uma padronização da produção, notável principalmente por achados de pentes e broches de bronze que possuem o mesmo formato e aparência. Essa uniformidade dos produtos revela a intensificação e aprimoramento da produção manufatureira, o que indica a presença de artesãos especializados nos ramos mais variados (FEVEILLE, 2008, p. 127; SKRE, 2008, p. 90). É possível notar também o desenvolvimento de uma integração entre povos distintos a partir de casamentos que possibilitaram também a constituição de novas formas de comunicação nos centros comerciais. A título de exemplo, as cidades de Birka e Hedeby chegaram a desenvolver idiomas próprios, *Birkasvenska* e *Hedebyjordiska*, respectivamente (ZIMMERMANN; JÖNS, 2017, pp. 246-247).

Outro fator digno de nota é que tanto a atividade comercial quanto as incursões possibilitaram a manutenção e supriam o cada vez mais requisitado sistema de troca de presentes (*gift-giving*) que balizava parte do funcionamento do corpo social escandinavo do Período Viking (CALLMER, 2008, p. 441). Segundo Tara Carter, o comércio garantia acesso a artigos de luxo que cada vez mais serviam de motivação para novas viagens (CARTER, 2015, p. 13), o que podemos depreender também como estímulo para novas incursões na medida que os ataques eram bem-sucedidos e a quantidade de butim era considerável.

Entretanto, não foi somente através do comércio que a Escandinávia entrou em contato com os francos no continente. Ao longo

de todo o período de conquista da Saxônia pelos carolíngios é possível notar que os escandinavos – principalmente os daneses – tomavam cada vez mais consciência das atividades que conturbavam a vizinhança. Os *Annales Regni Francorum* mencionam que um dos líderes da resistência saxônica, Widukind, buscou refúgio em solo danês por duas vezes, em 777 e 782 (*Annales Regni Francorum*, 1970, pp. 55; 61). Em 789 também se registra as primeiras investidas contra os Wilzi, povo de origem eslava que ocupava a atual região nordeste da Alemanha (*Annales Regni Francorum*, 1970, pp. 68-69). O expansionismo carolíngio fez com que surgissem, já nos anos finais do oitavo século, as primeiras tentativas de contato direto entre emissários francos e daneses. Ainda que a documentação não proporcione maiores detalhes, seria razoável supor que os objetivos das missões fossem evitar possíveis hostilidades entre francos e daneses. Pelo que as fontes nos dizem, aparentemente qualquer tipo de esforço desse tipo acabou fracassando.

A primeira atividade viking em terras francas que se tem notícia teria ocorrido em 799 no mosteiro de St. Philibert, na ilha de Noirmoutier. Sabemos que Carlos Magno ordena em 800 o reforço da costa do Mar Gálico (*oecani Gallici*) com a mobilização de guardas e reunião de uma frota, pois o mar estaria perigoso pela alta concentração de piratas (*Annales Regni Francorum*, 1970, p. 78; *Vita Karoli Magni*, XIV, 2016, p. 16). Poucos anos depois, com a contínua atuação de Carlos Magno na Saxônia, vemos por volta de 808 o rei danês Godofredo mobilizar uma incursão ao território dos Obodritas, povo de etnia eslava que àquela altura mantinha uma relação de aliança com o Império Carolíngio. A incursão é de grande importância pois um de seus principais impactos foi relacionado à desarticulação do importante centro mercantil de Reric, seguido do remanejamento dos mercadores daneses que atuavam

para a cidade de Hedeby. Não menos importante é o auxílio dos Wilzi que Godofredo obteve durante a expedição, apoio esse que reflete a antiga hostilidade com os Obodritas. Também se depreende que a oportunidade de lhes atacar em conjunto com os daneses significava para os Wilzi atingir, ainda que indiretamente, os francos que lhes infligiram consideráveis danos anos atrás (*Annales Regni Francorum*, 1970, pp. 88-89).

A oposição entre os interesses francos e daneses encontrava-se exposta e o confronto era iminente. No ano seguinte, 809, Godofredo ainda tenta solucionar a contenda enviando embaixadores³¹ (*negotiatores*) até o imperador carolíngio para negociarem um acordo entre nobres francos e daneses, mas a tratativa fracassou. Em 810 os ânimos se acirram ainda mais com o ataque de uma grande frota de Godofredo à Frísia, forçando Carlos Magno a reunir seu exército para confrontar os daneses. Porém, ao terminar de saquear as ilhas da região, Godofredo retorna para Schleswig e acaba sendo assassinado por um dos seus seguidores (*Annales Regni Francorum*, 1970, pp. 90-93). Dois aspectos precisam ser destacados nesses acontecimentos. O primeiro trata-se do assassinato de Godofredo por um componente de seu séquito, conferindo um breve vislumbre das instáveis condições políticas internas no reino danês e que foram presentes muitas vezes na Escandinávia, de forma geral, durante o Período Viking. Já o segundo refere-se ao poderio militar que o rei danês era capaz de mobilizar a ponto de confrontar o grande Império Franco, apesar das cifras apresentadas pelos anais (200 embarcações em direção à Frísia) serem provavelmente exageradas pelo autor do documento

31 Bernhard Walter Scholz traduz o termo *negotiatores* como “merchants”. Não é impossível que os responsáveis pelas tratativas fossem mercadores, afinal, estes seriam indivíduos que não seriam facilmente identificáveis pelas suas vestimentas, como o caso nas ilhas britânicas em 789 supramencionado testemunhou. Contudo, dado o contexto do registro entendemos que a melhor tradução para o termo seria embaixadores.

(NELSON, 1997, p. 21).

Os acontecimentos seguintes à morte de Godofredo demandariam diversas outras considerações que não seriam possíveis de serem explicitadas com pormenores aqui. Contudo, é importante observar a atuação do Império Carolíngio para tentar solucionar os futuros problemas advindos das sistemáticas incursões vikings. As muitas expedições vikings geraram em todas as regiões, tanto à Ocidente quanto Oriente, diversos exemplos nos quais os vikings subordinaram regiões ao pagamento de tributos.³² Esta prática, no entanto, foi também uma alternativa aos afligidos para se livrarem ou mesmo evitarem a continuidade dos ataques. Conhecido como *Danegeld*, a prática de pagar altas quantias aos vikings para que não molestassem determinada região foi empregada tanto nos reinos anglo-saxões – com o primeiro registro datando de 865 (Anglo Saxon-Chronicle, 1961, p. 45) – quanto pelos francos. Dois casos de destaque ocorreram, o primeiro em 841, com monastérios do baixo Sena se mobilizando para reunirem os fundos necessários para o pagamento, e, em seguida, em 845, quando a quantia de 7 mil libras foi paga pelo rei Carlos, o Calvo, aos responsáveis pela incursão em Paris (D’HAENENS, 1997, p. 34; NELSON, 1997, p. 36).

Outra medida de “enfrentamento”, contudo, pode ser destacada. No que diz respeito ao Império Carolíngio, manifestou-se também o *modus*

32 Os Annála Uladh (Anais de Ulster) referenciam que na atual Irlanda já na metade do século IX é possível ver grupos escandinavos que conquistaram regiões importantes e submeteram distritos próximos. Um exemplo é o ano de 847 (ou 848) que o documento indica a chegada de uma grande frota de “estrangeiros” que subjugaram outros escandinavos que já atuavam nas localidades e posteriormente acometeram o entorno possivelmente com pilhagens sistemáticas e, podemos imaginar, cobrança de tributos. A crônica *Pověstī vremeninyhū létū* (Narrativa dos Anos Passados), cujos registros fazem menção ao desenvolvimento do que viria a ser conhecido como Rus, também alude desde a metade do mesmo século até o século X com povos sendo submetidos a constantes tributações e taxações. Os exemplos são praticamente infindáveis.

operandi da expansão franca com a recorrente doação de terras a líderes escandinavos. É o caso em 826 da doação do condado de Rüstringen, na Frísia, ao chefe danês Harald, e da doação do rei Lotário em 841 ao mesmo Harald da região de Walcheren e proximidades (*Annales Regni Francorum*, 1970, p 119; *Annales Bertinianni*, 1991, p. 51). Evidentemente que, quando se trata de Império Carolíngio, a prática possui maior notoriedade pela doação em 911 da região de Rouen pelo rei Carlos, o Simples, ao chefe escandinavo Rollo, mas o que os dois casos acima demonstram é que por vezes o objetivo da realeza não fora repelir, mas sim assimilar os praticantes das razias. Isso é perceptível também na utilização de forças mercenárias escandinavas pelos francos que, à altura das décadas de 830 e 840, caminhavam cada vez mais para uma guerra civil. A título de exemplo, Lotário foi um dos que se utilizou de mercenários vikings em suas forças militares nas disputas com seus irmãos após o falecimento de seu pai, Luís, o Piedoso. Pouco após a assinatura do Tratado de Verdun assinado em 843, Pepino II indignava-se ainda por acreditar que o tratado não lhe contemplava o que era de direito, e por isso recorreu também às forças mercenárias vikings para reforçar seu poderio militar e pleitear seus interesses (Histórias, 2019, p. 47; JAUBERT, 2001, p. 162).

**“Do Norte virá um mal que arruinará todos os habitantes da terra”:
o discurso religioso e o impacto das incursões à vida dos setores
sociais subalternos**

Vimos até aqui que a manifestação inicial das incursões vikings esteve associada a processos mais amplos e que abarcaram grandes

extensões geográficas. A manifestação da globalidade³³ intrínseca à atividade viking possui diversas características. No entanto, salta aos olhos, na primeira metade do século IX, a maneira como os contemporâneos encaravam as sistemáticas expedições de pilhagem.

A grande maioria das fontes às quais os historiadores podem recorrer para ter acesso ao que possivelmente ocorreu durante as razias vikings foram escritas por homens da Igreja. Especialmente, mas não somente, os anais proporcionam vislumbres de como esses eclesiásticos interpretaram a realidade comumente associando-a às determinações divinas. As referências à passagem bíblica de Jeremias 1:14 que intitula este tópico, foi mobilizada em vários locais da Cristandade, tanto latina quanto ortodoxa. O monge do mosteiro de Saint-Philibert de Noirmoutier, Ermentaire, cita a passagem ao descrever os constantes massacres que diversas cidades francas teriam sofrido, impostos pelas hostes vikings cada vez maiores (*Translationes et miracula S. Philiberti*, 1905, p. 60 *apud* D’HAENENS, 1997, p. 89). Fócio, patriarca de Constantinopla, compartilha de visão semelhante quando expõe em um sermão a sua incompreensão do que motivara a incursão viking à Constantinopla em 860, algo que classificou como um “terrível raio [que] caiu sobre nós vindo do extremo Norte” (*Photii De Rossorum Incursione homilia III*, 1958, p. 82).

Baseada nas profecias bíblicas a elite eclesiástica de diversas regiões conseguia determinar genericamente de onde vinham os guerreiros que os molestavam e também realizavam uma espécie de autocritica social.

33 Para tornar claro ao leitor, tomamos a ideia de global no sentido que, de acordo com Sebastian Conrad: “O que o termo <<global>> sugere é, portanto, uma abertura para prosseguir conexões e questões de causalidade além dos compartimentos e das unidades espaciais convencionais.” (CONRAD, 2019, p. 92).

Na célebre carta para o rei Ethelred, da Nortúmbria, após o recente ataque à Lindisfarne em 793, Alcuíno de York, que àquela altura vivia na corte carolíngia, ressalta a falta de retidão da sociedade anglo-saxã cristã, em que “adultérios e incesto se espalharam pela terra” da mesma forma que eram explícitos os casos de “avareza, roubo e julgamentos violentos” (*Letter of Alcuin to Ethelred, King of Northumbria*, 1996, p. 900). Tudo fora considerado motivo para aflorar a fúria de Deus que os castigará enviando os pagãos.

No mundo franco a história não foi diferente. Simon Coupland nos indica que as causas dos ataques vikings eram vistas como clara punição pelos pecados do reino franco de forma geral e também de ações individuais. A falta de retidão comportamental é referenciada no Sínodo de Meaux e Paris, em 845-46) quando é dito que:

Portanto, porque a obediência não seguiu os mandamentos de Deus, como era necessário, o Senhor enviou “do Norte”, de onde, segundo o profeta, “romperá o mal” apóstolos dignos de nossos méritos, a saber, os cruéis e mais selvagens perseguidores do cristianismo, os nórdicos, que, chegando até Paris, mostraram o que Deus ordenou (*MGH Concilia III*, p. 82 *apud* COUPLAND, 1991, p. 537).

O mesmo sentimento encontra-se nas palavras do teólogo Paschase Radbert em sua *Expositio in Lamentaciones Jeremia*, afirmando que a origem “dessas desgraças múltiplas tem como causa os pecados do povo, a iniquidade dos pastores e dos grandes” (*Expositio in Lamentaciones Jeremia*, *apud* D’HAENENS, 1997, p. 90). Ora, se o problema era justamente a falta de retidão, não surpreende que as ações religiosas fossem vistas como uma das principais armas contra os agressores. A já mencionada doação de terras a Harald, em 826, foi seguida pela conversão do mesmo. Na mesma década de 820 e posteriormente na de 830 seguiram-se

missões de conversão aos territórios dos daneses e dos Suíone (povo assentado em território que hoje corresponde a Suécia), fazendo jus ao epíteto de “piedoso” assumido pelo imperador franco. Essas ações manifestam de forma clara a visão clerical de que o enfrentamento à ameaça pagã deveria ser encarado não só pelas armas, mas também pondo em prática a verdadeira missão de um cristão, espalhar a palavra de Deus (COUPLAND, 1991, p. 547; 552; MUSSET, 1982, p. 163).

Embora as missões de cristianização tenham sido importantes para estreitar o conhecimento entre ambas as sociedades, não devemos superestimar seus resultados. A oficialização do cristianismo só viria a se concretizar entre os daneses no século X, por exemplo, enquanto na atual Suécia a religião só atingiria maior influência com o decorrer do século XI. O relato árabe de Ibn Khurradadhbih informa que alguns dos ar-Rus (possivelmente escandinavos) se identificavam no Califado Abássida como cristãos, mas muito provavelmente tratava-se de um estratagema para conseguir ter acesso às zonas de comércio muçulmanas (JAKOBSSON, 2020, p. 15).

O impacto das incursões sem dúvida alguma é um ponto a ser mais explorado. Contudo, diferentemente das tradicionais abordagens que fixam seus olhares para a ação aristocrática ou a consequência para esta, vejamos o que podemos iluminar acerca dos setores sociais subalternos. Inúmeras são as referências sobre incursões que afetaram monastérios e igrejas na atual Irlanda, nos reinos anglo-saxões e também no Império Franco. Teses foram já formuladas indicando que os constantes translados de relíquias de santos e objetos fabricados com metais preciosos que se encontravam no interior das igrejas. Contudo, o que acontecia quando os alvos não eram as estruturas religiosas?

Apesar das significativas batalhas travadas com os escandinavos, a documentação de época indica a constante relutância em combater por parte da aristocracia. Em carta endereçada ao bispo de Lindisfarne, Higbald, o já mencionado Alcuíno realça que o bispo deve ser firme e cobrar maior atitude daqueles que detém poder. Nas palavras de Alcuino: “Peça o retorno de seus clientes que o deixaram por um tempo. Eles não careciam de poder com a misericórdia de Deus; mas, não sabemos por que, eles se calam” (*Letter of Alcuin to Higbald*, 1996, p. 902). O já mencionado monge Ermentaire também destaca que

todos os habitantes fogem, e raros são aqueles que ousam dizer: Fiquem, fiquem, resistam, lutem por seu país, por seus filhos, por sua família. Em seu entorpecimento, em meio a suas rivalidades recíprocas, eles resgataram à custa de tributos o que deveriam ter defendido empunhando armas, e deixaram soçobrar o reino dos cristãos (*Translationes et miracula S. Philiberti*, 1905, p. 60 *apud* D’HAENENS, 1997, p. 89).

Mais incisivamente, relatam-se os translados internos de relíquias e riquezas que teriam ocorrido em 845, porque “(...) todos os chefes militares que residiam nesta região, levados por um excessivo terror, se prepararam para fugir mais do que para resistir” (*Translatio s. Germani Parisiensis*, 1883, p.71 *apud* MUSSET, 1982, p. 159). Todos esses registros culminam na dificuldade de mobilização de forças para protegerem as regiões atingidas pelos avanços vikings. Nesse sentido, o que presenciamos são constantes mobilizações locais que ocupam a vanguarda no lugar daqueles que supostamente deveriam realizar os serviços militares.

Quem tinha o papel de repelir as invasões era a aristocracia, os *bellatores*. Porém, quando a ameaça superava os limites do litoral em direção ao interior do território era o serviço militar prestado pelos *lantveri* – basicamente correspondendo a todo aqueles que fossem aptos

a defender sua comunidade – que possuía capacidade de mobilização mais rápida para o enfrentamento dos invasores (COUPLAND, 2004, pp. 52-53). Entretanto, a partir da metade do século IX o exército real passará a ser convocado para confrontar os vikings. Uma vez mais, todos os aptos a lutarem eram intimados a comparecer e se unir às forças reais. Aqueles que não detivessem as condições necessárias poderiam juntar esforços para suprir os equipamentos de um homem que os representaria no exército. Os paupérrimos (*pauperi*), por sua vez, se detivessem propriedade equivalente a uma libra estariam em condições de contribuir com a taxa de financiamento das campanhas, o *hostilitium*. Ao invés de servirem ao exército real, portanto, aqueles em condições econômicas mais debilitadas pagavam a referida taxa para contribuir com os gastos das campanhas. Mas segundo Coupland, a taxação no início do século IX era originalmente paga em gado e carroças, com pouco lugar para dúvidas de que sua função estava ligada ao suprimento das necessidades do exército (COUPLAND, 2004, pp. 54-55).

Ora, se as incursões ganharam maior sistematicidade a partir da primeira metade do nono século, seria razoável supor que as condições dos camponeses se tornassem ainda mais difíceis pelo aumento das exações. Conforme as mobilizações das forças do reino fossem se tornando constantes, os setores subalternos da sociedade eram submetidos a uma dupla pressão: a de resistir tanto às hostes invasoras quanto às condições impostas pelos dominantes afetando diretamente sua subsistência.

Aprofundemos mais na resistência aos vikings. Os constantes relatos que dão base à crítica feita a uma aristocracia hesitante em enfrentar os agressores fez com que por vezes as mobilizações de resistência fossem organizadas pela população local. Não é incomum encontrarmos, ao se aproximar da metade da nona centúria, registros que documentam

a disposição de forças camponesas convencidas de que, dada a ausência aristocrata, estava em suas próprias mãos resistir à ameaça viking. Um dos casos de maior destaque a que podemos nos referir diz respeito à incursão de 859 em que, segundo os *Annales Bertinianni*,

peças comuns que viviam entre o Sena e o Loire formaram uma associação juramentada entre si e lutaram bravamente contra os daneses no Sena. Mas porque sua associação foi feita sem a devida consideração, eles foram facilmente mortos por nossos mais poderosos (*Annales Bertinianni*, 1991, p. 89).

Nesse caso específico outra questão ainda ganha ênfase. Quando os reforços francos (leia-se, aristocratas com seus séquitos) chegam ao campo de batalha, sua preocupação não reside em rechaçar o inimigo externo, mas sim o possível inimigo interno! Dito de outra forma, a preocupação das categorias dominantes estava muito mais voltada para a ameaça à base reprodutora do sistema no qual a sociedade franca estava inserida. (JAUBERT, 2001, p. 162; NELSON, 1997, p. 43) Não à toa D’Haenens já afirmara que “Só há resistência a uma agressão se o agredido se sente tocado, ameaçado naquilo que lhe parece vital” (D’HAENENS, 1997, p. 62).

Observar se o mesmo quadro se verifica no Oriente do globo é complexo pela falta de registros, sendo que a arqueologia ainda não avançou o suficiente para iluminar esse tipo de questão. O que se sabe no Ocidente é que entre os anglo-saxões a situação era semelhante. As batalhas eram travadas por milícias camponesas organizadas autonomamente pela ausência de atitude da aristocracia face às ameaças escandinavas (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p. 127).

Em relação aos conflitos internos envolvendo a dinastia

carolíngia, é destaque já entre os historiadores que as incursões vikings acentuaram o processo de fragmentação do poder régio, impulsionando muitos aristocratas a se libertarem da sua esfera de influência do poder régio. A falta de articulação da realeza em defender seu território – apesar das tentativas iniciais de proteção do litoral norte por parte de Carlos Magno e, posteriormente, de Luís, o Piedoso – forçaram muitos magnatas a se protegerem por conta própria dos ataques. Essa garantia de proteção é o que pode ter atraído muitos dos camponeses e escravos fugidos a recorrerem a esses senhores em busca de maior segurança. Em suma, podemos afirmar que as sistemáticas invasões proporcionaram o aceleração e intensificação do processo de subordinação do campesinato à elite franca (BERNARDO, 1997, pp. 85; 101; JAUBERT, 2001, p. 162).

Almejando concluir os exemplos, vejamos como as incursões podem ter afetado a vida dos setores sociais subalternos numa relação direta viking/camponês. Se observarmos as ações vikings a partir da segunda metade do século IX, veremos que os registros documentais indicam constantemente a presença escandinava nas regiões mercantis, especialmente na Frísia. Inclusive temos registros arqueológicos que comprovam que, por exemplo, em um sítio na cidade de Zutphen (atual Holanda) foram encontradas cerca de 10 cabeças de gado e restos de membros inferiores dos animais. Pelo fato de Zutphen ser um centro administrativo franco, é provável que houvesse uma quantidade considerável de gado destinado à satisfação das necessidades locais. Além disso, os restos mortais dos animais indicam que as partes faltantes são justamente aquelas com maior quantidade de carne e, por isso, teriam sido levadas pelos vikings para abastecer as provisões do grupo (WINROTH, 2020, pp. 108-109).

Ora, ainda que o registro seja de fins do século IX, seria razoável considerar que levando em conta os constantes ataques na primeira metade do século à Frísia os objetivos de saque podem não ter sido tão distintos. A riqueza material era de fato o ponto de maior atração de uma atividade viking, contudo, a depender do momento era necessário reabastecer os mantimentos e os pontos de comércio eram ideais para isso. Nesse sentido, é preciso pensar que além das crises de fome que não eram incomuns à época, os camponeses por vezes teriam de lidar também com as incursões fragilizando ainda mais seus meios de subsistência.

Considerações Finais

A necessidade de superação do internalismo metodológico sobre o período medieval são evidentes. Para o Período Viking, em específico, trata-se de dar maior amplitude às ações escandinavas a partir do século VIII, algo que vêm sendo aos poucos explorados pela historiografia recente.³⁴ Vimos ao longo das últimas linhas que os ataques vikings, quando compreendidos por uma ótica global, manifestam uma série de similitudes até então negligenciadas pela historiografia tradicional em detrimentos das distinções.

Não pretendemos escamotear as diferenças e apresentar uma noção de unidade ou mesmo de organização das incursões, o que seria equivocado. Contudo, é necessário observar que as sistemáticas expedições

34 Faço referência aqui a estudos como os que aplicam o conceito de “diáspora viking”, especialmente JESCH, Judith. *The Viking Diaspora*. London and New York: Routledge, 2015. Destaca-se também a já referida obra de CARTER, Tara. *Iceland's Networked Society: Revealing How the Global Affairs of the Viking Age Created New Forms of Social Complexity*. (The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400–1700 AD: Peoples, Economies and Cultures, V. 69) Leiden and Boston: Brill, 2015

de pilhagem viking foram essenciais para o aprimoramento das conexões entre a Escandinávia e muitas outras regiões do globo. Tais conexões eram já mantidas desde muito antes do irromper das razias, mas é fato que estas trouxeram maior integração entre as sociedades envolvidas na medida que se efetivavam. Afinal, não à toa podemos observar as constantes miscigenações representadas pelo desenvolvimento da Normandia, Rus, estabelecimentos de realezas na atual Irlanda e mesmo o Danelaw entre os anglo-saxões.

Por esse motivo, quando olhamos para as atividades vikings em solo carolíngio é preciso ter em mente que as informações disponíveis são interpretações dos agredidos, e que, portanto, estão enviesadas por sua concepção de mundo. A perspectiva do castigo divino é, sem dúvidas, aquele mais presente na esfera de pensamento cristão, seja ele católico romano ou ortodoxo. Sobretudo no Ocidente, a perspectiva manifesta também os muitos momentos de ausência de resposta aristocrática, configurando uma desorganização inicial que revelava uma sociedade já fraturada por diversos conflitos internos.

A falta de mobilização aristocrática fez com que as categorias subalternas se encontrassem sem proteção contra as hostes vikings, forçando-as a se organizarem por conta própria, mesmo com inúmeras dificuldades materiais para tal. O impacto causado pelas incursões é por vezes indicado como propício à desarticulação do Império Franco, mas pouco se considera o que os diversos setores sociais tiveram de enfrentar. Aumento de impostos, perdas significativas de gado e outros alimentos, submissão à relação de dependência de um senhor que lhe garantisse a proteção contra os ataques e mesmo arriscar sua vida confrontando diretamente os vikings são apenas alguns dos desafios que revelam, sem lugar para dúvidas, que foram os subalternos aqueles que mais sofreram

nesse período.

Não é de nossa pretensão afirmar que as incursões foram as únicas responsáveis pelos diversos processos que atravessaram a desarticulação do Império Carolíngio, mas é evidente que acentuaram as transformações. Da mesma forma, o Período Viking é composto de outros importantes processos históricos, mas são as atividades vikings que lhe dão fluidez e mobilidade cada vez maior. Expandir o campo de visão para a temática das incursões vikings possibilita a abertura de muitas frentes analíticas que viabilizam o melhor entendimento desse fenômeno histórico, principalmente quando detectamos certos padrões de funcionamentos. Mas enquanto novas pesquisas que percorram esses caminhos não saem, esperamos que as exposições feitas aqui sejam uma breve amostragem ao leitor das potencialidades de aplicação da História Global nos estudos medievais.

— 5 —

**CONSIDERAÇÕES SOBRE REPRESENTAÇÕES
FANTÁSTICAS EM TÍMPANOS E CAPITÉIS
ROMÂNICOS**

Paula Ferreira Vermeersch³⁵

Um elemento da decoração das igrejas do estilo românico sempre despertou a curiosidade e atenção dos historiadores que se debruçaram sobre esses belos monumentos: os capitéis historiados das colunas. Os sentidos das figuras fantásticas dos capitéis românicos são múltiplos; ornamentos, alegorias, figuras de uma narrativa: cada iconografia remete um sentido a esses seres ancestrais, que passaram das palavras dos antigos às imagens dos manuscritos, para enfim tornarem-se pedra.

Na sua pioneira e fundamental obra, Émile Mâle demonstrou que os programas iconográficos da Arte Cristã ocidental surgiram dentro da construção de um sistema organizado de referências aos textos sagrados,

35 Professora de História da Arte e da Arquitetura, FCT-Unesp. O presente artigo foi apresentado como trabalho final numa disciplina sobre Arte Medieval, no meu doutoramento em Teoria e História Literária, no IEL-Unicamp, em 2003, sendo avaliado pelo saudoso prof. Dr. Luiz Carlos da Silva Dantas. Depois, em 2004, foi publicado numa página dos alunos de graduação e pós do IEL, extinta depois de alguns anos. Esta segunda versão conta com imagens e revisão bibliográfica, bem como algumas partes inéditas. Dedico a atual publicação à memória do professor Dantas, que nos deixou em 2008.

numa aritmética de elementos plásticos que são unidos a fim de formar frases ou cristalizados de forma a simbolizar ideias. O ressurgimento da escultura monumental, no Midi francês, a partir do século XI, esteve ligada ao que Mâle denomina o “triunfo da arte oriental”, e ao surgimento dos Apocalipses e outros manuscritos (bestiários, bíblias, compilações de textos de viagem) ilustrados (MÂLE, 1922, p.3).

Surge, em algumas regiões do que mais tarde serão a Espanha e a França, a ideia de que a decoração dos templos se organiza em torno de esquemas decorativos que possuem significados narrativos e simbólicos. Nessas duas utilizações, é importante a presença de animais e outros seres fantásticos (sereias, dragões, leões, monstros em geral). Qual seriam os significados dessas figuras, litúrgicos e artísticos? As pequenas sereias, bestas e animais dos capitéis românicos fascinam por serem enigmas, e por terem, segundo a observação de Henri Focillon, um instinto de vida tão forte e premente que supera a própria vida (FOCILLON, 1982, p.51).

Alguns temas bíblicos não dispensam seres fantásticos ou animais exóticos: a besta do Apocalipse, Daniel na cova dos leões, o Leviatã, Jonas saindo da baleia, o Leviatã, o Behemoth, a tentação de Adão e Eva; a hagiografia também, como no caso do combate de São Miguel e o dragão, as tentações dos santos eremitas. Mâle busca, tanto nos textos sagrados quanto em seus comentários, as fontes para o estabelecimento da forma. Os monstros e outros seres dos capitéis seriam elementos decorativos, marginália para a narração ou simbolização de partes da doutrina ou da história sagrada, e indicam as relações da arte românica com as manifestações estéticas orientais.

Rudolf Wittkower demonstra que as fontes literárias para a criação do bestiário medieval remontam à Antiguidade helenística. O autor

esclarece o percurso das figuras monstruosas através da arte ocidental a partir dos textos gregos e helenísticos que versam sobre a geografia do mundo e as descrições das terras maravilhosas do Oriente, e sobre as conquistas de Alexandre na Índia (WITTKOWER, 1987, p.20). Heródoto deixou algumas impressões sobre o modo de vida indiano; pouco tempo depois, no início do quarto século antes de Cristo, Ctesias de Knidos, médico grego da corte de Ataxerxes Mnêmon da Pérsia, escreve um tratado versando somente sobre a Índia, reunindo várias ideias e lendas do mundo grego e persa, descrevendo monstros como os cinocéfalos, homens com cabeça de cachorro que só latem, os sciápodes, pessoas com enormes pés e que se movem em alta velocidade, ou seres sem cabeça cujo rosto se encontra no peito, e animais como os unicórnios, os grifos, e os manticoras, com cabeça humana, corpo de leão e cauda de escorpião.

Porém, o mais importante tratado antigo sobre a Índia foi produzido por Megástenes, que em aproximadamente 301 a. C foi mandado como embaixador do império macedônico à corte de Chandragupta, poderoso reino às margens do Ganges. Fragmentos do livro de Megástenes sobreviveram nas obras de Plínio, Diodoro Siculus, Estrabão, entre outros, e são a fonte das descrições das raças fabulosas de divindades e animais encontradas no Oriente e nas partes desconhecidas do planeta, assim como partes do livro de Ctesias.

Tanto no caso de Ctesias quanto no de Megástenes, assinala Wittkower, as idéias sobre o fabuloso na Índia unem as próprias representações fantásticas que o pensamento helenístico possuía, como no caso das sereias, ciclopes, dragões, com a mitologia e a arte indianas. Agitações e guerras dinásticas fizeram com que os reinos indianos, a partir de 200 a .C, perdessem contato com os ocidentais, e o relato de

Megástenes permaneceu, por mais de mil e quinhentos anos, como a única fonte disponível.

Wittkower chama a atenção para o fato que, para além dessa mescla cultural, os monstros de Ctesias e Megástenes indicam outros dois problemas: existem indícios que alguns animais como o rinoceronte eram identificados com outros nomes, e, antes de tudo, no caso de Megástenes, o autor respeitava convenções literárias indianas igualmente, por ele fornecidas pelos brâmanes.

O pensamento antigo, porém, nos dois séculos seguintes, sofre uma guinada, que Wittkower denomina “um interlúdio iluminista” (WITTKOWER, 1987, p.48). A Geografia transforma-se numa disciplina rigorosa, e as descrições das maravilhas, para Estrabão, apenas superstições antigas e bizarras. Erastótenes, diretor da Biblioteca de Alexandria, mede com precisão a circunferência da Terra e Ptolomeu descreve o planeta com rigor e acerto. Porém, quando da decadência romana ocidental, Ptolomeu, Erastótenes e Estrabão são completamente esquecidos: o saber helenístico, aprisionado no Ocidente pelo desconhecimento da língua grega, só ressurgirá a partir do século XV.

Os artistas e literatos medievais apoiavam-se na *Historia Naturalis* de Plínio, contemporâneo romano de Estrabão e que, não compartilhando do método matemático para a Geografia, compilara toda a literatura anterior e retomara o gosto narrativo pelas maravilhas. Os cristãos elegeram Plínio como um de seus autores canônicos, e a existência de monstros em terras distantes apoiou-se também nos relatos bíblicos e no pressuposto teológico da complexidade e infinita sapiência da inescrutável mente de Deus. Na cultura desenvolvida nos mosteiros, os manuscritos iluminados tornam-se o mais importante veículo de transmissão de

símbolos e alegorias, imagens dos relatos e dos bestiários.

Se, na Arquitetura Romana, os capitéis eram os elementos que atestavam a ordem ao qual pertencia o conjunto (ordens dórica, coríntia e jônica, segundo o tratado de Vitruvius, do início da era cristã), na era românica, depois do ano mil, serão um dos fatores de inovação da Arte ocidental. Nos capitéis transferem-se as figuras das iluminuras; tal história, porém, não pode ser reconstruída passo a passo, já que muitos manuscritos se perderam. Wittkower traça uma linha entre um possível manuscrito da Ásia Menor e os cinocéfalos (monstros com corpo de homem e cabeça de cachorro) do tímpano do nártex central da Basílica de Santa Maria Madalena, de Vézelay, figuras 1 e 2; Focillon vê semelhanças entre alguns capitéis e exemplares da escultura encontrada no Iraque. São hipóteses, que não possuem documentos, mas que atestam que, para simbolizar a escatologia bíblica, os escultores recorreram ao imaginário helenístico sobre o Oriente. Wittkower afirma:

A interpretação dessa variedade de monstros na Arte cristã por vezes não é fácil, porque é necessário estabelecer se o artífice medieval recebeu esse material iconográfico ou de uma tradição geográfica-etnológica ou do *Pysiologus* e seus derivados, os Bestiários. (WITTKOWER, 1987, p. 57, tradução livre da autora).

De qualquer maneira, os monstros nos capitéis simbolizam uma reflexão sobre o mundo físico e seus limites diante do mundo espiritual, e atestam a preocupação didática dos programas iconográficos.

Outra fonte de transmissão das imagens maravilhosas foram as cartas sobre o Oriente ou que supostamente vinham do Oriente, como no caso da célebre carta do Preste João, a saudação do suposto imperador cristão das Índias aos ocidentais, que conheceu uma grande circulação a partir do século XII.



Figura 01: Cristo Pantocrator. Tímpano central do nártex. c. 1140-150. Basílica de Santa Maria Madalena, Vezélay. Fotografia: WikiCommons.



Figura 02: Cinocéfalos. Detalhe do pórtico do tímpano do nártex central da Basílica de Vezélay (à esquerda superior da figura do Cristo Pantocrator). Fotografia: WikiCommons.

Para Manuel João Ramos, autor de um estudo exaustivo sobre o tema (RAMOS, 1997), a carta do Preste João seria uma utopia cristã moralizadora da literatura antiga das viagens ao Oriente, e em tempos de inacessibilidade à Jerusalém, a garantia tranquilizadora da existência de uma cristandade sem fronteiras, depois de séculos de agitações e guerras. Na carta do Preste João, estão descritas algumas maravilhas que serão retomadas por Marco Polo, Mandeville e Jean D'Aulliy, e que, como aponta Ramos, são novas significações para as ideias helenísticas sobre o Leste, que orientarão a mente dos navegadores dos séculos vindouros.

As igrejas ligadas à Abadia de Cluny, na região da Borgonha, são ricas em bestiários, nos tímpanos e capitéis. Na Igreja de São Pedro, em Chauvigny, os capitéis representando bestas são tradicionalmente interpretados como figurações da Babilônia, figura 3. Os tempos românicos são ligados aos textos escatológicos da Bíblia: a visão de São João, no Apocalipse, é a base para a elaboração dos programas dos tímpanos (o Cristo Pantocrator, os anciãos, os animais representando os evangelistas, anjos e demônios, condenados e bem-aventurados formando os conjuntos).

O Apocalipse teria sido escrito por São João em sua prisão na ilha grega de Patmos, em torno de 95 d. C, e uma das características mais marcantes do texto é o conhecimento extremo dos demais livros sagrados e mesmo de fontes extrabíblicas. A experiência literária do Apocalipse remonta, entre outras, à do profeta Ezequiel, exilado na Babilônia, que deixou um testemunho de sua visão mística.

O Livro de Ezequiel inicia-se com a descrição do trono de Javé, rodeado por quatro seres de forma humana, com quatro cabeças e quatro asas cada, e faces de leão, águia e touro, que avançam em meio a chamas

como relâmpagos³⁶ (Ezequiel, cap.1, versículos 4/14). A interpretação cristã fez desses anjos-feras prefigurações dos evangelistas e do final dos tempos, quando Jesus será o juiz da humanidade; muitas vezes, os monstros representam a divindade, como no caso do unicórnio, símbolo, em alguns casos, do Espírito Santo, e do grifo, de Jesus Cristo e da ordem papal³⁷.



Figura 03: Capitel historiado. Primeira metade do século XII. Igreja de São Pedro, Chauvigny. Fotografia: WikiCommons.

- 36 A passagem é famosa e foi denominada, ao longo dos séculos, “Visão do carro de Iahweh”: “Eu olhei: havia um vento tempestuoso que soprava do Norte, uma grande nuvem e um fogo chamejante; em torno, de uma grande claridade e no centro algo que parecia electro, no meio do fogo. No centro, algo com forma semelhante a quatro seres vivos, mas cuja aparência fazia lembrar uma forma humana”. Nos versículos que se seguem, o profeta descreve esses seres como alados, um com forma humana, outro, um touro, um leão e uma águia. O Tetramorfos, ou seja, os quatro seres do Carro de Deus, serão associados aos Quatro Evangelistas- o anjo, Mateus, o touro, Lucas, a águia, João, e o leão, Marcos, e estarão presentes em muitas das representações nos pórticos das igrejas ocidentais depois do ano mil. Livro de Ezequiel. In: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2015, p. 1483.
- 37 Jorge Luis Borges, em seu besteiário, escrito em colaboração com Margarita Guerrero, aponta as incongruências do simbolismo: tanto o grifo quanto o unicórnio podem representar Jesus e o Espírito Santo, mas também o diabo e o mal. Em alguns casos, Borges sugere que as palavras dos textos antigos, ao descrever as maravilhas, podiam ter mais de um significado, o que abria espaço para várias interpretações, e cita mais uma vez o caso de Dante Alighieri, que, no Inferno, encontra o Minotauro, representado por ele como tendo cabeça de homem e corpo de touro, por conta de um verso de Ovídio que o descreve como “homem metade touro e touro metade homem”. Já no Purgatório, é um grifo o animal condutor do carro de Beatriz. As ambiguidades das palavras passariam a ser a ambiguidade das formas plásticas; BORGES, Jorge Luis, e GUERRERO, Margarita. O Livro dos Seres Imaginários. São Paulo: Globo, 1996, verbetes “O Grifo”, “O Minotauro”, “O Unicórnio”, “A Sercia”, “O Manticora”.

Se Wittkower trata do problema das fontes literárias, Focillon investiga, em seu estudo aprofundado sobre as formas na escultura românica, as origens orientais dos metade homens, metade animais, das bestas simbólicas e dos demônios de todo tipo. O contato da cultura grega com a indiana, no império de Alexandre, faz surgir na escultura elementos intercambiáveis, principalmente na figuração dos elementos decorativos ou narrativos que representam a mediação entre o mundo divino, humano e animal.

Diferentemente dos autores do século XIX, que viam nos monstros e nas cenas eróticas provas da “degeneração” das populações da Europa Ocidental quando das invasões bárbaras, do irracionalismo da Idade Média, incapaz de levar adiante o pensamento antigo, Focillon afirma que esses monstros são, em grande parte, provas da erudição e do refinamento intelectual dos artesãos da pedra e da continuidade de certas tradições artísticas e literárias.

Os ateliês de escultura, na era helenística, eram nômades, atesta Focillon, e receberam várias correntes de influência; a indiana foi a mais decisiva, e por outro lado o desejo enciclopedista dos autores da era imperial foi seguido também pelos artistas. Tais aspectos foram herdados na era cristã, e potencializados pelos artistas românicos. A coleção de imagens escolhidas traz alguns exemplos da importância dos bestiários nos capitéis de algumas igrejas francesas.

Em Genouillé, na igreja de Notre-Dame, dragões, grifos e leões adornam os capitéis, bipartidos, com uma face sendo dividida por dois corpos. Focillon aponta que uma característica marcante da escultura românica é a geometrização das formas: esses animais dividem o espaço como uma bisetriz, dando volume e relevo e a impressão de

tridimensionalidade (FOCILLON,1982, p.51).

Seres fantásticos como motivos ornamentais podem ser observados como no exemplo borgonhês da Igreja de Santa Maria Madalena, em Neuilly-en-Donjon: a cena da Adoração dos Magos é “sustentada” por um boi e um leão (fig.4); bem como o trono de Javé, na visão do Livro de Ezequiel, está adornado pelos anjos-feras. Os monstros muitas vezes estão engatados nas folhagens e motivos geométricos que marcam o ritmo das decorações; nesses casos, pode-se aventar a possibilidade de serem símbolos heráldicos, da paróquia ou abadia em questão.



Figura 04: Cena da Adoração dos Magos. século XII. Tímpano do pórtico da Igreja de Santa Maria Madalena, Neuilly-en-Donjon. Fotografia: WikiCommons.

Um tema comum é o combate de figuras humanas com monstros: o pequeno São Miguel guerreiro de Montceaux-l'Étoile enfrenta um dragão paramentado com uma malha e capacete, como os soldados da Tapeçaria de Bayeux, do século anterior (também ornamentada com animais fantásticos), figura 5. O embate do anjo-soldado com o

dragão representaria, segundo a interpretação tradicional, a vitória da espiritualidade batendo os instintos, a pureza enfrentando e vencendo o pecado.



Figura 05: São Miguel e o demônio. c.1120. Pórtico da Igreja de São Pedro e São Paulo, Montceaux-l'Étoile. Fotografia: WikiCommons.

Outro motivo iconográfico que aparece em muitos capitéis, e se repetirá até o século XVI, é o da sereia. A igreja borgonhesa de Nossa Senhora da Natividade, de Bois-Sainte-Marie, construída entre 1050 e 1100, encanta com uma pequenina sereia num dos capitéis da sua nave, figura 6; a sereia é um dos temas iconográficos mais fascinantes da arte escultórica medieval, porque remete diretamente ao imaginário antigo. Como atesta Wittkower, as sereias gregas eram pássaros com rostos de mulher; a sereia aquática, metade mulher metade peixe, porém, tornou-

se um emblema recorrente, simbolizando muitas vezes a alma, metade no mundo terreno, metade no mundo espiritual, ou o mal, em sua ambiguidade e cinismo. Em alguns casos, as sereias ligam-se a outro imaginário, igualmente muito presente na arte românica: o erótico. Abrindo suas caudas ao meio e exibindo seu sexo, as sereias ligam-se a outros motivos priápicos ou poses escatológicas, sendo remanescentes dos programas romanos para a decoração de prédios públicos como as termas.



Figura 06: Capitel com sereia. Nave central, Igreja de Santa Maria da Natividade, Bois-Sainte Marie. séc. XI-XII. Fotografia: Édouard Bostjin (1922-1986), Ministère de la Culture (France), Médiathèque de l'architecture et du patrimoine, diffusion RMN-GP, disponível em <https://www.pop.culture.gouv.fr/>.

Impressionante é lembrar que esses capitéis decorados com monstros eram, muitas vezes, originalmente policromáticos. Como no caso dos manuscritos iluminados dos Apocalipses, os capitéis eram fartamente coloridos, destacando as figuras e os temas das pedras, e os templos ainda possuíam estampadas tapeçarias. Na Igreja de Santa Radegunda, em Poitiers, os capitéis ainda conservam parte da policromia, e as cores fazem paralelo às utilizadas nos Apocalipses e bestiários, figura 7: fortes, marcando personagens e motivos ornamentais. Os monstros nos capitéis fazem parte dos programas escatológicos, demarcando as possibilidades do homem frente ao desconhecido, tanto terreno quanto místico.



Figura 07: Animais fantásticos. Capitel historiado, séc. XII. Igreja de Santa Radegunda, Poitiers. Fotografia: WikiCommons.

— 6 —

**OS REINADOS DE HILDERICO E GELIMERO
ATRAVÉS DA ICONOGRAFIA VÂNDALA NO
NORTE DA ÁFRICA (SÉCULO VI)**

Geraldo Rosolen Junior³⁸

Em sua maioria, as fontes históricas dos séculos V e VI sobre os vândalos que sobreviveram até nossos dias exaltam características associadas a civilidade romana-católica, em detrimento de uma suposta barbárie-herética, que exalta padrões de comportamentos a partir de uma visão de mundo romana. No entanto, a iconografia vândala, encontrada nos mosaicos e nas moedas, nos permite acessar algumas das poucas autorrepresentações dos reis e aristocratas vândalos. Assim, nesse capítulo, iremos analisar as representações encontradas em algumas dessas fontes iconográficas, em um período no qual essas dicotomias identitárias têm maior impacto, isto é, na transição do Reinado de Hilderico (523-530) para o Reinado de Gelimero (530-534), onde ambos os reis buscam se associar a sua ancestralidade para reivindicar seu poder político e social, acarretando uma crise dinástica.

38 Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo. Bolsista CAPES. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UNIFESP) e também associado ao Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos (LEMEB). Orientado pelo Prof. Dr. Fabiano Fernandes. Email: grosolen.junior@hotmail.com

A ancestralidade e iconografia no reinado de Hilderico

A fim de compreendermos o que teria sido essa crise dinástica, estabelecida entre o Reinado de Hilderico e de Gelimero, é preciso regressar até o Reinado de Genserico em 442. Pouco após a tomada de Cartago em 439 e a tentativa de reunir os exércitos dos Impérios Romanos do Ocidente e do Oriente fracassarem em 441, Valentiniano III (imperador no Ocidente) havia ficado sem quaisquer expectativas de recuperar a cidade de Cartago e as províncias da África Proconsular e Bizacena. Dessa forma, ele havia proposto um tratado de paz em 442 com Genserico, o rei dos vândalos. (HEATHER, 2008; STEINACHER, 2016; HUGHES, 2017).

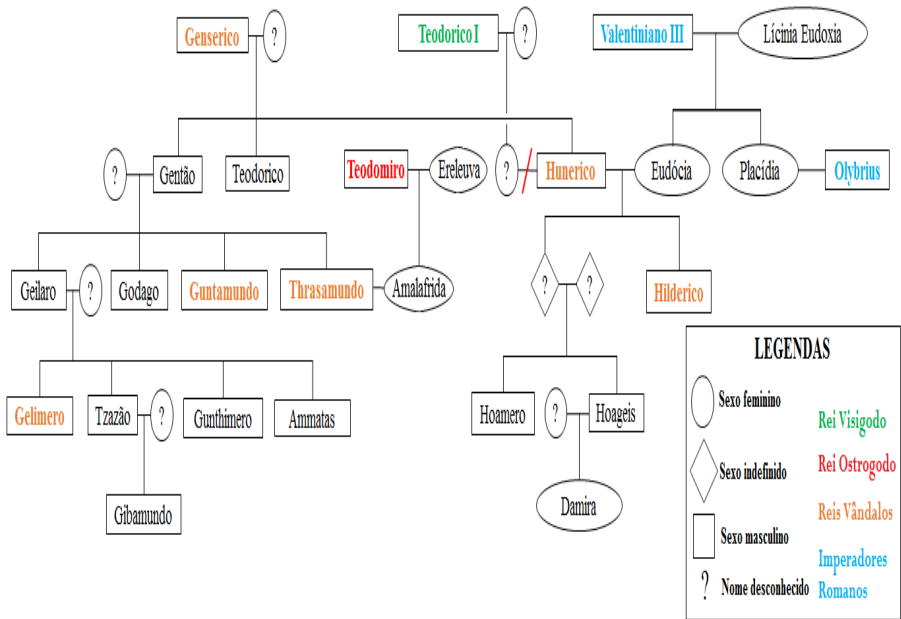
Os termos do acordo reconheciam as conquistas do Reino Vândalo e sua independência do poder romano. No entanto, exigia a devolução de partes da Numídia e as Mauretânias para o Império, conforme podemos observar em Victor de Vita: “ele [Genserico] permitiu que Valentiniano que na época era o imperador, ocupasse as províncias que agora estão destruídas³⁹” (VICTORIS VITENSIS, 1879, p.4, tradução nossa). A fim de garantir o suprimento de grãos e a pacificação, o imperador havia proposto que Hunerico, filho de Genserico, permanecesse em Ravena como refém. O rei vândalo então, exigiu um noivado entre Hunerico e Eudócia, filha de Valentiniano III para garantir a proteção e segurança de seu filho.

Ian Hughes considerou que: “o noivado poderia ter sido proposto como uma alternativa para fornecer um refém, e também como um

39 *“Valentiniano adhuc imperatore reliquas licet iam exterminatas provincias defendente”* (VICTORIS VITENSIS, 1879, p. 4).

contrapeso para Hunerico ao se tornar refém⁴⁰” (HUGHES, 2017, p.164, tradução nossa). De qualquer modo, o noivado colocava o príncipe vândalo sob a proteção imperial, e também garantia uma associação direta entre o Reino Vândalo e o Império do Oriente. Como podemos observar na figura abaixo (STEINACHER, 2016; HUGHES, 2017; SALZMAN, 2017).

Figura 1 – Genealogia do Reino Vândalo e associações dinásticas com os ostrogodos, visigodos e romanos



Fonte: Elaborado pelo autor.⁴¹

40 “the betrothal may have been proposed as an alternative to giving a hostage, and so can be seen as a counter-balance to Hunerico becoming a hostage” (HUGHES, 2017, p. 164).

41 Utilizamos como recurso-base para a construção desse herodograma, as genealogias apresentadas por STEINACHER, 2016, p. 240; CAMERON, 1978, p. 274; KALDELLIS, 2014, p. 563. Ao lado esquerdo de Hunerico aonde aparece um corte em diagonal em vermelho, representa a separação de um cônjuge anterior.

Contudo, é preciso estar atento a algumas informações que a figura 1 nos traz. Como vemos Hunerico havia se casado duas vezes, e isso nos leva a seguinte questão, antes de 442, possivelmente em 431, Hunerico havia se casado com a filha do rei visigodo Teodorico I. Cujo objetivo era obter o apoio contra os romanos, e também para que os exércitos visigodos não fossem utilizados contra eles. (HUGHES, 2017; STEINACHER, 2016; MERRILLS, 2010; MERRILLS, MILES, 2010).

Andrew Merrills (2010) nos apresenta que na oportunidade de conseguir um aliado mais forte, Genserico acusou a primeira esposa de Hunerico de traição. E por esse motivo teve as orelhas e o nariz mutilados, sendo posteriormente, enviada para seu pai o rei Teodorico I, fazendo com que Hunerico ficasse novamente disponível para o casamento. Tal como Jordanes nos apresenta:

Genserico, rei dos vândalos [...] temia que Teodorico, o rei dos visigodos se vingasse pela injustiça contra sua filha. Ela que era esposa de Hunerico, filho de Genserico, no começo estava tão feliz por ter se casado com ele, mas passado um tempo, como aquele homem era cruel com seus próprios parentes, por apenas suspeitar que ela planejava envenená-lo, ele inesperadamente decepcionou seu nariz e suas orelhas destruindo sua beleza natural, e a enviou de volta para seu pai na Gália⁴² (IORDANIS, 1882, p.106, tradução nossa).

É interessante perceber que assim como Jordanes, Victor de Vita nos apresenta que a amputação de membros, bem como a mutilação de narizes e orelhas compunha parte do ato processual como uma sentença, relativamente comum entre os vândalos nos finais do século V, que

42 “*Gyzericus, rex Vandalorum, [...] metuens, ne Theodoridus Vexgotharum rex filiae suae ulcisceretur iniuriam, quae Hunerico Gyzerici filio iuncta prius quidem tanto coniugio laetaretur, sed postea, ut erat ille et in sua pignora truculentus, ob suspicionem tantummodo veneni ab ea parati, naribus abscisam truncatamque auribus, spolians decore naturali, patri suo ad Gallias remiserat*” (IORDANIS, 1882, p. 106)

poderia ou não ser acompanhada de seções de tortura e da morte do sentenciado:

Mas como posso encontrar formas de falar sobre essa grande variedade de punições que os próprios vândalos, por ordem de seu rei, praticavam até contra seu próprio povo? [...] E hoje, é comum observar pessoas nessa situação. Alguns não tem mãos, outros estão sem seus olhos, e algumas estão sem seus pés, e há outros que além disso, tiveram seus narizes e orelhas amputados⁴³ (VICTORIS VITENSIS, 1879, p. 48, tradução nossa).

Dessa forma, conseguimos compreender o porquê de Hunerico, e não outro filho de Genserico, ser eleito ao casamento com a filha do imperador. Considerando que, Hunerico tinha grande valor simbólico devido, não apenas a sua progeneritura, mas também por sua associação com os visigodos, a escolha de Valentiniano III parece ter sido assertiva, já que rompe com a aliança entre esses dois reinos, ao custo de forçar os vândalos a obterem um aliado mais forte. Isto é claro, se considerarmos que a escolha do refém, não havia sido imposta por Genserico.

Jordanes (1882, p.106-107) apresenta que a mutilação da princesa visigótica por Hunerico, teria motivado a aliança dos visigodos com os romanos contra hunos e vândalos. Conflitos estes, que teriam acarretado a Batalha dos Campos Catalúnicos em 451. No entanto, sabemos que não houve nenhum rompimento de paz entre vândalos e romanos de 442 até a morte de Valentiniano III em 455.

Deste modo, acreditamos que tal como Andrew Merrills e Ian Hughes sugerem, que a narrativa de Jordanes está fora do contexto

43 “*Sed quis congruo sermone possit exsequi aut coacervare diversitates poenarum, quas ex iussu regis sui etiam ipsi Wandali in suos homines exercuerunt? [...] Quae res hodieque posita in promptu demonstrat. Alios sine manibus, alios sine oculis, alios absque pedibus, alios truncos naribus auribusque intendas*” (VICTORIS VITENSIS, 1879, p.48).

histórico correto, mas fazendo referência a eventos reais. O tradutor de Jordanes, José María Sánchez Martín (2018) em nota de rodapé também comenta sobre a estratégia de Genserico e percebe o equívoco apresentado pela fonte (MARTIN, 2018, p.235; MERRILLS, 2010; HUGHES, 2017).

Logo, é preciso considerar que Hilderico era filho de Hunerico (filho de Genserico) com Eudócia (filha de Valentiniano III), o que impunha a aristocracia vândala uma associação a dinastia Teodosiana, atribuída através da ancestralidade de Valentiniano III. E que também teria sido o principal fator para a proximidade de Hilderico com os imperadores no Oriente, colaborando para estabilizar suas relações diplomáticas com o Império Romano.

Entretanto, é possível observar que algumas políticas conduzidas por Hilderico parecem não ter agradado a aristocracia vândala, já que demonstrava maior alinhamento com as vontades imperiais, em detrimento da autoafirmação vândala.

Roger Collins (2008) ainda destaca que o Reinado de Hilderico havia encerrado a diplomacia dos vândalos com os ostrogodos, que havia sido bastante explorada por seu antecessor Thrasamundo, que inclusive havia se casado com a filha de Teodomiro.

A partir das contribuições de Collins (2008) observamos que durante o Reinado de Thrasamundo a aproximação dos vândalos com os ostrogodos era uma forma de se distanciarem das influências e do poder político romano. Entretanto, a reaproximação de Hilderico com os imperadores e também com os simbolismos romanos, ocasionou conflitos internos entre o rei e seus aristocratas, que não desejavam mais estarem associados ao estereótipo da barbárie (HALSALL, 2007; COLLINS, 2008; MERRILLS, MILES, 2010).

Como exemplo, após suceder o rei Thrasamundo (496-523), Hilderico encerrou as perseguições aos católicos, permitiu que clérigos exilados pudessem retornar a África Vândala e também consentiu que os católicos escolhessem seus bispos, “No início de seu reinado, ele [Hilderico] ordenou Bonifácio como bispo para a igreja de Santo Agileu e restituiu a liberdade para todos os católicos⁴⁴” (LATERCVLVS REGVM VVANDALORVM ET ALANORVM, 1898, p. 459; tradução nossa). Roland Steinacher (2016) ainda nos indica que Hilderico se apresentava paramentado como um romano nas moedas que levavam sua face. Conforme observamos na figura 2:

Figura 2 – Moeda de Hilderico com busto romanizado



Fonte: *The British Museum*, número de registro: B.11534.⁴⁵

Do lado esquerdo, circundando o busto ao centro, consta a seguinte

44 “*qui in exordio regni sui Bonifatium episcopum apud Carthaginem in ecclesia sancti Agilei ordinari praecepit et omnibus catholicis libertatem restituit*” (LATERCVLVS REGVM VVANDALORVM ET ALANORVM, 1898, p. 459).

45 Acesso em 27/11/2020, disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_B-11534

inscrição: *D[OMINE] N[OSTER] HILDIRIX REX*. A imagem do lado direito, que seria o reverso da moeda, nos apresenta a personificação de Cartago segurando espigas nas mãos, dando destaque para a capital, e também para a principal atividade produtiva e mercadora da região. Por sua vez, essa figura é contornada pela inscrição: *FELIX KART[HA]G[O]*.

No entanto, Steinacher (2016) chama a atenção para o busto de Hilderico ao centro (lado esquerdo), que sugere utilizar uma representatividade de sua herança imperial, paramentado como um imperador romano ou aristocrata da alta cúpula imperial do período.

Em suas moedas de prata, o rei usa uma coroa de louros, uma couraça, um paludamento, composto por um manto de seda roxa e um brocado. Essas vestimentas eram exclusivas aos militares romanos do alto escalão e aos imperadores⁴⁶ (STEINACHER, 2016, p. 288, tradução nossa).

Juliana Fiorot (2019) apresenta que as moedas eram um recurso político que visava a legitimação dos Reinos Bárbaros perante a sociedade romana, portanto, sua circulação foi usada como um recurso propagandístico que demonstravam as intenções régias, através da autorrepresentação desses reis em seus sistemas monetários.

Deste modo, consideramos que a legenda ‘Cartago Feliz’ (*FELIX KART[HA]G[O]*) gravada no reverso das moedas de Hilderico era uma referência da ausência das perseguições e do retorno dos clérigos exilados, que foi permitido em seu reinado.

46 “*Auf seinen Silbermünzen trägt der König einen Lorbeerkranz, einen Brustharnisch und das Paludamentum, einen Mantel aus purpurfarbener Seide und Brokat. Solche Mäntel waren hochrangigen römischen Militärs und den Kaisern vorbehalten*” (STEINACHER, 2016, p. 288).

De acordo com os autores Guido M. Berndt e Roland Steinacher (2008), os vândalos só iniciaram a produção de moedas com o busto e nome de seus reis a partir do Reinado de Gunthamundo (484-496).

Por outro lado, a pesquisadora Cécile Morrisson (1987; 2004) destaca que os vândalos nunca produziram moedas de ouro (*solidus*). Pois, haviam respeitado o monopólio dessa produção em Constantinopla, possivelmente como recurso diplomático, para garantir ao Reino Vândalo o monopólio comercial do Mediterrâneo. Conforme Berndt e Steinacher nos apresentam:

o estudo de uma amostra de cerâmicas da segunda metade do século V na cidade de Roma, mostra que até 90% das louças finas foram produzidas no Norte da África. M. Mackensen até postulou um monopólio do Mediterrâneo da produção de cerâmica de alta qualidade do Norte da África no período do vândalo⁴⁷ (BERNDT, STEINACHER, 2008, p. 259, tradução nossa).

Desse modo, as atividades comerciais também levantam outras questões, tais como a hipótese de que a centralização da produção do *solidus* em Constantinopla garantiria a qualidade, padronização e autenticidade das moedas de ouro, tão importantes ao comércio mediterrânico. Logo, não havia motivos para competir com o Império Romano do Oriente até o início do Reinado de Gelimero (530-533) (MORRISSON, 1987; 2004; GRIERSON, BLACKBURN, 2006; BERNDT, STEINACHER, 2008).

Produzindo moedas de prata (*siliqua* e *denarius*⁴⁸) e cobre (*nummus*)

47 “the study of a sample of ceramics from the second half of the fifth century in the city of Rome, shows that up to 90% of the fine tableware had been produced in North Africa. M. Mackensen even postulated a Mediterranean monopoly of North African high-quality ceramic production in the Vandal period” (BERNDT, STEINACHER, 2008, p. 259).

48 Berndt e Steinacher (2008) afirmam que 1 *siliqua* equivalia ao valor de 50 *denarius*. A diferença, portanto, equivale a maior quantidade de prata na produção da *siliqua*.

de alta circulação, elas se tornaram o principal recurso propagandístico do Reino Vândalo, que não apenas reafirmava a legitimação de um reino autônomo, como também eram uma demonstração de poder e riqueza perante outros reis e imperadores, que alcançou não apenas toda a extensão do Mediterrâneo, mas também, mantinham contatos intermitentes com regiões costeiras no Atlântico e atual Grã-Bretanha (REYNOLDS, 2016; RUMMEL, 2010; 2016).

Gelimero e a representação da cavalaria vândala

É interessante percebermos que as moedas produzidas durante o Reinado de Gelimero, diferem bastante daquelas produzidas por Hilderico. Como vemos na figura abaixo, ao lado esquerdo, o busto romanizado de Hilderico, foi substituído pela representação de um guerreiro vândalo que ostenta uma coroa, empunha uma lança em sua mão esquerda, e que também possui uma espada embainhada em sua cintura. No anverso dessa moeda, também consta a inscrição: KARTHAGO, que circunda a figura do rei ao centro. Já no reverso da moeda, visualizamos a cabeça de um cavalo, e uma linha que separa abaixo, o número XXI, que faz referência ao valor da moeda.

Observamos, portanto, que as moedas de Gelimero faziam alusão a um ideal de guerreiro forte e pronto para a batalha, com armas em punho. Nesse âmbito, a figura do cavalo nessa moeda também se destaca pelo seu simbolismo associado a cavalaria vândala.

Figura 3 - Moeda de cobre de Gelimero



Fonte: *The British Museum*, número de registro: EH,p703.3.Car⁴⁹

Embora Morrisson (2004) tenha associado o cavalo no reverso da moeda, com o passado distante da Cartago púnica, como um indício da integração dos vândalos com as comunidades locais. Philip Grierson e Mark Blackburn (2006) acreditam que a cabeça de cavalo fosse um simbolismo que indicava a glória alcançada pela guerra.

E por isso, consideramos plausível que o guerreiro gravado no anverso, corresponda a uma representação de Genserico, que glorifica um passado de grandes vitórias e a expansão do Reino Vândalo sobre os territórios romanos.

Já que, ao contrário de Hilderico que desejava ser reconhecido como um descendente de imperadores romanos e integrante da dinastia teodosiana. Gelimero possivelmente reivindicava o reconhecimento da aristocracia vândala, de que ele pertencia a uma linhagem de Genserico

⁴⁹ Acesso em 14/02/2021, disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_EH-p703-3-Car

que não havia sido corrompida com pela união com os romanos. E consequentemente, demonstrava ser mais apto a governar os vândalos do que seu primo Hilderico.

É preciso, portanto, lembrar os anos iniciais da presença vândala na África, conforme nos apresenta Helmut Castritius:

Os casamentos interétnicos dentro das elites (vândalos) foram fortemente criticados, com referência ao exemplo de Jó, que, de acordo com um comentarista anônimo, nunca teria pensado em constituir matrimônio com uma mulher de raça estrangeira⁵⁰ (CASTRITIUS, 2010, p. 373, tradução nossa).

Os casamentos entre aristocratas vândalos e romanos haviam sido proibidos por Genserico, como recurso para evitar que as classes senatoriais se infiltrassem na alta cúpula do reino e ameaçasse sua hegemonia. Embora ele próprio tenha descumprido essa lei, ao propor o noivado de seu filho Hunerico a filha de Valentiniano III.

Assim, consideramos que a memória de Genserico foi deliberadamente manipulada por Gelimero para servir aos seus próprios interesses. Mas, principalmente para legitimar seu reinado como um rei ‘verdadeiramente’ vândalo.

Contudo, o cavalo representado no reverso da moeda, mais do que um mero simbolismo da glória pela guerra. Quando associado as referências iconográficas do período vândalo na África, também pode nos indicar que, a cavalaria era a principal marca da aristocracia vândala dos séculos V e VI. Tão bem representadas nos mosaicos de caça,

50 “*wurden interethnische Heiraten innerhalb der Führungsschicht scharf kritisiert, unter Verweis auf das Beispiel Hiobs, der nach dem anonymen Kommentator nie auf den Gedanken gekommen wäre, mit einer Frau aus fremder Rasse den Ehebund zu schließen*” (CASTRITIUS, 2010, p. 373).

que inclusive nos apresentam a utilização de cães e falcoaria para essa atividade. (FLORI, 2001; BÉJAOU, 2008).

Figura 4 - Mosaico de cavaleiro vândalo caçando



Fonte: *The National Bardo Museum*⁵¹

Guy Halsall (2007) afirma que é possível encontrar diversas referências à utilização de cães por cavaleiros durante suas caçadas, seja por meio dos escritos ou na cultura material do período. Como explica, a caçada e o uso de cães, tal como na figura acima, haviam se tornado um importante recurso para o treinamento militar dos cavaleiros.

Bartosz Kontny (2009) revela que a cultura *Przeworsk* (associada aos vândalos) tinha uso extensivo dos cavalos. Tais usos, são principalmente notados nos contextos funerários, onde o cavaleiro era enterrado com seus equipamentos de equitação, armamentos e em alguns casos, até mesmo com seus cavalos, tornando-os um indicador de status com

51 Visita virtual, 2º pavimento, sala 20 *The minotaur room*. Acesso em 08/05/2021, disponível em: <https://www.google.com/maps/@36.8094874,10.1343556,2a,58.5y,275.09h,80.06t/data=!3m6!1e1!3m4!1sX76R5-Jeb6ekbg65kazI8A!2e0!7i13312!8i6656>

grande valor simbólico.

Olga Pisnitchenko (2013) apresenta que devido ao grande processo migratório sofrido pelos povos bárbaros no século V, os cavalos haviam ganhado um valor sagrado, que progressivamente se tornou símbolo das aristocracias desses reinos.

Jean Flori (2001) igualmente nos apresenta que a cavalaria não era apenas uma unidade militar de guerreiros montados⁵², mas sim um ofício. Cujas principais características estavam centradas na lealdade régia e nas superiores habilidades de combate.

No entanto, a cavalaria não era apenas de uma questão técnica, mas também de uma posição social que articula gênero (masculinidade), poder, riqueza (para manter o cavalo) e status. Atributos estes, que conferiam o acesso a métodos específicos de combate e até entretenimento (tais como a caça) acessados apenas por essa elite guerreira (FLORI, 2001, p. 12). Características estas, que também podem ser observadas entre os vândalos, ainda que de forma bastante embrionária.

Como exemplo, Bartosz Kontny (2009) cita que a cavalaria (vândala) *Przeworsk* tinha como característica o uso da espada do lado esquerdo da perna do cavaleiro. Igualmente, em seu braço esquerdo (quando fazia uso) mantinha um escudo e também pela mão esquerda

52 Como exemplo, Flori (2001) nos apresenta que a cavalaria romana não pode ser compreendida dentro do conceito de cavalaria, isso porque, a cavalaria romana até meados do século V eram apenas unidades auxiliares da infantaria romana (esta sim desempenhou um papel central), dos quais eram principalmente compostas por mercenários bárbaros, e também porque pertencer a cavalaria não era indicador de status e lealdade para e ao Império: “Este interés por la caballería, la evolución del armamento y los métodos de combate, reflejan igualmente la influencia del << mundo exterior >> sobre el ejército romano. El enfrentamiento de los ejércitos romanos y bárbaros había revelado, de hecho, una cierta ineficacia del aparato romano tradicional, basado en la infantería” (FLORI, 2001, p. 19). Kaldellis (2014, p.XIII) afirma que a cavalaria romana no período de Justiniano, equivalia aproximadamente, a 20% de todo ejército romano.

segurava as rédeas para conduzir o cavalo. Na mão direita, por sua vez, mantinha sua arma.

Deste modo, no momento de um ataque, o cavaleiro pressionava a espada no cavalo que projetaria seu corpo para o lado esquerdo, livrando o campo de ataque do cavaleiro, ao mesmo tempo em que cria um eixo de rotação que transfere o peso do cavalo para a arma que atingirá seu oponente. Como podemos ver no exemplo abaixo.

Figura 5 - Exemplificação de ataque de cavalaria vândala



© Susan E. Harris, 2012

Fonte: Susan E. Harris, 2012. Edição do autor⁵³.

53 HARRIS, Susan E.. *Anatomy in motion, Lateral movements poster #3 - Shoulder-in*. Nossa edição consistiu no recorte de uma única figura de um pôster maior e remoção das legendas. Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/831266043702558917/>

Como vemos na figura acima, ao puxar o cavalo para a esquerda o cavaleiro tira a atenção de seu cavalo para o choque, evitando que o mesmo entrasse em pânico e disparasse para longe da batalha. E caso isso acontecesse o cavaleiro não ficaria vulnerável, já que permaneceria em constante posição de ataque, pois o cavalo fica condicionado a correr para a esquerda (KONTNY, 2009).

Tal como Flori (2001), Jacques Le Goff também observava que as táticas de batalha dos cavaleiros bárbaros eram muitos superiores as táticas da infantaria romana. E como demonstra, a força de um golpe destes poderia ser descomunal.

A superioridade da cavalaria bárbara reforça a qualidade superior de suas armas. A arma das invasões é a espada longa, cortante e pontuda, cuja eficácia é a fonte real dos exageros literários da Idade Média: capacetes cortados, cabeças e corpos partidos em dois, às vezes até o cavalo (LE GOFF, 2005, p.24).

Interessante ainda compararmos essas informações com o mosaico, que sugere a mesma tática, onde o cavaleiro conduz seu cavalo pela perna esquerda, sugerido pela ausência ao fundo, dando a impressão de estar posicionada no tronco do animal, faz uso de cela⁵⁴ e sua mão direita livre e avançada a frente de seu corpo, possivelmente representando o arremesso de uma lança.

Para Joseph Morsel (2008), a cavalaria havia se tornado o principal meio de integração à identidade bárbara, e também de ascensão social para os guerreiros que aspiravam a nobreza, já que o acesso a cavalaria

Acesso em: 12/03/2021.

54 Em outros mosaicos romanos na África anteriores a 429, e que apresentam cavaleiros não encontramos uso de cela, somente a partir da chegada dos povos vândalos esse item de cavalaria começa a ser representado

não era limitado a origem dos indivíduos, mas às qualidades políticas e militares.

Considerações Finais

Dessa forma, concluímos que a transição entre o Reinado de Hilderico (523-530) para o Reinado de Gelimero (530-534) havia sido marcada por uma importante dicotomia identitária, da qual Hilderico desejava se dissociar de sua herança bárbara. Isso porque seu reinado foi marcado por uma maior proximidade com o centro de poder romano em Constantinopla, que reafirmaria seu status como um importante membro e herdeiro da dinastia teodosiana, em decorrência de sua linhagem materna. Bem como pelo distanciamento de políticas conduzidas por seus antecessores, tais como a permissão de culto e liberação de nomeações para episcopado católico em Cartago.

Gelimero, por outro lado, desejava projetar um retorno a uma tradição político-religiosa e cultural, tidas como tipicamente vândalas, na tentativa de obter apoio das alas aristocráticas vândalas mais conservadoras, ao resgatar o padrão de comportamento de seus antecessores. Assim como desejava expressar em nível externo a sua autonomia e independência do Império Romano.

No entanto, essa disputa a longo prazo acarretou conflitos com o Império Romano do Oriente sob o governo de Justiniano, que justificou suas campanhas na África Vândala a partir da usurpação de Hilderico. Pois, o destronamento desse rei vândalo havia sido compreendido como uma séria ameaça aos membros da família imperial da dinastia teodosiana.

Acarretando um subsequente rompimento das relações diplomáticas e do longo período de paz, desfrutado e mantido por quatro gerações de reinantes vândalos, desde 476 até as incursões de Justiniano que desejava restabelecer seu domínio na África em 533.

— 7 —

**MITO DE MEDEIA E A SUA PRESENÇA NA
CIDADE DAS DAMAS DE CHRISTINE DE PIZAN⁵⁵**

Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga⁵⁶

Christine de Pizan (1363-1430) ficou conhecida pelo trabalho em defesa das mulheres frente aos ataques misóginos⁵⁷ que aconteciam no seu momento histórico. No entanto, não foi só isso que a autora fez. Tendo produzido desde poesia palaciana aos moldes dos pedidos financiados por Mecenas, Christine passou também pelas biografias de exaltação de figuras importantes, como do rei Charles V e Joana D’Arc.

No entanto, a sua maior produção e missão foi certamente a série de tratados de educação voltados para as mulheres. Diferentemente ao

55 Esse artigo apresenta uma parte do que estamos desenvolvendo em nossa tese intitulada: “A Educação de Damas e o poder dos Mitos Gregos e Romanos na obra de Christine de Pizan”, sob a orientação da Professora Associada Marcia Maria de Arruda Franco no Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa da FFLCH/USP.

56 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. E-mail: ana.neves@usp.br

57 Misoginia é o ódio ou aversão às mulheres e a tudo que é ligado a elas.

que era recorrente à mulher do século XV, Pizan teve uma educação de prestígio, visto que era filha de Thomas de Pizan, secretário do rei Charles V e astrônomo real, tendo por esse motivo partido aos cinco anos de idade da sua cidade natal na Itália e passado a residir na corte francesa.

Sendo assim, a jovem Christine pôde ter acesso a toda a biblioteca real, além de ter aprendido línguas como latim e grego, verdadeiro sinal de uma educação clássica e elitista, dificilmente disponível para as meninas fora da nobreza e da corte, fadadas apenas aos aprenderes domésticos, à preparação ao casamento e subordinação ao sexo masculino.

Embora esteja nesse contexto áulico, ainda assim, Christine casou-se nova, aos dezessete anos, com Etienne de Castel, cumprindo o desejo de seus pais, mas por quem se apaixonara e com ele tivera três filhos. A vida, porém, não seria tão amistosa com a autora. Em 1389 a reviravolta inicia-se com o falecimento de seu marido, logo após o falecimento de seu pai e do Rei Charles V.

Devido ao novo contexto, Christine viu-se obrigada a pensar em meios para sustentar a si e a sua família, desse modo, passa, a compor primeiramente poesias aos moldes palacianos de entretenimento e educação, que lhe renderam uma importância.

Seus escritos eram o contrário do que costumava acontecer nesse tipo de poesia, que se voltava para o entretenimento da corte como foco principal, mas que em alguns momentos fazia críticas ou passava ensinamentos mesmo que de maneira sutil.

Visto que a autora aborda temas até então silenciados, como a vividez feminina, morte e lirismo melancólico, na verdade, optava por

trabalhar com temas reais e atuais a si mesma. Seu primeiro trabalho, dentro dessa ótica, foi em 1394 intitulado de *Livre des Cent Ballades* (*Livro das Cem baladas*), obra que fora feita a pedido de algumas das esposas de príncipes e, sendo assim, que teve uma aceitação boa na época.

Christine, por estar inserida no contexto aristocrático, pôde optar por não se casar novamente, o que lhe permitiu dedicar-se totalmente a atividade de escritora, cuidando não apenas dos textos, mas das iluminuras, da publicação e de todo o processo de produção.

Depois de uma demorada discussão com autores consagrados da obra *Roman de la Rose* (*Romance da Rosa*), livro extremamente conhecido pelos intelectuais em toda a Europa no século XIII, cuja característica extremamente misógina colocava as mulheres apenas como bens de sedução, seguindo a visão do amor cortês⁵⁸ medieval quesito que Pizan lutava contra a todo custo.

A partir de 1401, Christine passa a criticar abertamente muito das ideias presentes no *Romance*, atacando tais conceitos e defendendo a capacidade e a honra das mulheres, assumindo que elas não podem continuar a ser consideradas apenas como meros objetos submissos de desejo, mas, sim, que possuem as mesmas qualidades intelectuais e virtuosas que os homens, o que falta é a possibilidade do acesso a esse universo e, é a tal ponto que a autora passa a se dedicar a partir desse momento.

58 Amor cortês é conhecido como aquele que idealiza a pessoa amada, colocando-a num plano superior, intocável, quase divino. Desse modo, o amor cortês despertava uma espécie de “jogo amoroso” composto por três jogadores, a amada desejada e intocada, seu esposo e o amante cavalheiro. A amada era então desejada e cortejada, mas sendo casada despertava o ciúme do esposo.

Uma cidade para as damas virtuosas

Em 1405, Christine inicia seu trabalho mais importante e frutífero. Dedicar-se totalmente ao enaltecimento e defesa das mulheres frente a sua capacidade igualitária para obterem conhecimento e seguirem no caminho da virtude. É desse ano a publicação de seu *Livre de la Cite des Dames* (*Livro da Cidade das Damas*) e da sua continuação *Le livre des Trois vertus* (*Livro das Três Virtudes*).

O primeiro nos apresenta uma Christine que, sendo inspirada e auxiliada pelas Três Damas: Razão, Retidão e Justiça, inicia a construção de uma cidadela ideal toda murada onde poderiam ser resguardadas as mulheres exemplares e virtuosas da História, das Escrituras e da Mitologia Clássica.

A fim de que não pudessem mais sofrer com os ataques maldosos dos homens, além de ao estarem ali servirem de verdadeiro modelo comportamental às mulheres da época de Christine e posteriores, de modo a que pudessem ser seguidas tais mulheres tendo sido escolhidas poderiam habitar a nova cidade.

A obra *Cidade das Damas* é composta por três partes ou livros e em cada um deles uma das Damas alegóricas se pronuncia, explicando, respondendo dúvidas de Christine e deixando exemplos de mulheres virtuosas.

LIVRO	DOMÍNIO	EXEMPLOS
I (48 capítulos)	Dama Razão	Rainhas, Guerreiras, Amazonas, construtoras, mulheres letradas, com habilidades e prudentes...

II (69 capítulos)	Dama Retidão	Sibilas, Profetas e mulheres visionárias, heroínas trágicas, mulheres que sofreram a inconstância dos homens, mulheres fiéis ao amor, aquelas amadas pela sua integridade, honestidade e generosidade ...
III (19 capítulos)	Dama Justiça	Hierarquicamente Virgem Maria, Maria Madalena, seguida por santas virgens mártires...

É necessário dizer que o trono da cidade está reservado à Virgem Maria, exemplo supremo de virtude. Sendo assim, a virtude é então o elemento-chave da *Cidade*: não apenas a conduta exigida pela lei da cidade imaginada, mas também a tática de confrontação entre os dois mundos, o interior e o exterior, a arma das mulheres contra o ataque difamador masculino (CALADO, 2006, p. 95)

É possível pensar também que os exemplos que vão sendo elencados ao longo do texto podem ser comparados às pedras que vão sendo colocadas de modo a levantar o alicerce da nova cidadela ideal. “Voici posée la première pierre des fondations de notre Cité. Il nous faut maintenant, pour faire avancer nos constructions, poser les unes sur les autres maintes pierres encore” (*Cité*, p. 70).

Sobre esse aspecto, Calado (2006) lembra-nos que para que a sustentação da cidade seja feita de maneira forte e indestrutível é necessário que as pedras/exemplos sejam fortes o suficiente e é essa a

lição que a Dama Razão deixa claro para Pizan.

Por isso mesmo, logo como primeiro exemplo dessa fortaleza encontra-se a rainha Semíramis, de uma série de mulheres consideradas bravas, como as Amazonas ou outras guerreiras do mundo mítico greco-romano, a fim de vislumbrar a todos a força, a coragem e a audácia femininas capazes de sustentar o peso daquela fortificação e do que ela simbolizava.

Seguindo essa lógica, no segundo Livro da *Cidade*, temos já tais fundações prontas e, segundo a Dama Retidão, vem a foco a construção agora dos muros da cidadela. Para tal, as “pedras/exemplos”, que surgem nesse momento, são aquelas que centram nas virtudes femininas, como a honestidade, a fidelidade, o equilíbrio, o amor, nas relações humanas do cotidiano. Tais exemplos agora aparecem de maneira que vão sendo levantados os muros da cidade, assim também a autoestima das mulheres possa ser levantada.

O elemento central da *Cité des Dames* é a busca das relações de gênero ao longo dos tempos, através do resgate da memória feminina, esquecida pela história. Recorrendo às origens, Christine redefine alguns mitos, e transforma a sua obra em uma verdadeira enciclopédia de mitos femininos, criando uma versão diferente para alguns mitos construtores da imagem deformadora da mulher. Assim, mitos históricos, mitos cristãos – em particular, o mito de origem, o mito do pecado original – e figuras míticas, legendárias da mitologia clássica e da bíblia, encontraram nova roupagem nas versões narradas por Christine. Distinguem-se, na sua reavaliação dos mitos, dois objetivos: de um lado, uma busca da identidade feminina, a construção de um devir mulher, de que trata Simone de Beauvoir, e de um outro lado, observa-se a reivindicação de um lugar para as mulheres, uma vez que, até então ainda não foi encontrado esse espaço. (CALADO, 2006, p. 83)

O Conceito de Mito em Franco Júnior (1992, p. 11-12), diz respeito a um relato sobre as origens e/ou as características de fenômenos naturais e também sociais, relevantes para uma determinada sociedade, que, por isso, passa a refletir sobre ela. O mito é, desse modo, uma maneira de conhecimento e uma forma de refletir grandes dúvidas, ansiedades, medos, expectativas e sonhos de toda uma comunidade.

Juntamente ao Conceito de Mito, podemos abordar o conceito de Memória Social de Patrick Geary (2002): “[...] processo que permite à sociedade renovar e reformar sua compreensão do passado a fim de integrá-lo em sua identidade presente” (GEARY, 2002, p. 167).

Em muitas situações é possível dizer que o poder dos mitos se encontra na sua capacidade de habitar o imaginário coletivo de várias gerações, trazendo nele histórias moralizantes para assim servir como instrumento pedagógico. A memória cultural defendida por Jan Assmann preserva a identidade de determinado grupo, essa se concretiza baseada em aspectos positivos e negativos.

A formação dessa memória cultural não depende apenas da escrita, mas está alicerçada em diferentes objetos e formas de transmissão cotidiana, modelizados por meio da visualização e vocalização. O conhecimento ligado à memória cultural possui os aspectos de formador da educação e fornecedor de regras de conduta (ASSMAN, 1995).

Christine tenta iniciar um trabalho pedagógico voltado para as mulheres e faz isso resgatando exemplos conhecidos da memória social e coletiva, das linhas da Bíblia, das personagens históricas e dos mitos clássicos da mitologia greco-romana.

Christine lança luz sobre o papel civilizador das mulheres na história da humanidade [...] acumula os exemplos

de mulheres que eram letradas e conheciam as leis indispensáveis à evolução das sociedades, símbolo da cidade complexa urbana e fortaleza, que representa sobretudo o mundo das mulheres por uma concepção campestre e idílica da existência⁵⁹.

O que fica explícito é que a *Cidade das Damas* é principalmente uma enciclopédia da história das mulheres, já que traz a lume a identidade daquelas reconhecidamente famosas da mitologia, da Antiguidade, do seu tempo, das Letras, das Ciências, da Cristandade, do Judaísmo e da História.

Dessas mulheres o que marca mais, além de terem sido escolhidas para serem resguardadas pelos muros cidade em construção, são suas qualidades consideradas masculinas, realçando a ideia de damas viris, como por exemplo a coragem, a ousadia, a bravura, repletas de feitos históricos, mas que carregam em si igualmente àquelas ditas femininas, como a sensibilidade, a dedicação, ou a solidariedade.

Segundo Calado (2006), o texto ainda consegue inculcar o poder de transformar características virtuosas que muitas vezes serviam para sofrerem ataques irônicos, como a facilidade do choro ou a fragilidade que seus corpos possuem.

O mito tradicional: Medeia de Eurípedes

A tragédia grega que chegou até nós e foi resguardada não é nem

59 Christine met en lumière le rôle civilisateur des femmes dans l'histoire de l'humanité [...] Christine accumule les exemples de femmes ayant apporté les lois et les lettres, indispensables à l'évolution des sociétés, symbole de la cité, complexe urbain et forteresse, qui représente surtout le monde des femmes, à une conception champêtre et idyllique de l'existence, [...] (BROWN-GRANT, 1995, p.173)

um terço do que foi produzido pelo Teatro Grego. Apesar disso, ficaram completos textos de Ésquilo⁶⁰, Sófocles⁶¹ e Eurípides⁶².

Habitando o imaginário mitológico com certa predileção, o mito de Medeia é bem conhecido e traz consigo a história de uma mulher passional que vive as emoções a todo preço. Segundo o *Dicionário da Mitologia Grega e Romana* de Pierre Grimal (2014):

Medeia é a filha do rei Eetes, da Cólquida. É por isso, neta do Sol (Hélio), e sobrinha da feiticeira Circe. Sua mãe é a Ocêanide Idia, mas, por vezes atribuiu-se-lhe como mãe a deusa Hécate, patrona de todas as feiticeiras. A tradição seguida por Diodoro faz de Hécate mulher de Eetes, e de Medeia irmã de Circe. Na literatura alexandrina e em Roma, Medeia tornou-se o protótipo da feiticeira. É um papel que desempenha já na tragédia ática e na lenda dos Argonautas. Sem Medeia, Jasão não teria podido conquistar o velo de ouro: é ela quem lhe dá o unguento destinado a protegê-lo das queimaduras dos touros de Hefesto e adormece o dragão com os seus encantamentos. Uma tradição tardia, referida por Diodoro, diz-nos que Medeia era, de facto, uma princesa cheia de humanidade, que se opunha frontalmente à política do pai, que consistia em matar todos os estrangeiros que chegassem ao país. Irritado

60 Ésquilo (524 a.C. – 455 a.C.) reconhecido frequentemente como o pai da tragédia, talvez por ser o mais antigo autor que se encontra preservado. A única tetralogia completa existente é sua *A Orestia*, de 458 a.C., da qual apenas a peça satírica está faltando. A trilogia preservada consiste das peças *Agamenon*, *As Coéforas* e *As Eumênides* que narram juntas a sangrenta história da família de Agamenon, rei de Argos.

61 Sófocles (497 a.C. – 405 a.C.) é o tragediógrafo mais famoso. Das suas peças que sobreviveu, temos: *Ájax*, *Antígona*, *As Traquínias*, *Édipo Rei* (a tragédia por excelência), *Electra*, *Filoctetes*, *Édipo em Colono*.

62 Eurípides (480 a.C. – 406 a.C.) ressaltou em suas obras as agitações da alma humana e em especial a feminina. É dele a maior quantidade de peças que foram resguardadas completas: total de 19. Sendo 17 tragédias: *Alceste*, *Medeia*, *Os Heráclidas*, *Hipólito*, *Andrômaca*, *Hécuba*, *As Suplicantes*, *Electra*, *Hércules*, *As Troianas*, *Ifigênia em Táuris*, *Íon*, *Helena*, *As Fenícias*, *Orestes*, *As Bacantes*, *Ifigênia em Aulis*, 1 drama satírico: *O Ciclope* e 1 drama apócrifo: *Reso*.

com esta surda oposição Eetes encarcerou-a numa prisão, da qual ela não teve nenhuma dificuldade em fugir. Isso aconteceu precisamente no dia em que os Argonautas desembarcaram na costa de Colcos. Medeia uniu imediatamente o seu destino ao deles, fazendo Jasão prometer que a desposaria se ela garantisse o sucesso da sua empresa e o tornasse senhor do velo de ouro que viera procurar tão longe. Jasão prometeu [...]. Seja como for, uma vez conquistado o velo de ouro, Medeia fugiu com Jasão e os Argonautas [...]⁶³

Fica demonstrado que a história de Medeia mostra uma mulher que deu tudo de si por amor a um homem, Jasão. E tal homem, após usá-la para obter o que queria, a dispensara. São várias as versões recorrentes do mito da heroína, no entanto, todas as lendas coincidem nesse ponto. Ele prometera-lhe casamento e, por não cumprir, todos os crimes posteriores de Medeia são desculpados ou, pelo menos, explicados pelo perjúrio de Jasão.

[...] Jasão e Medeia viveram algum tempo em Corinto, até que o rei Creonte quis dar a sua filha em casamento ao herói. [Creonte] Baniu Medeia, mas ela conseguiu adiar a partida por um dia, que aproveitou para preparar a sua vingança. Embebendo em veneno uma túnica, adornos e joias, fê-los chegar às mãos da feliz rival, por intermédio dos filhos. Mal ela os pôs, foi envolvida por um fogo misterioso, o mesmo acontecendo ao seu pai que viera socorrê-la. Também o palácio foi invadido pelo fogo. Entretanto, Medeia matou os próprios filhos no templo de Hera, e voou para Atenas num carro com cavalos alados, presente de seu antepassado Sol. (GRIMAL, 2014, p. 292-294, verbete MEDEIA)

A versão do mito mais conhecida é apresentada por Eurípides, exímio em representar os dramas da alma humana, seus sofrimentos e

63 GRIMAL (2014, p, 292-294) verbete MEDEIA.

suas contradições, além de focar nos sentimentos das mulheres, tanto é que a maioria dos títulos de suas peças é o nome de uma heroína, vejamos por exemplo “Andrômaca”, a mulher do príncipe Heitor, ou “Hécuba” a rainha de Troia ou mesmo a própria “Medeia”.

A vertente do mito que traz uma Medeia alucinada pelo ciúme a ponto de querer vingar-se do marido através do assassinato da sua nova amante e, principalmente, dos filhos, foi posta em cena pelo tragediógrafo grego. Vejamos alguns trechos desse desvario alucinante da personagem mítica:

Ai de mim! Ai de mim! Por que voltais os olhos
tão expressivamente para mim, meus filhos?
Por que estais sorrindo para mim agora
Com este derradeiro olhar? Ai! Que farei?
Sinto faltar-me o ânimo, mulheres, vendo
A face radiante deles... Não! Não posso!
(1185) Adeus, meus desígnios de há pouco! Levarei
Meus filhos para fora do país comigo.
Será que apenas para amargurar o pai
Vou desgraçá-los, duplicando a minha dor?
Isso não vou fazer! Adeus, meus planos... Não!
(1195) Mas, que sentimentos são estes? Vou tornar-me
Alvo de escárnio, deixando meus inimigos
Impunes? Não! Tenho de ousar! A covardia
Abre-me a alma a pensamentos vacilantes.

Embora Medeia tenha planejado matar os filhos como forma

de vingança, em muitos momentos fica confusa, perdida. É o coração de mãe falando, pois se trata de uma verdadeira luta entre o sentimento pelos filhos e o ódio por ter sido desprezada, a sede de vingança contra Jasão e contra tudo o que ele ama. Em meio a essa tempestade de sentimentos ela prossegue, sempre muito visceral e dramática:

Faltam-me forças para contemplar meus filhos.

Sucumbo à minha desventura. Sim, lamento

O crime que vou praticar, porém maior

Do que minha vontade é o poder do ódio,

(1230)

causa de enormes males para nós, mortais!⁶⁴

O ódio vence. Embora saibamos que algo ruim está por vir, a personagem vai anunciando o que vai fazer, mas parece que ninguém presta atenção nela, muito menos Jasão, o principal prejudicado. Em cena não aparece o assassinato, ficando apenas a sinalização de que isso irá acontecer. Uma personagem, mulher, mãe, capaz de matar seus próprios filhos em prol de uma vingança contra o amante, mostrando uma mulher retaliada que deixa os sentimentos transbordarem à razão e é por isso que nas tantas representações de *Medeia*, no teatro ou no cinema, fizeram e fazem sucesso até hoje.

A *Medeia* de Pizan

Se a lógica da pedagogia de Christine de Pizan para a educação das mulheres se dava por meio dos modelos considerados virtuosos

64 Trecho de *Medeia* de Eurípidés, veja em especial v. 1161-1230.

que deveriam ser seguidos de maneira a que as mulheres pudessem um dia igualmente encontrar um lugarzinho, um lote na cidade das damas, certamente encontrar o mito de Medeia na lista de modelos a serem seguidos causa certo estranhamento, afinal, o que Christine desejava ao fazer isso?

Pizan estava inserida no contexto medieval de cristianização, momento em que a Igreja continuava detentora de poder sobre tudo e todos. A hegemonia da Igreja fica latente em seu trabalho quando, embora tenha colocado mulheres tão distintas unidas em nome de uma causa comum, mesmo com tantos modelos retirados da mitologia, aquela que foi escolhida para habitar o trono da cidade ideal foi a Virgem Maria.

Seu lugar é o mais alto não apenas em cargo/função, mas também em localização. Enquanto os exemplos da mitologia vão sendo elencados durante as fundações da cidade ou na construção dos muros, os exemplos cristãos vão aparecendo no Terceiro Livro, na voz da Dama Justiça enquanto erguem-se as torres e se fazem os telhados.

Além disso, em muitas situações Christine chega a alterar ou a suprimir detalhes dos mitos de modo a conseguir realizar plenamente a sua tarefa de educar seu público de acordo com o seu interesse. Um exemplo disso é a utilização dos mitos de deusas do Olimpo, que na versão pizanianiana tornam-se mulheres evidenciando um desgaste da cultura clássica em prol da cristã.

Com isso em mente, Christine apresenta-nos o mito de Medeia em dois momentos, no Livro Primeiro, XXXII, traz uma Medeia feiticeira, enquanto no Livro Segundo, LVI, a mulher traída e diferente da conhecida por todos.

“Medeia, de quem se fala em muitos escritos, foi tão sábia nas artes e ciência quanto a precedente. Ela era a filha de Eetes, rei da Cólquida e da Persa. Era

muito bela, alta, elegante e esbelta, e de um rosto muito gracioso. Mas, era no saber que superava todas as outras damas. Ela conhecia as propriedades das plantas e todos os sortilégios possíveis; e nenhuma arte existente, ela ignorava. Com fórmulas mágicas, ela podia fazer tremer o ar, e obscurecer o céu, fazer sair das profundezas da terra o vento das cavernas, provocar tempestade, parar o curso dos rios, confeccionar veneno, fazer aparecer fogo para queimar qualquer coisa que desejasse e outros prodígios mais. Foi ela quem, através de seus encantamentos, permitiu que Jasão conseguisse o carneiro de ouro”. (Livro I, 32)

A Medeia que aparece no primeiro livro é tida pela autora como exemplo, já que exalta o conhecimento da personagem mítica, é preciso ter sabedoria para preparar feitiços. Essa qualidade é digna de ser exaltada, pois se trata da ideia de que a mulher, se lhe for permitido conseguir acesso ao conhecimento em qualquer arte, seja da jardinagem, da tecelagem, da fitoterapia ou da feitiçaria, se destacará porque é tão capaz quanto qualquer homem.

A heroína foi tão boa nas artes da feitiçaria que sem a sua participação Jasão, por mais forte e destemido que fosse mesmo sendo homem e herói, não teria conseguido conquistar o velo de ouro, o que demonstra a importância crucial da mulher nesse episódio mitológico.

[...] Medeia, a filha do rei, pensou que por sua beleza, linhagem real e seu grande renome, Jasão poderia ser um esposo ideal e ela não poderia investir seu amor em ninguém de melhor. Falou à vontade com ele durante muito tempo, tentando salvá-lo da morte, pois não permitia que um tal cavaleiro morresse dessa maneira. Para ser breve, Medeia, que conhecia muitos sortilégios, o envolveu de magias e feitiços, ensinando-lhe de que maneira poderia conseguir a tal lã de ouro, com a condição de Jasão tomá-la

como esposa. Jasão prometeu, então, casar-se com ela, prometendo ainda nunca interessar-se por outra, amá-la fielmente toda vida. Mas, Jasão não cumpriu tal promessa: depois de conseguir dela o que desejava, deixou-a por uma outra. Medeia que teria preferido morrer a tê-lo enganado dessa forma, caiu no desespero, e nunca mais soube o que era alegria no seu coração. (Livro II, LVI)

Já na aparição do mito no Segundo Livro, ao falar de uma Medeia amante, é possível perceber que a parte da vingança, do assassinato dos filhos, foi totalmente apagada, restando assim, apenas uma mulher que tendo sido traída pelo homem que amava resignou-se e nunca mais foi feliz.

É justamente essa ideia de resignação e submissão que surpreende o leitor acostumado a uma personagem em nada passiva, visto que a ideia é torná-la modelo de virtude. Em vista disso, nada melhor do que fazê-la aos moldes da mulher traída que em atitude de aceitação segue seu caminho sozinha, fiel e infeliz.

Considerações Finais

A pedagogia de Christine de Pizan, que tanto debruçou-se na tentativa de exaltação da virtude feminina e da sua capacidade plena ao conhecimento, percorre um caminho nas suas obras iniciais voltadas para essa temática. Se a *Cidade das Damas* traz os exemplos e apresenta o lugar ideal a que todas as mulheres deveriam aspirar, o *Livro das Três Virtudes* veio como verdadeiro guia comportamental voltado para todos os estratos sociais da mulher, sendo a primeira vez que uma mulher escreve para mulheres e para todas, da rainha à prostituta pobre.

Na tentativa de ser a mais didática possível, Christine busca, no conjunto de mulheres conhecidas de várias esferas, modelos que serviriam a sua missão educativa e para que tal tarefa pudesse ser cumprida algumas alterações e supressões foram necessárias, demonstrando mais uma vez a sabedoria dessa mulher que tanto fez para as mulheres.

— 8 —

**O TRATADO DE CASU DIABOLI DE ANSELMO DE
BEC: A FIGURA DO DIABO E SUAS ESCOLHAS
CONTRÁRIAS AS DE DEUS**

Pablo Gatt⁶⁵

Joana Scherrer Carniel⁶⁶

O presente artigo tem como objetivo analisar o documento⁶⁷ *De casu diaboli* (1085-90), de Anselmo⁶⁸, escrito durante período em que o mesmo desempenhou a função de abade no mosteiro de Bec. Discutiremos como o autor constrói a representação acerca da figura do Diabo, na medida em que elenca algumas características, ou a falta delas, desse ser maligno ao longo da obra em questão. Do mesmo

65 Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradis (Letamis). E-mail: gattpablo@gmail.com

66 Mestranda em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradis (Letamis). E-mail: Carniel.joana@gmail.com

67 Utilizamos o termo *documento*, ao invés de fonte historiográfica, pois o mesmo reflete as escolhas do indivíduo que o elaborou, sendo fruto de uma intencionalidade (LE GOFF, 1990, p. 545). Nesse sentido, Anselmo de Bec tinha uma intenção por de trás da escrita desse tratado, na tentativa de descrever a figura e a queda do Diabo.

68 Anselmo é conhecido como Santo Anselmo (por ter sido canonizado), Anselmo de Aosta (local de nascimento), Anselmo de Bec (lugar onde foi monge e abade) e Anselmo da Cantuária (onde terminou sua vida como arcebispo).

modo, examinaremos alguns dos capítulos presentes nessa obra, na tentativa de descrever como se deu a queda do Diabo pela perspectiva do querer e do desejar algo. Nesse sentido, Anselmo de Bec constrói a figura de Lúcifer mediante as escolhas realizadas pelo mesmo, por seus desejos contrários aos de Deus.

Anselmo de Bec (1033–1109) foi o notável filósofo e teólogo cristão do século XI. Nascido em Aosta, região piemontesa do reino da Borgonha, perto da fronteira com a Lombardia, tornou-se monge na abadia beneditina de Bec, na Normandia, em 1060, e no ano de 1079 foi eleito abade no mesmo local. Após mais de 30 anos em Bec, foi designado pelo rei Guilherme, o Ruivo, para o arcebispado da Cantuária, na Inglaterra, e onde serviu de 1093 até o fim de sua vida, em 1109.

Ele é mais conhecido pelo célebre “argumento ontológico” para a existência de Deus, contido em seu *Proslogion*, mas suas contribuições vão muito além, pois Anselmo dissertou sobre diversos outros temas, tais como os conceitos de vontade e livre escolha, a natureza do mal e o pecado de Lúcifer, a doutrina da graça, predestinação e presciência.

O *De casu diaboli* (1085-90) faz parte de uma obra composta por três tratados⁶⁹, identificado pelo próprio autor como uma “trilogia sobre as Sagradas Escrituras” (DV 1. 174:61). O *De casu diaboli* foi, cronologicamente, o último livro ser escrito, fundamentado nos dois tratados anteriores, a saber: o *De veritate* (1080-1085), no qual Anselmo discute acerca do conceito de verdade; e o *De libertate arbitrii* (1080-1085), em que aborda o que é o livre-arbítrio e o exercício dessa prática na

69 Para citações e referências, utilizaremos a edição bilingue latim-português de *Diálogos filosóficos* (*De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*), com tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva, publicada na cidade do Porto – Portugal, pelas Edições Afrontamento, em 2012.

natureza humana.

Em um primeiro momento nos debruçaremos sobre a estrutura do tratado *De casu diaboli*, apontando os principais temas que norteiam os capítulos que compõem a obra. Nessa acepção, no *De casu diaboli*, Anselmo estuda o problema do mal e da queda diabólica pela perspectiva filosófico-teológica, sendo esse o tema principal do presente artigo. Vale ressaltar que os três tratados são originários de diálogos entre Anselmo e seus discípulos, na medida em que os apontamentos presentes na obra são questionamentos formulados por seus discípulos e respondidos pelo mestre. Essa metodologia, proveniente da Idade Média Central, reflete os primórdios do movimento filosófico da Escolástica, utilizado nas Universidades medievais pela na prática da *disputatio*, em que esses questionamentos acerca de determinados assuntos eram realizados entre aos mestres pelos discípulos.

Nesse sentido, o foco que norteará nosso artigo, sobre a queda do Diabo, é a mesma discussão que encontramos em Agostinho de Hipona, visto que Anselmo enfrenta o problema do mal por meio do mesmo questionamento agostiniano: posto que se Deus é bom e fez todas as coisas, que, por consequência, são boas, de onde vem o mal?

O “De casu diaboli”

O *De casu diaboli* é o tratado mais extenso da trilogia, contando com vinte e oito capítulos, sendo que nesse *documento* percebemos a presença de comentários e indagações dos discípulos do abade. Trabalharemos a construção do Diabo no tratado em questão descrevendo e comentando acerca dos capítulos que compõem a obra, assim como o conteúdo dos

mesmos, discutindo como o abade de Bec construiu a imagem e a figura do mal por meio das escolhas realizadas pelo próprio anjo.

Anselmo de Bec inicia o *De casu diaboli* remontando a passagem bíblica de *1 Coríntios 4:7*: “O que tens tu que não tenhas recebido?”, no qual questiona se essa afirmação se dirige apenas aos homens ou também aos anjos (DCD 1. 233:167). O mestre, ao final do primeiro capítulo, responde que essa proposição se refere a todas as criaturas, sendo assim também aos anjos, seres igualmente criados por Deus. Esse pressuposto, como apontam Vasconcellos (2016, p. 648) e Oliveira e Silva (2012, p. 39), demonstra a existência de um débito ontológico, da criatura racional ao seu criador. Este é o ponto de partida que serve de sustentação para os argumentos que se seguem no diálogo. Portanto, os homens e os anjos devem à Deus sua existência, pois tudo o que possuem é devido ao fato de terem recebido do criador, como observamos nas palavras de Anselmo:

[...] nenhuma criatura tem algo de si. De facto, o que não tem de si o seu próprio ser, como poderá ter algo de si? Em suma, se não existe algo a não ser um único fazedor, que fez, e as coisas que foram feitas pelo único fazedor: é evidente que de modo algum pode haver algo a não ser aquele que fez e aquilo que ele fez. (DCD 1. 233:167)

Ao longo deste primeiro capítulo o mestre leva o discípulo a uma reflexão filosófica, primeiro explicando que Deus é o Sumo Bem e a Suma Essência, isto é, o ser e a bondade em forma pura, realidade suprema e anterior a tudo que existe⁷⁰. Igualmente, tudo o que existe advém do criador, como aponta Anselmo de Bec:

70 De acordo com Ness, (2016, p. 71) nas reflexões de Anselmo, Deus recebe o título de *essentia*, termo que significa “realidade plena”, ou seja, Deus é o que não pode não existir.

A partir do supremo bem não existe não o bem, e todo bem existe a partir do supremo bem: assim também a suprema essência só existe senão a essência e toda a essência existe a partir da suprema essência. Daí que, o supremo bem é a suprema essência, segue-se que todo bem é essência e toda essência é bem (DCD I. 235:169).

Essas palavras assemelham-se muito às de Agostinho de Hipona, em *De natura boni*:

Porque todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem; nenhuma natureza pode existir senão pelo sumo e verdadeiro Deus. Realmente, todas as coisas não sumamente boas, mas próximas do supremo Bem, e ainda as menos boas, que estão mais afastadas dele, não podem existir senão pelo próprio Supremo Bem (*De natura boni*, 2, 23).

Agostinho, por sua vez, argumenta que não há nenhuma essência a não ser que Deus a faça, em que nos homens, por eles próprios, não possuem *nada*, somente pela vontade do criador. Ele atrela à condição humana e a natureza do homem aos mais baixos níveis, possuindo um olhar negativo ao corpo.

Retornando ao *De casu diaboli*, no segundo capítulo observamos efetivamente a entrada do Diabo no tratado. O diálogo relatado nesta parte aborda o debate sobre o dom da perseverança. O discípulo argui se existe a possibilidade de atribuímos a responsabilidade à Deus pela queda do Diabo, pois segundo o mesmo: se tudo o que homens e anjos possuem advém de Deus, o desenvolvimento lógico dessa proposição seria considerar a culpabilidade do criador de não dar a graça da perseverança ao Diabo. Ao concluir esse pensamento o discípulo, então, pede que o mestre exprima aonde se encontra a culpa do anjo mau, visto

que, aparentemente, há uma não-doação da divindade ao Diabo (DCD II. 236:173). Visto que, “[...] se o anjo bom recebeu [a perseverança] porque Deus a deu, o mau não a recebeu porque Deus não a deu” (DCD II. 236:173).

A este respeito, Anselmo, fazendo uso de sua habilidade retórica, apresenta uma discussão acerca dos verbos *dar* e *receber*, afirmando que não há uma sequência lógica ou uma reciprocidade entre eles. Sendo assim, o ato de dar não pressupõe necessariamente a prática de receber ou vice-versa. De acordo com Lucas de Mello Ness (2016, p. 72) “[...] a diferença entre o anjo bom e o anjo mal é que, aquele, recebeu o aquilo que Deus quis lhe dar, enquanto este recusou a oferta de Deus e por isso não recebeu o que Ele queria lhe dar”.

Segundo Jeffrey Burton Russel (2003, p. 158) Deus não deu ao Diabo a graça da perseverança no bem, mas não pela culpa de Deus que a graça não era determinada, por exemplo: “[...] se eu lhe ofereço um presente e você se recusa a aceitá-lo, então eu não lhe dou, mas a culpa é sua” (RUSSEL, 2003, p. 158). Por fim, considerando que o Diabo rejeita o presente (que nesse caso, seria o dom de perseverar na retidão), Deus não o dá, mas a culpa é do Diabo, desta forma a doação não acontece sem a aceitação.

Deus, segundo Anselmo, deu a todos os anjos a vontade e o poder de receber a perseverança, contudo, isto não significa que o valor de perseverar esteja intrínseco na vontade reta⁷¹, na natureza do ser criado, somente está presente a potência para querer alcançar este dom, como reitera Martines (2014, p. 28):

71 Vontade reta para Anselmo é fazer o que é devido, agir em conformidade com a retidão, isto é, em conveniência e observância dos preceitos divinos.

Do ponto de vista linguístico, dirá Anselmo, o *prevérbio per* designa, em latim a ideia de acabamento, de uma ação que se realiza do princípio ao fim. Assim, perseverar é conservar algo completamente; no caso em questão, desde o momento em que a criatura recebeu, como um dom de Deus, uma vontade e um poder, ela poderia se manter na verdade⁷².

Dito isto, para Anselmo, o anjo mau não perseverou na vontade justa ofertada pelo criador, decorrendo assim que não permaneceu na ação. Dessa forma, há uma diferença entre querer algo e querer até o fim, portanto, perseverar na vontade, explica o mestre, é permanecer até o fim no querer. Sendo assim, Anselmo (DCD III. 239:179), afirma que o Diabo recebeu o impulso de querer a perseverança, e, tendo recebido, podia perseverar, contudo, não se manteve firme na vontade.

No trecho que se segue o discípulo questiona por qual motivo o Diabo não perseverou na vontade justa da criação divina. Como forma de resposta o mestre alude que:

[...] porque querendo ele próprio o que não devia, expulsou a boa vontade, sobrevivendo a má. Por conseguinte, não foi porque Deus não lhe deu que ele não teve a boa vontade perseverante ou que não a recebeu, mas Deus não lhe deu porque ele, querendo o que não devia, a abandonou e, tendo-a abandonado, não a manteve (DCD III. 240:181).

Do mesmo modo afirma Martines (2014, p. 30) “[...] sabemos que a não-perseverança do anjo na justiça na qual foi criado foi motivada por um ato voluntário, cuja marca maior é a espontaneidade”. Dessa forma, o anjo mau não perseverou, porque abandonou espontaneamente o que tinha. Sua aspiração deveria voltar-se apenas para o que lhe fosse

72 Anselmo define verdade como “[...] retidão perceptível só pela mente” (DV, XI, 192:97).

permitido, entretanto, querendo algo que não dispunha e não deveria querer, pecara, abandonando a justiça⁷³ na qual fora criado (DCD III. 241:183). Portanto, nos fica a questão: o que o Diabo almejava?

De acordo com o Anselmo toda criatura racional possui o consentimento de poder desejar duas dádivas: a justiça e o que é aprazível, estando a felicidade contida nessa última. Desejando a justiça não poderia pecar, no entanto, ambicionou de forma desordenada o prazer, ao intencionar aumentar sua felicidade (DCD III. 241:183).

Então pecou querendo algo aprazível que nem tinha, nem então devia querer e que, contudo, poderia contribuir para lhe aumentar a felicidade. [...] querendo desordenadamente algo mais do que tinha recebido, a sua vontade passou além da justiça (DCD III. 241-242:183-85).

Ao aspirar de forma desordenada a felicidade o Diabo comete o pecado, porque por causa deste ato, não manteve a justiça na qual fora criado. Ao ansiar pelo que Deus não desejava que quisesse, Anselmo considera que houve desobediência, de maneira que:

[...] quis desordenadamente ser semelhante a Deus, porque quis algo com uma vontade própria, que não estava submetida a ninguém. De fato, só a Deus é devido querer algo com vontade própria, dado que nenhuma vontade superior se segue. [...] Ora ele não só quis ser igual a Deus, mas quis ser maior, querendo o que Deus não queria que ele quisesse, dado que colocou a sua vontade acima da vontade de Deus. [...] Portanto, julgo já ser evidente, a partir dos argumentos antes expostos que o diabo deixou de livre vontade ⁷⁴ o que devia querer e

73 A definição de justiça, para Anselmo, é “[...] a retidão da vontade, observada por conta de si mesma” (DV XII. 193:99). No mesmo trecho considera ainda que a justiça é um valor que precisa estar em conformidade com a retidão moral, as boas condutas, que devem ser praticadas por elas mesmas, porque são boas.

74 Para Anselmo a “liberdade de arbítrio é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão” (DLA XI. 151:222) Neste sentido, a liberdade está

que justamente lhe foi tirado o que tinha, porque de livre vontade e injustamente quis o que não tinha e não deveria querer (DCD III. 242:185).

Dessa forma, o anjo mau não recebeu a graça da perseverança porque não quis receber, afirma Anselmo.

No quarto capítulo Anselmo discute a diferenciação entre os anjos maus, os quais realizaram a prática do pecado, e os anjos bons, que se mantiveram na vontade do criador. O mestre discursa que os anjos bons quiseram a justiça e permaneceram verdadeiramente seguros do que tinham, por isso foram promovidos, alcançando tudo aquilo que puderam e já não veem nada mais que possam querer. É por isso que não podem pecar. Os anjos maus, ao contrário, perderam o que tinham e não obtiveram aquilo pelo qual deixaram a justiça. Portanto, houve uma separação referente às criaturas angélicas, entre os que aderiram à justiça e os que a corromperam, promovendo uma divisão entre os anjos (DCD IV, 241:183).

No mesmo capítulo, Anselmo discute acerca qual tipologia do bem foi aprazível aos anjos maus. O mestre responde que basta saber que esse bem era algo para o qual poderiam elevar-se e que não receberam

intrinsecamente ligada ao não pecar, pois Anselmo procura uma definição que sirva não só para os homens, mas para Deus e os anjos. A liberdade em Anselmo deve estar direcionada para a justiça. Há, contudo, um poder de pecar que não é liberdade, mas é livre-arbítrio no sentido de livre escolha, embora seja uma escolha pela não liberdade, ou seja, uma escolha posta em um nível em que a liberdade já fora abandonada. Assim, o pecar que é uma possibilidade de escolha para o livre-arbítrio insere a criatura em um processo de afastamento da liberdade plena, um caminho que, não teria retorno. O pecado enquanto abandono da retidão impossibilita que por si só o homem retorne a retidão da vontade, ou seja, a liberdade enquanto poder de não pecar; o fato de a criatura racional dispor deste instrumento, deste poder de não pecar, nada a força a retidão da vontade senão a própria retidão. Por isso, para Anselmo, a liberdade é tanto um poder, como um poder dado por Deus à criatura racional para conservar a retidão (JARDIM, 2014).

quando foram criados. O discípulo pede-lhe, então, que investigue acerca desse assunto. Nesse sentido, percebemos que a figura do Diabo desejava algo que não podia nem possuía, por isso pecou.

A partir do capítulo sétimo até o décimo primeiro o abade de Bec discute acerca da origem do mal. Seguindo a metodologia adotada na escrita do documento, o discípulo questiona o que seria o “[...] próprio mal que faz os maus [serem maus] e o próprio bem que faz os bons” (DCD IX. 246:195). O mestre, então, responde que o bem refere-se à justiça, e o mal à injustiça, em que “[...] a injustiça é o próprio mal, que dizemos não ser senão privação de bem, que faz os maus e que faz à vontade ser má e, por isso, afirmamos que a mesma injustiça não é senão privação de justiça” (DCD IX. 246:195). Nessa perspectiva, Anselmo caracteriza o mal como o oposto do bem, mas não em um processo dualismo, em que existem duas forças ontológicas, uma boa e uma má, mas por uma questão de pecado moral, a qual o mal ocorre por conta da vontade da criatura (homens e anjos), que, ao se distanciarem do Sumo Bem, aproximam-se da corrupção da alma.

No décimo capítulo Anselmo expressa que o mal é a privação de bem, pois tudo que Deus criou era bom (*Gênesis 1: 31*). O mal para Anselmo – assim como era para Agostinho – não provém de Deus e não tem essência ontológica, provém do livre-arbítrio dado pelo criador ao homem. Fora o Pecado Original o responsável pela entrada do mal na humanidade, na medida em que corrompeu toda a natureza humana de Adão e Eva e de seus descendentes (*Cidade de Deus*, XIII, III). Nesse sentido, pelos discursos religiosos pregados no imaginário da sociedade centro-medieval, o mal não é nada, pois:

Na teologia medieval da Igreja Católica, o Diabo só existe por vontade do Divino. Foi o Cristianismo que

metodizou o conceito e figura do Diabo, posto que na tradição hebraica Javéh é superior a todos os outros deuses e não há uma necessidade de corporificação do mal em nenhuma representação (GATT, 2019, p. 63)

Contudo, apenas essa justificativa não resolve o problema do mal, pois se o mal é nada, como diz Anselmo de Bec, por que nossos corações tremem e ao pensar nesse nome, uma vez que ficamos horrorizados? (MARTINES, 2014, p. 24). Assim, rejeitando o mal ontológico, o máximo que pode existir é o mal moral, relacionado ao pecado. “[...] O mal, portanto, verdadeiramente é nada, e nada não é algo. Nada, significa a ausência de tudo que é algo” (DCD XI. 252:205). Além disso, para Anselmo, Deus nunca pode ser o autor do mal, advindo da criatura e não do criador. O abade de Bec retorna neste argumento em outro momento do tratado e afirma: “[...] o mal não é nenhuma coisa, nem o mal é senão a ausência da justiça abandonada na vontade, ou em alguma coisa por causa da má vontade” (DCD XIX. 263:233).

No décimo segundo capítulo o discípulo de Bec mantém-se resoluto em aceitar as formulações do mestre, que o faz regressar, então, ao discurso sobre a vontade da criatura angélica. O mestre inicia uma narrativa perante o processo de criação de um anjo. Anselmo supõe que o propósito de Deus é a correta felicidade deste ser, e, para isso, é necessário que tenha vontade, o primeiro donativo concedido as criaturas racionais. No primeiro momento da criação a vontade está presente apenas na forma da potência, pois não há nada do querer ainda. Assim, o discípulo questiona o mestre se ele poderia querer algo por si próprio, isto é, independente da vontade do criador. Após um rápido diálogo ambos concluem que não, “[...] portanto, resta que aquele anjo que já foi feito apto a ter vontade, mas ainda nada quis, não pode ter de si a primeira

vontade” (DCD XII. 255:213). De acordo com Vasconcellos (2016, p. 649), aqui o monge objetiva demonstrar que a origem da primeira vontade está em Deus, pois foi o criador quem permitiu que sua criatura tivesse, antes mesmo de desejar qualquer coisa, a aptidão para querer.

A narrativa continua com Anselmo indicando-nos que a primeira vontade ofertada pelo criador foi a vontade de felicidade ou o desejo pelo que é apazível. Essa vontade, enquanto essência, é também um bem, uma dádiva. Neste primeiro momento, recebida a primeira vontade, sendo está a felicidade, o anjo quer ser feliz, dirá Anselmo, e, mais ainda, quer a totalidade da felicidade. Sendo assim “[...] quer tanto mais ser feliz quanto mais conhece que o pode ser. Então quer ser igual a Deus, e aquele que só quer a felicidade a quer apenas apazivelmente” (DCD XIII. 257:217). Todavia, de acordo com o mestre esta categoria de felicidade não convinha a criatura, visto que cobiçar o deleite de forma incontrolada é querer o que não pode e o que não deve querer. É tentar querer algo por si, tentando se igualar à Deus, indo assim de encontro com a justiça. Ou seja, o Diabo utilizara sua vontade de forma desordenada, corruptiva. Neste momento, Anselmo introduz outra vontade, esta ofertada por Deus para balancear a vontade de felicidade, que é a vontade de justiça.

[...] não pode nem deve ser feliz a não ser que se queira, e que queira justamente: é necessário que Deus faça de tal modo convergir nele uma e outra vontade que queira ser feliz e que queira justamente. É nesta medida que a justiça acrescentada tempera a vontade de felicidade, de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar o poder de se exceder. De tal modo que, enquanto poderia exceder a medida pelo fato de querer ser feliz, não a quererá exceder pelo fato de querer justamente, e assim, tendo uma justa vontade de felicidade, poderá e deverá ser feliz (DCD XIV. 259:221).

Ao abandonar a justiça na qual fora criado para voltar-se a uma vontade completamente imoderada, como indica o mestre, o Diabo fora indigente. A justiça para ele é um bem que foi outorgado aos anjos para que houvesse equilíbrio entre as vontades, moderando a felicidade de tal modo que apenas desejasse o que fosse necessário e conveniente. Depois que recebeu a aptidão para querer, e lhe fora ofertado os valores de felicidade e justiça, seu dever era aspirar ambas de forma controlada. Entretanto, utilizando sua livre vontade, querendo mais do que devia, desordenadamente, deixou de permanecer na justiça na qual fora criado, abandonando-a, “[...] portanto, a própria vontade não permaneceu na justiça” (DCD XVI 260:225). E uma vez perdida não há como regressar, pois vai de encontro à sua natureza, como afirma o monge.

Convém ao mestre frisar que “[...] nenhuma vontade é má, mas é boa enquanto é, porque é obra de Deus; e só é má enquanto é injusta” (DCD XIX. 263:233). A vontade torna-se má quando carece da justiça. E, quando se converte em má, move a si própria. Bem como “[...] o que nada é, isto é, o mal, é feito pelo injusto e é dele” (DCD XX. 266:237). Seu argumento escusa em absoluto Deus e acusa o diabo.

No vigésimo primeiro capítulo encontramos o questionamento se o anjo mau havia conhecimento prévio acerca da sua queda. A resposta é que de modo algum poderia ter consciência de sua queda, ou que, se pecasse, seria punido. Visto que, “[...] os juízos de Deus são um abismo profundo e os seus caminhos são inexploráveis, não pôde compreender se Deus faria o que com justiça poderia fazer” (DCD XIV. 273:251). Portanto, Deus poderia atuar porque encontrava-se na condição de criador, que concebera suas criaturas com tamanha bondade, não podendo desconsiderar assim seu papel de juiz, como declara o mestre.

No vigésimo quinto capítulo, Anselmo afirmar a integridade dos anjos bons, ao perseverarem na verdade, mesmo que estes só merecessem sua retidão após a queda dos maus anjos. A partir do momento em que escolheram perseverar na vontade reta, não puderam mais se afastar dela, pois isto lhes foi dado por mérito pela sua persistência. Assim como os anjos maus não poderiam regressar ao momento de pureza que haviam sido concebidos, porque ao se tornarem maus passaram do ser ao não-ser, desvinculando-se do criador e convertendo-se em inexistência. Assim afirma Anselmo:

De fato, tal como aquele já não pôde regressar à justiça, assim também se afastou dela só por má vontade, assim também este já não se pode afastar dela porque permaneceu nela só por boa vontade. É evidente, portanto, que tal como para aquele o fato de não poder recuperar o que abandonou é a pena do pecado, para este o fato de não poder abandonar o que manteve é o prêmio da justiça. (DCD XXV. 273:251).

Em vista disso, ocorre uma contraposição entre os anjos, pelos que permaneceram na reta justiça e pelos que pecaram, desejando algo que não era intrínseco à sua natureza. Entretanto, ao que parece, contesta o discípulo, visto que os anjos bons apenas perseveraram porque os maus pecaram:

D: Quanto mais absurdo parece, como tu mostras, que o anjo que se manteve firme tenha aproveitado da queda do que pecou, tanto mais necessário se torna que mostres que aquele não alcançou o conhecimento em questão porque este pecou. (DCD XXV. 274:253).

Como forma de resposta: se não houvesse pecado, informa o mestre, Deus daria o mesmo conhecimento da glória da perseverança de outro modo, entretanto, é como se Deus houvesse aproveitado a oportunidade para manter os bons anjos na retidão eterna, junto de si na

corde celeste:

M: Não deves dizer que o anjo bom alcançou esta ciência porque o mau pecou, mas que o bom anjo alcançou este conhecimento pelo exemplo do que caiu, porque ele pecou. [...] Mas como aquele pecou, pelo exemplo dele Deus ensinou a este o que haveria de lhe ensinar, não por uma impossibilidade, por não poder fazê-lo de outro modo, mas por uma potência maior, pela qual do mal pôde fazer o bem, de modo que nem o mal permanecesse desordenado no reino da sabedoria onipotente. (DCD XXV. 273:251).

Ao vigésimo sétimo capítulo o discípulo volta a questionar de onde veio o primeiro mal, que ao longo do tratado o mestre definiu-o como a injustiça. Assim, questiona-se por que motivo os anjos maus não perseveraram na vontade justa, no que o mestre reitera que o motivo foi porque desejaram algo que não era natural em suas naturezas. Anselmo ainda acrescenta que esses anjos abandonaram porque quiserem o que não deveriam ou poderiam querer. Então o discípulo questiona novamente por que quiseram o que não deveriam, sendo a última resposta do mestre: “Unicamente por que quis. Na verdade, está vontade não teve nenhuma outra causa que a movesse ou atraísse de algum modo, mas ela própria foi para si mesma, se assim pode dizer, causa eficiente e efeito” (DCD XXVII. 275:259). Assim termina o tratado *De casu diaboli*, com Anselmo deixando a questão do pecado ainda em aberto, talvez como um mistério.

Considerações Finais

Ao longo do tratado, do *De casu diaboli*, percebemos que Anselmo procurou isentar a figura de Deus de toda e qualquer responsabilidade sobre o mal, postulando uma definição moral de bem e mal, referida

mais propriamente ao uso da vontade. Deste modo, ser bom consiste em perseverar-se na retidão da vontade, ou ainda, querer aquilo que Deus quer, mas não por causa de Deus, mas pela própria vontade do indivíduo. E, por outro lado, ser mal significaria deixar de querer o que Deus quer, queira por algo nocivo ou que não convém (RAMIRES, 2015, p. 13).

O tratado de Anselmo relega à criatura a responsabilidade sobre sua vontade, e serve de parâmetro para compreender qualquer outro pecado, inclusive o humano. É preciso que o homem decida racionalmente fazer o que se deve, pela retidão em si mesma. Dessa forma, quem faz o que deve, mantém a ordem e não peca. E, seguir a vontade reta de Deus significa obedecer, sendo a Igreja, por meio de seus agentes, a responsável por encaminhar as almas para o céu, sendo necessário atentar-se para os preceitos religiosos e obedecê-los. Isso porque no contexto do século XI, em que o clero passava por problemas em suas condutas morais, nos parece imprescindível que o monge se mantenha ainda mais firme em sua perseverança, observando querer o que Deus – representado pela Igreja – quer que ele queira.

E por que escrever sobre o diabo? Ora, o Diabo foi o primeiro desobediente da história, o verdadeiro paradigma da desobediência. Ele caíra porque quis algo por sua própria vontade, sendo assim desobediente e insubordinado. Algo não intrínseco à sua natureza. O homem, ao ser despojado do Paraíso, também desobedeceu à Deus. Ao relatar o pecado do anjo rebelde a mensagem a ser passada tange a questão da desobediência, geradora do caos. Nesse sentido, se o monge obedecer ao seu abade no mosteiro e se o fiel obedecer ao seu bispo na paróquia, obter-se-ia a preservação da ordem divina. O esforço do discurso moral sobre o Diabo é usado como instrumento pedagógico de controle para que ele entre atinja o imaginário coletivo, com o objetivo de frear atitudes

pecaminosas e pregar obediência às proposições clericais.

– 9 –

*UNIVERSITAS PARENS SCIENTIARUM: A
AUTONOMIA PARA A UNIVERSIDADE DE PARIS
NO SÉCULO XIII*

Andrei Roberto da Silva⁷⁵

Juliana de Mello Moraes⁷⁶

Este trabalho tem como objetivo apresentar a história de fundação da Universidade de Paris, no século XIII, e a importância do pontificado de Gregório IX para a fundação dessa mesma instituição. Tem-se assim o ponto de partida para compreensão do período anterior ao nascimento dessa universidade, as escolas que possuíam características eclesiais e tinham que a autonomia para o ensino limitada. Assim, nestas instituições o conhecimento era buscado por meio das escolas particulares e catedrais. Mas, com a criação da Universidade de Paris, o ensino e a estrutura educativa ganham mais preparo e seriedade.

O trabalho apresentará também os conflitos locais que geraram

75 Mestrando em Educação no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Regional de Blumenau (FURB). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário – Católica de Santa Catarina (2017). E-mail: andreiroberto92@hotmail.com

76 Doutorado em História pela Universidade do Minho (2010). Professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Regional de Blumenau (FURB). E-mail: juliana.mel@gmail.com

o posicionamento do Sumo Pontífice, pois, após a emissão da Bula Papal, os estudantes passaram a ser reconhecidos e respeitados na cidade de Paris. Visualizam-se partes da Bula com o posicionamento de Gregório IX sobre regras institucionais, autonomia para elaboração do currículo acadêmico e resolução de problemas gerados por estudantes e comunidade local.

A fundação da Universidade de Paris no século XIII

A partir do século XII, podemos destacar um fenômeno que promoveu a expansão do ensino na região que hoje chamamos de Europa. O chamado “Renascimento Urbano” é o termo utilizado pelo historiador Jacques Le Goff (2018) para designar o desenvolvimento das cidades, ligado às funções comerciais e artesanais que aconteceram no século XII. Compreende-se então que o fenômeno de crescimento das cidades pela Europa favoreceu a organização de um novo grupo social, designado de corporações de mestres e estudantes. Assim, entende-se por corporações um agrupamento de membros que executavam um ofício e se organizavam para defender seus interesses, no qual instauravam um monopólio de que se beneficiavam (LE GOFF, 2018).

Antes da fundação das universidades, de acordo com Sáenz (2005, p. 39), as instituições de ensino eram divididas em dois níveis. A primeira etapa, se constituía de escolas primárias criadas em anexo as catedrais em consequência as exigências do Papa Alexandre III no Terceiro Concílio de Latrão em 1179⁷⁷, que tinha a finalidade de inserir os estudantes

77 “Cada igreja catedral deverá estabelecer um benefício suficientemente largo para prover às necessidades de um mestre, o qual ensinará o clero da respectiva igreja e, sem pagamento, os escolares pobres” (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, p. 181).

nas letras, por meio de fichamentos, estudo de latim, das Escrituras Sagradas e da doutrina cristã. Na segunda etapa, era formada por um ensino secundário, que correspondia ao ensino das escolas monásticas ou pelas escolas catedralícias que aplicavam o método das Artes Liberais: *Trivium* (Gramática, Retórica, Lógica), *Quadrivium*: (Aritmética, Música, Astronomia e Geometria) e a Sagrada Escritura, que mais tarde ficou conhecida como Teologia. Por meio desse modelo de estudo objetivava-se constituir a formação humana para o clero e as classes aristocráticas (NEWMAN, 2017).

Vale ressaltar também que eram utilizados nessas instituições de ensino, antes da criação das universidades, os textos da Patrística⁷⁸ que constituíam base comum de formação dos pensadores Medievais. Percebemos que os clérigos, até o século XI, eram monopolizadores do saber e do ensino. Entretanto, no século XII, eles começaram a sofrer com a concorrência de outros núcleos formadores de pensamento, como as Universidades, as quais institucionalizaram espaços de estudo até então restritos. Embora os mosteiros e as escolas urbanas ainda desempenhassem seu papel, os espaços das corporações universitárias sistematizaram a rotina e forneceram métodos à produção de conhecimento (FERNADES, 2009).

Autorizadas pelo Papado e patrocinadas pelas autoridades temporais, as Universidades deixaram logo de ser apenas frequentadas pelos clérigos e passariam a ser o centro formador de teorias e bases argumentativas de institucionalização e ideologização da figura régia (FERNADES, 2009, p. 45).

78 Filosofia cristã formulada pelos padres da Igreja nos primeiros cinco séculos de nossa era, buscando combater a descrença e o paganismo por meio de uma apologética da nova religião, calcando-se freq. em argumentos e conceitos procedentes da filosofia grega.

Até a primeira metade do século XII, a maioria das catedrais do norte da França, como Angers, Orléans, Paris, Chartres, Laon, Reims possuíam escolas permanentes. Em alguns centros urbanos surgiram o que poderíamos chamar de escolas particulares. Nelas, os mestres instalavam-se por conta própria. Contando apenas com sua reputação, ensinavam àqueles que aceitavam pagar para frequentar suas escolas. Esses mestres, muitas vezes, alugavam as salas nas catedrais e ministravam aulas para as pessoas que estavam dispostas a conceder certa remuneração (CHARLE, 1996).

Convém explicitar que essas escolas urbanas recebiam estudantes de outras regiões, pois os mestres mais famosos atraíam a atenção daqueles que buscavam a formação nas Artes. Um exemplo era o mestre e filósofo Pedro Abelardo que contribuiu para a multiplicação de escolas urbanas, criando rivalidade entre os professores, tornando Paris uma cidade de destaque no ensino no contexto do século XIII (DAWSON, 2016).

É importante ressaltar que não era qualquer indivíduo que poderia abrir uma escola particular, apenas aqueles que possuíam o título de *licentia docendi*⁷⁹, ou seja, uma autorização de ensino outorgada em cada diocese pela autoridade episcopal. Esta autorização começou a ser emitida a partir do terceiro Concílio de Latrão em 1179 (PEDRERO-SANCHEZ, 2000).

A Igreja de Deus, como uma mãe piedosa, é obrigada a velar pela felicidade do corpo e da alma. Por esta razão, para evitar que os pobres cujos pais não podem contribuir para o seu sustento percam a oportunidade de estudar e progredir, cada igreja catedral deverá estabelecer um benefício suficientemente largo para prover às necessidades de um mestre, o qual ensinará o clero da respectiva igreja

79 Esta licença para ensinar costumava ser conferida, no século XII pelo bispo ou *scholasticus*, um tipo de reitor ou dirigente para ministrar as aulas nas escolas catedralícias.

e, sem pagamento, os escolares pobres, como convém [...] ninguém deverá levar dinheiro pela concessão da *licentia docendi*, nem exigir nada dos professores; também não poderá não poder ser negada a licença para ensinar a nenhum solicitante qualificado. Todo aquele que se opuser a esta lei perderá o seu benefício eclesiástico. Por isso parece justo que quem quer que por cobiça tente impedir os interesses da igreja vendendo a *licentia docendi* seja privado do fruto do seu trabalho na Igreja de Deus (DENIFLE, 1894, p. 10, tradução nossa).⁸⁰

Desta forma, a maioria dos mestres eram religiosos ou sacerdotes. Outra constatação é a de que essas corporações de mestres e estudantes se denominavam por *universitas magistrorum et scholarium*, ou seja, autênticos trabalhadores intelectuais (VERGER, 1999). Compreende-se então que esses grupos portadores de conhecimento das letras foram formando-se graças aos novos métodos didáticos e do aumento de saber em virtude das traduções das obras gregas e árabes (NUNES, 2018).

Há que se citar, também, os progressos econômicos, urbanos que auxiliaram e promoveram essa renovação do ensino. Isso se deve ao fato de a Igreja, os poderes leigos e as classes dirigentes necessitarem de indivíduos letrados e portadores do conhecimento das letras para gerir negócios no serviço público bem como no privado (CHARLE, 1996).

Frente a isso, um pouco depois de 1200, os mestres independentes

80 “*Quoniam ecclesia dei et in his, que spectant ad subsidium corporis, et in iis, que ad profectum proveniunt animarum, indigentibus, sicut pia mater, providere tenetur; no pauperibus, qui parentum opibus juvari non possunt, legendi et proficiendi oportunitas subtrahatur, per unamquamque cathedralem ecclesiam magistro, qui clericos ejusdem ecclesie et scolares pauperes gratis doceat, competens aliquod beneficium prebeatur, quo docentis necessitas sublevetur, et discentibus via pateat ad doctrinam. In aliis quoque restituatur, ecclesiis seu monasteriis, si retroactis temporibus aliquid in eis ad hoc fuerit deputatum. Pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat, vel sub obtentu alicujus consuetudinis ab eis, qui docent, aliquid querat, nec docere quemquam, qui sit idoneus, petita licentia interdicat. Qui autem contra hoc venire presumpserit, ab ecclesiastico fiat beneficio alienus. Dignum quippe esse videtur, ut in ecclesia Dei fructum sui laboris non habeat, qui cupiditate animi, dum vendit docendi licentiam, ecclesiasticum profectum nititur impedire”.*

começaram a se associar. Tanto as autoridades políticas como as eclesiais não se opuseram a nada. A partir daí, em 1215, um legado pontifical outorgou à jovem *universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* seus primeiros estatutos e privilégios escritos. Depois do surgimento dos estatutos, no ano de 1231, surge a Bula Papal *Universitas Parens Scientiarum*, emitida pelo Papa Gregório IX, que confirmou essas associações de mestres e ampliou-as com excepcional solenidade (LE GOFF, 2018).

Com a permissão do Sumo Pontífice surge a Universidade de Paris, como podemos verificar excerto a seguir:

Estas universidades são criações eclesiásticas, o prolongamento, de algum modo, das escolas episcopais, das quais diferem no facto de dependerem diretamente do papa e não do bispo do lugar. A bula *Parens scientiarum* de Gregório IX pode ser considerada como a carta de fundação da Universidade de Paris, com os regulamentos promulgados em 1215 pelo cardeal-núncio Roberto de Courçon, agindo em nome de Inocêncio III, e que reconheciam explicitamente aos professores e aos alunos direito de associação (PERNOUD, 1992, p. 98).

Assim, entende-se que as universidades eram antes de tudo associações de mestres ou federações de escolas. Em especial, na Universidade de Paris, predominava o ensino das Artes Liberais (Filosofia) e das Sagradas Escrituras, conhecidas pelo ensino da Teologia. É bom acrescentar, ainda, que essas escolas foram organizadas por disciplinas, a Faculdade preparatória de Artes e a Faculdade de Teologia em Paris, a Faculdade de Medicina e a Faculdade de Direito Canônico em Bolonha, pois o direito civil foi banido em 1219. Vale ressaltar que Oxford também possuía o ensino empírico, pela investigação matemática (NUNES, 2018).

A Faculdade de Artes, de longe era a mais numerosa em matéria de alunos. Podemos acrescentar que essas faculdades tinham por base

o sistema das nações. Os estudantes e mestres se agrupavam por seus lugares de origem. A Universidade de Paris possuía quatro nações principais: picarda⁸¹, a inglesa, a francesa e a normanda. As nações de estudantes e mestres eram administradas pelo procurador, eleito pelos grupos. Já os procuradores assessoravam o reitor que era o responsável pela faculdade de Artes (LE GOFF, 2018).

Os organismos das faculdades de Direito Canônico, Teologia e Medicina eram similares ao curso de Artes. Não havia construções ou terrenos pertencentes ao conjunto de corporações. A Universidade de Paris, utilizando-se do modelo de faculdades de nações, reunia-se nas igrejas, conventos e mosteiros das ordens religiosas franciscanas, dominicanas e cistercienses. É bom acrescentar ainda que o reitor da Faculdade de Artes era o líder da Universidade, pois era o curso que possuía a maior procura entre os estudantes, tornando-se o curso que trazia maior retorno financeiro para as corporações. Vale ressaltar que a Faculdade de Artes, que ensinava a Filosofia, era a base da Escolástica, todos os alunos deveriam passar por ela para se tornarem um mestre do saber. Era nessa faculdade que aprendiam o método da *lectio, quaestio* e *disputatio*. Uma das atribuições do reitor era administrar as questões financeiras (LE GOFF, 2018).

Assim, entende-se que as universidades Medievais foram instituições de ensino que nasceram em anexo às catedrais no século XI e XII, nas cidades europeias de Bolonha, Paris e Oxford. Herdeira das escolas episcopais da Igreja Católica Apostólica Romana visavam instruir e formar o clero, sendo formadores de comunidades de mestres

81 Grupos de estudantes que pertenciam à região da Picardia. A Picardia é uma região histórica do norte da França que se estende desde os subúrbios de Paris e dos vinhedos de Champagne até as praias na baía de Somme, no Canal da Mancha.

e estudantes com a finalidade de estudar obras clássicas da Antiguidade e a Escritura Sagrada (DANIEL-ROPS, 2011).

Na sequência, apareceram em Paris os primeiros colégios, o mais famoso foi o colégio de Sorbonne, no ano de 1257. Inicialmente, esses colégios foram simples estabelecimentos de hospedagem criados por piedosos fundadores para acolher estudantes pobres. Os colégios tornaram-se, pouco a pouco, comunidades autônomas, com personalidade própria e vida intelectual específica, contribuindo também para o surgimento das primeiras bibliotecas universitárias.

As relações entre a Universidade de Paris e a comunidade cidadina

Na virada do século XI para o século XII, a cidade de Paris estava vivendo um momento de expansão, e muitas escolas episcopais e escolas particulares estavam surgindo, pois, estudantes de outras regiões da Europa deslocavam-se para a cidade buscando frequentar as universidades e estudar com os grandes mestres que eram conhecidos pela fama do ensino das letras (VERGER, 1999).

Em função disso, começaram a surgir os primeiros problemas de caráter material entre os estudantes e os habitantes da cidade de Paris. Como alguns estudantes não eram monges, cujas comunidades religiosas asseguravam a manutenção de cada membro, eles precisavam buscar se sustentar. Na cidade, a vida de um estudante era muito cara, pois precisavam garantir alimentação, moradia, vestimenta e materiais necessários para as aulas. Além disso, a carreira de estudante era longa, devido ao tempo de estudo que levava cada curso (LE GOFF, 2018).

Diante desse contexto, havia duas soluções para os estudantes

e mestres permanecerem na cidade e frequentar os cursos oferecidos pela universidade, o salário ou o benefício para o mestre e a bolsa para o estudante.

A questão do salário apresenta-se sob um duplo aspecto: o mestre pode ser pago pelos seus alunos ou pelos poderes civis. A bolsa pode ser doação de um mecenas particular ou subvenção de um organismo público ou de um representante do poder político (LE GOFF, 2018, p. 124).

Na situação salarial, o estudante ou o mestre afirmavam-se claramente como produtor e trabalhador, como membros de uma corporação de ofício, sendo o trabalho intelectual reconhecido e remunerado, não mais como uma dádiva divina. Os estudantes pobres lançavam mão de vários expedientes, a fim de sobreviverem e darem conta dos cursos. Muitos entravam como serviçais de estudantes ricos e, desse modo, garantiam, pelo menos, cama e mesa. Alguns se empregavam como copistas, iluministas, cantores de Igreja, e uma enorme porção de estudantes viviam na vagabundagem, balbúrdia, bebedeiras, lutas e divertimentos. Já na condição de bolsista ou recebedor de benefício, mestres e estudantes, encaixavam-se na situação dos que não viviam de seu trabalho, mas podiam exercer suas atividades porque recebiam uma renda de colaboradores (NUNES, 2018).

É necessário, pois, analisar as tendências. A primeira era a dos mestres que viviam do dinheiro pago pelos estudantes. Nesse caso, a vantagem consistia em poder permanecer com maior autonomia em relação aos poderes temporais, que eram o Rei, a Igreja e a cidade de Paris. Dessa maneira, se recebessem salário poderiam ser classificados como comerciantes. Entretanto, se o mestre fosse dotado de um benefício ligado a função de clérigo especializado precisaria compartilhar seu tempo de cátedra com outras

funções pastorais nas paróquias e abadias e estar a disposição do poder eclesiástico (LE GOFF, 2018).

Outro aspecto que se pode ressaltar é o descontentamento entre os mestres seculares com os mestres das ordens mendicantes. Os mestres seculares queixavam-se criticando os mestres franciscanos e dominicanos por violação dos estatutos universitários. Os mestres das ordens medicantes foram acusados de romper a solidariedade universitária, continuando a dar cursos quando a Universidade estava em greve entre os anos de 1229 e 1231, período que antecedeu a Bula *Universitas Parens Scientiarum*. Além disso, eram acusados de não serem verdadeiros universitários, pois estimulavam os estudantes a seguir a vocação monástica, a viver de esmolas e não exigiam dinheiro como pagamento dos cursos ministrados (LE GOFF, 2018).

Mesmo com todas as dificuldades que o estudante e mestre possuíam dentro do recorte do espaço e temporalidade, que antecede a Bula *Universitas Parens Scientiarum*, pode-se afirmar que a cidade de Paris sofreu um aumento populacional devido à procura dos estudantes de outras regiões, produzindo impactos e gerando conflitos entre as comunidades.

Com o acúmulo de estudantes em Paris, as escolas se tornaram lucrativas para os comerciantes locais e para a atividade econômica em geral, uma vez que os estudantes traziam dinheiro para gastar. Neste sentido, essa relação não foi só positiva, pois alguns estudantes eram irresponsáveis e indisciplinados (WOODS JR, 2008).

Convém ressaltar que os comerciantes de Paris adoravam o dinheiro, porém não possuíam uma boa relação com os estudantes. Por outro lado, havia também o posicionamento dos estudantes e professores

que se queixavam do tratamento dado pelos cidadãos locais, que envolvia abusos. Os estudantes também eram reprimidos pela polícia, desatendidos nas suas demandas legais e ludibriados no preço dos alugueis, alimentos e livros (LYNCH, 2014).

Em função disso, no meio desse conflito, a Igreja colocou uma proteção especial aos estudantes, concedendo-lhes o benefício do clero. No Período Medieval, na Europa, o clero beneficiava-se de um estatuto especial, e maltratá-los era um crime extraordinariamente grave. O julgamento do clero era realizado por um tribunal eclesiástico e não pelo civil (RASHDALL, 1895).

Dessa forma, os estudantes universitários, como potenciais candidatos ao estado clerical, passaram também a beneficiar-se desses privilégios. Os governantes civis também lhes concederam uma proteção semelhante. No ano de 1200, Felipe Augusto, da França, concedeu e confirmou o privilégio aos estudantes da Universidade de Paris, permitindo-lhes ter as suas causas julgadas por um tribunal especial, pois certamente este lhe seria mais simpático do que os tribunais da cidade conforme confirmam o autor:

Neste ano, depois que alguns estudantes foram mortos em uma alteração entre universitários e cidadãos, o rei Felipe Augusto concedeu um privilégio formal que punia o seu preboste e reconhecia a imunidade dos estudantes e seus empregados à jurisdição civil, e assim deu origem aquela posição especial dos estudantes perante os tribunais, a qual não desapareceu inteiramente da prática no mundo, embora, em geral, tenha desaparecido das leis (HASKINS, 2015, p. 32).

É bom acrescentar, ainda, que o conflito não cessou com o posicionamento do monarca Felipe Augusto (1180-1223). As agressões

continuaram, e, no ano de 1229, outro incidente violento aconteceu no bairro estudantil que levou a prisão de alguns estudantes e a morte de alguns deles, violando assim o privilégio concedido pelo rei Felipe Augusto. Em Paris, foi na sequência de rixas entre estudantes e burgueses que a polícia real interveio brutalmente. Assim, o confronto frente a frente entre os estudantes e a polícia real ocasionou na retirada da maioria dos universitários para Orleans e durante dois anos quase não houve curso em Paris. Frente a isso, os mestres de Paris entraram em greve, suspendendo as aulas e deixaram a cidade com suas posses. Por dois anos, a universidade ficou sem atividades na cidade, gerando um impacto negativo nos negócios locais (LYNCH, 2014).

Desta forma, a estratégia da greve foi utilizada para cobrar das autoridades os privilégios para corporação universitária. Entretanto, o Rei São Luís IX tinha apenas 15 anos e a regência era de sua mãe espanhola Branca de Castela. Com pouca influência, o jovem monarca não optou em ficar do lado dos estudantes contra a poderosa cidade de Paris (LYNCH, 2014).

A Universidade de Paris era uma instituição importante para a Igreja Católica Romana, pois, tornara-se um indispensável campo de treinamento para os prelados e pregadores da Igreja e para a formação da classe intelectual. O Papa Gregório IX foi alarmado com o colapso do maior centro de treinamento teológico da Igreja naquele período. O rei francês estava angustiado, pois a universidade era uma fonte de prestígio e a classe burguesa estava perdendo dinheiro (LYNCH, 2014).

Assim, entende-se que os soberanos buscavam estender seu poder sobre corporações que traziam riqueza e prestígio a seu reino. Formavam um viveiro, apropriando-se dos oficiais delas, transformando-

os em funcionários (LE GOFF, 2018).

No ano de 1231, Rei e Papa concederam aos mestres o autogoverno que a comunidade acadêmica queria. Ao longo do século XIII, inúmeras autoridades civis e eclesiásticas, concederam muitos privilégios para os mestres e estudantes universitários, que estavam dispostos a usar a violência para proteger os seus privilégios. Com isso, os mestres formaram uma corporação autônoma que formalizou suas próprias regras, admitiu membros às suas instalações e concedeu graus aos seus estudantes (DALY, 1961).

O poder da corporação universitária resumia-se em três privilégios essenciais: a autonomia jurisdicional, no quadro da Igreja, com algumas restrições locais, e o poder de apelação do papa, o direito de greve, de secessão, e o monopólio da colação dos graus universitários (LE GOFF, 2018).

Como as corporações universitárias de Paris conseguiram sair vitoriosas desses combates? Pela coesão e por sua determinação. Também podemos acrescentar a utilização da greve e a secessão. Os poderes eclesiásticos e civis consideravam que havia muitas vantagens na presença dos universitários, que representavam uma clientela econômica não desprezível, um grupo de funcionários e conselheiros, fonte de prestígio.

A bula papal e a autonomia para as corporações universitárias de Paris

Devemos destacar aqui o autor da Bula que foi o Sumo Pontífice

Gregório IX, líder espiritual da Igreja Católica, sendo que seu pontificado durou do dia 19 de março de 1227 a 22 de agosto de 1241. O Pontífice ficou conhecido por ser o protetor da ordem franciscana e dominicana e teve um papel fundamental para reabrir a Universidade de Paris no ano de 1231, pois estava fechada há dois anos, modificando o interdito contra os escritos filosóficos de Aristóteles⁸². Vale ressaltar que essas obras foram traduzidas em latim pelos Averróistas, filósofos islâmicos. Os cristãos acreditavam que essas obras podiam conter traduções que corromperiam os ditames da fé católica (MCBRIEN, 2000).

Em 1231, perante a intromissão das autoridades diocesanas de Paris na autonomia institucional da Universidade de Paris, o Papa Gregório IX lançou a Bula *Universitas Parens Scientiarum*, em favor dos mestres da comunidade acadêmica. Nesse documento, o Pontífice concedeu efetivamente à Universidade de Paris o direito à autonomia de administração, com a qual podiam elaborar as suas próprias regras a respeito dos cursos e pesquisas, submeteu-a diretamente à jurisdição pontifícia, emancipando-a da interferência diocesana (WOODS JR, 2008).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a Universidade de Paris era vista pelas autoridades eclesiásticas e seculares como uma importante instituição que contribuía para comunidade tanto no campo político e como cultural, conforme é explicitado no excerto a seguir:

No início do século XIII, o papa e os príncipes encaravam essas instituições como importantes pontos de apoio político e cultural. Em função disso, editaram leis e bulas com o objetivo de instituí-las, protegê-las e nelas intervir,

82 Desde 1210 o ensino da *Física* e da *Metafísica* de Aristóteles estavam proibidos na Universidade de Paris. A proibição foi renovada em 1215 e em 1228 (LE GOFF, 2018, p 141).

tanto no ensino como nas relações entre estudantes, mestres e entre estes e a comunidade (OLIVEIRA, 2007, p. 120).

Com a elaboração desse documento, a Universidade de Paris alcançou a mais alta autonomia do período, pois entrou para a história da filosofia e teologia como uma comunidade intelectual plenamente formada, com autorização para formação e aperfeiçoamento acadêmico (DALY, 1961).

Da mesma forma, pode-se dizer ainda que a decisão do Papado foi fundamental para o desenvolvimento da Universidade de Paris. Cobban (1975, p. 82) explicita que: “O Papado deve ser considerado a principal influência responsável pela liberdade de que gozava a guilda⁸³, isto é, o corpo acadêmico organizado de Paris”.

Sendo assim, quando o Papado deixou debilitar-se a sua influência, a Universidade de Paris passou a sentir-se cada vez mais livre, o que não quer dizer que encarnasse um movimento de emancipação em relação à fé, pois seus mestres e estudantes continuaram a ser, quase que na totalidade, clérigos (DANIEL-ROPS, 2011).

A partir daí, surgiram privilégios para a comunidade acadêmica, que visavam proteger os universitários das ações de alguns membros da população urbana. Pode-se afirmar então, que os privilégios concediam aos estudantes a isenção de qualquer forma de serviço militar e, sobretudo, vantagens econômicas. Os estudantes não pagavam os auxílios cobrados aos habitantes da cidade, eram também dispensados dos impostos e dos direitos sobre mercadorias que mandavam vir para seu uso, como o vinho

⁸³ Associação que agrupava, em certos países da Europa durante a Idade Média, indivíduos com interesses comuns (negociantes, artesãos, artistas) e visava proporcionar assistência e proteção aos seus membros.

e a cerveja (VERGER, 1990).

Além de conceder privilégios, a universidade deveria prestar obediência apenas ao Sumo Pontífice como citado a seguir:

Nós proibimos, além do mais, que qualquer estudante venha preso por causa de uma dívida, pois isso está proibido por decisões canônicas regulares. Nem o bispo, nem seu vigário, nem o Chanceler poderá pronunciar uma pena pecuniária para levantar uma excomunhão ou qualquer outra censura. O Chanceler não poderá exigir dos mestres aos quais concedeu licença, juramento algum, ou qualquer sinal de submissão, ou outra forma, e não exigirá em virtude deste documento soma alguma de dinheiro ou obrigação, mas se contentará com o juramento acima indicado (PAPA GREGORIUS IX, 1231, tradução nossa)⁸⁴.

Outra constatação é a de que os conflitos dos anos de 1229 a 1231 entre corporações universitárias e comerciantes locais foram gerados também pelo excesso cometido por estudantes arruaceiros desafiadores das normas, boêmios, lascivos e pseudoestudantes. Frente a isso, Gregório IX, utilizando-se da Bula, vai orientar as autoridades das corporações universitárias a remover os privilégios e expulsar das instituições de ensino os estudantes que não cumprirem as normas da instituição.

Desta forma, pode-se dizer que Bula *Universitas Parens Scientiarum* não apenas concedeu privilégios, mas também estabeleceu regras com a finalidade de evitar conflitos, escândalos e trapanças por parte dos estudantes como mostra abaixo:

Nós proibimos formalmente os estudantes de andarem

84 *Quod si forte tale crimen commiserit, quod incarceratione sit opus, episcopus culpabilem in carcere detinebit, cancellario habere proprium carcerem penitus interdicto. Prohibebimus insuper, ne scholaris pro contracto debito decetero capiat; cum hoc sit canonicis et legitimis sanctionibus interdictum.*

armados e ordenamos que a Universidade interdite aqueles que perturbarem a paz e o estudo. Aqueles que fingem serem estudantes sem frequentar as aulas nem terem mestres, jamais poderão gozar das franquias (libertas) dos estudantes (PAPA GREGORIUS IX, 1231, tradução nossa)⁸⁵.

Vale ressaltar que esta Bula pode ser considerada um documento essencial para o desenvolvimento da Universidade de Paris, pois com ele os mestres aplicaram o seu modelo de conhecimento, a sua pedagogia e utilizaram as obras clássicas para o desenvolvimento dos estudantes. Nasce, neste contexto, uma instituição que vai influenciar toda a sociedade.

O posicionamento de Gregório IX em relação aos materiais, métodos de ensino e valores cobrados pela universidade foi de deixar a decisão a cargo dos mestres bacharéis e que estes determinassem o que fosse mais importante, como está destacado no parágrafo a seguir:

Além do mais, sendo verdadeiro que o mal se infiltra facilmente onde reina a desordem, Nós vos concedemos o poder de estabelecer sábias constituições ou regulamentos sobre os métodos e os horários das lições, das discussões, sobre as vestimentas apropriadas e as cerimônias funerárias. Sobre os bacharéis: quem deverá dar as aulas, a hora, o autor escolhido, as taxas dos alugueis e a proibição de certas casas, bem como o poder de castigar devidamente aqueles que se rebelarão contra estas constituições ou regulamentos, expulsando-os se necessário (GREGORIUS IX, 1231, tradução nossa)⁸⁶.

85 *Inhibemus autem expressius, ut scolares per civitatem armati non vadant, et turbatores pacis et studii universitatis non defendat. Et illi, qui simulant se scolares, nec tamen scholas frequentant nec magistrum aliquem profitentur, nequaquam scholarium gaudeant libertate.*

86 *Ceterum quia ubi non est ordo, facile reperit horror, constitutiones seu ordinationes providas faciendi de modo et hora legendi et disputandi, de habitu ordinato, de mortuorum exequiis necnon de bachelariis, qui et qua hora et quid legere debeant, ac hospitorum taxatione seu etiam interdicto, et rebelles ipsis constitutionibus vel ordinationibus per subtractionem societatis congrue castigandi, vobis concedimus facultatem.*

No que se refere as emissões das titulações aos estudantes que concluíam seus cursos, podemos assinalar que o Papa Gregório IX deixou como responsável por essa função apenas o Chanceler da Universidade de Paris, que seria o único responsável por emitir a licença para ser mestre. É interessante reiterar que, antes do surgimento da Bula, a Universidade não possuía o monopólio das licenças para ensinar, ou seja, as licenças eram concedidas pelos bispos locais. Para tanto, o Chanceler deveria analisar a carreira e o desempenho do estudante juntamente com os mestres do curso de Teologia e outras autoridades da cidade de Paris. O candidato deveria ter uma boa índole e honestidade, como apresentado abaixo:

Antes de conceder a licença a quem quer que seja, nos três meses a contar desde a apresentação do pedido de licença, ele deverá fazer-se examinar com diligencia, pelos mestres em teologia presentes na cidade e também por outras pessoas honestas e cultivadas, para que por meio deles se possa conhecer o valor, as ambições e outras coisas que se examinam nessas ocasiões (GREGORIUS IX, 1231, tradução nossa)⁸⁷.

As contribuições das corporações universitárias de Paris do século XIII não foram grandes estruturas e monumentos arquitetônicos, pois naquele tempo as aulas eram ministradas nas igrejas ou salas alugadas. Entretanto o que ficou para a sociedade atual foi à própria palavra Universidade, os métodos e currículos de estudos, as disciplinas e os graus acadêmicos.

Dessas acepções, pode-se ressaltar que a Universidade de Paris é uma instituição que possui 800 anos desde a sua origem até os dias

87 *Ante vero quam quemquam licentiet, infra tres menses a tempore petite licentie tam ab omnibus magistris tbeologie in civitate presentibus quam aliis viris honestis et literatis, per quos veritas sciri possit, de vita, scientia et facundia necnon proposito et spe proficiendi ac aliis, que sunt in talibus requirenda, diligenter inquirat, et inquisitione sic facta quid deceat et quid expediat bona fide det vel neget secundum conscientiam suam petenti licentiam postulatam.*

atuais. A glória da Universidade medieval, diz Rashdall (1895, p. 472), foi “a consagração do Conhecimento”; uma visão e glória que ainda não desapareceram, e ainda “foi à escola do espírito moderno”.

Considerações Finais

De acordo com a fonte analisada e a historiografia específica ao recorte do espaço e da temporalidade descrita no artigo, podemos afirmar que Bula de Gregório IX, *Universitas Parens Scientiarum*, foi fundamental para o desenvolvimento da Universidade de Paris no século XIII.

Nessa direção, verificamos que o posicionamento papal contribuiu tanto nas políticas de ensino, concedendo autonomia para os mestres e reitores selecionarem os materiais de estudo, como na criação de privilégios econômicos para possibilitar a permanência dos estudantes na cidade de Paris durante o período dos cursos.

Da mesma forma, pode-se dizer, ainda, que a Bula expõe a importância que as corporações universitárias de Paris tinham para os poderes seculares e eclesiásticos no contexto do século XIII. Vimos também os fatores que favoreceram sua origem na cidade de Paris e como o ensino e o saber estavam ligados à instituição religiosa. Assim, o surgimento das corporações de ofício universitárias foi fundamental para o surgimento de um novo grupo dentro da sociedade de Paris, os chamados Intelectuais.

Podemos afirmar, contudo, que a relação entre Igreja Católica e a Universidade de Paris, nem sempre foram positivas, devido à influência que o clero tinha sobre as corporações universitárias, entretanto foram relações essenciais para resultarem no nascimento das instituições de

ensino mais famosas da França nos dias atuais.

– 10 –

IMAGEM E ORDEM: O TRABALHO AGRÍCOLA NO SALTÉRIO DE LUTTRELL

Giovanni Bruno Alves⁸⁸

Vinicius Tivo Soares⁸⁹

Uma das temáticas mais recorrentes em estudos gerais acerca do período medieval se voltam para as relações de poder e estratificação social, que seriam base para essa sociedade. Peter Coss (2006) resume a questão ao atribuir às relações de serviço um papel central nesse esquema (COSS, 2006, p. 46). Isso pode ser ligado tanto àquelas de estrutura horizontal, dentre os membros de um mesmo estrato social, quanto às verticais, como a que se dá entre o senhor de um senhorio e seu servo. Por outro lado, a divisão da sociedade em três ordens, de acordo com suas principais funções, especialmente corrente no meio monástico a partir do século XI, possui também grande influência tanto no período e, conseqüentemente, nos trabalhos que se debruçam sobre este contexto (POLY; VAUCHEZ, FOSSIER, 2001, p. 75).

Feitos por poucos, e possuídos por ainda menos, os manuscritos

⁸⁸ Mestrando, LEM/PPH/UEM, e-mail: giovannibruno1212@gmail.com

⁸⁹ Mestrando, LEM/PPH/UEM, Bolsista-CAPES/CNPQ, e-mail: viniciustivo@gmail.com

iluminados nos remetem diretamente à questão da ordem social. É a busca incessante pela mesma que moveu diversas idealizações pela sociedade ideal, dentre as quais a de Adalberon de Laon (século XI). O círculo social que se envolve com a elaboração de manuscritos iluminados durante os séculos XIII e XIV na Inglaterra é extremamente definido. O que antes se caracterizava por uma atribuição necessariamente monástica, era agora interesse de uma nobreza intermediária, proveniente de um enriquecimento recente conjunto à busca por meios de demonstração de poder e status (BACKHOUSE, 2001, p. 9).

Com *manuscritos iluminados*, nos referimos de maneira bastante ampla à tipologia de livros em formato de códice acompanhados de imagens, chamadas iluminuras, característicos da Idade Média. A secularização da produção de manuscritos iluminados se deu de forma conjunta com o período de expansão agrícola no reino inglês, sendo a sua elite agrária a principal agente desse movimento. A chamada iluminação da Anglia Oriental demonstra o resultado do excedente do trabalho agrícola aplicado em itens luxuosos que tipificam um estilo característico que são intrínsecos da estratificação social (MICHAEL, 2008, p. 189).

A partir do século XII, cada vez mais artesãos citadinos ou itinerantes se encarregavam da confecção de manuscritos iluminados. No entanto, essa secularização não deve ser confundida com uma completa alteração no papel dos manuscritos iluminados na sociedade e, com isso, de seus conteúdos. A maioria dos manuscritos feitos para nobres durante a Baixa Idade Média eram voltados à devoção particular: como os Saltérios e os Livros de Horas, seus exemplos mais populares (BACKHOUSE, 2001, p. 24).

O *Saltério de Luttrell* tem origem nesse contexto, mais

especificamente no segundo quarto do século XIV.⁹⁰ Como os outros Saltérios, seu conteúdo é centrado em uma versão dos 150 salmos bíblicos em Latim. Eles são acompanhados por um calendário com datas festivas e de falecimentos; o Ofício dos Mortos; canções com notação musical; e a Lítania. Seu conteúdo imagético compreende os primeiros dois terços de seus fólhos, ao passo que o terço final não foi finalizado (BROWN, 2006, p. 87-88).

Os motivos que levaram à interrupção de sua iluminação são inconclusivos, com diversas hipóteses tendo sido levantadas pela historiografia. Um dos mais prováveis eventos a influenciaram o cancelamento das atividades está ligado com a própria existência do manuscrito: a morte de seu idealizador, Sir Geoffrey Luttrell (EMMERSON; GOLDBERG, 2000, p. 48).

Para Michelle Brown (2006), o nível de personalização do *Saltério de Luttrell* por parte de seu dono é perceptível. Sir Geoffrey Luttrell (1276 – 1345), um cavaleiro e barão inglês, acompanhou o crescente movimento que permeava o gosto da nobreza inglesa por livros. Ainda mais, em comparação com os outros manuscritos provenientes da mesma região, o seu Saltério apresenta de forma contundente a sua marca. As idealizações, os medos e alinhamentos de Sir Geoffrey guiam as páginas do manuscrito (BROWN, 2006, p. 22-25).

É a partir do alto grau de personalização que a problemática da ordem toma a dianteira do programa de iluminação do *Saltério de Luttrell*. Sir Geoffrey Luttrell viveu um contexto de profunda transformação no

90 Há, ainda, muita controvérsia a respeito da datação do manuscrito. As suposições do longo período de sua produção variam da década de 1320 até 1345 ou mais. Para Michelle Brown, a datação mais provável gira entre os anos de 1330 e 1345 (BROWN, 2006, p. 22).

tecido social do reino inglês. Seu manuscrito estava sendo iluminado por volta de uma década após a Grande Fome⁹¹ enfrentada pelo reino. Ele é contemporâneo a uma longa guerra contra o reino escocês e diversos conflitos políticos internos, que culminaram na deposição do rei, Eduardo II. Uma sociedade ordenada era basicamente o contrário do que se vivia na prática. Com base nisso, Michael Camille (1998) remete a iluminação do manuscrito ao sentimento de nostalgia de Geoffrey. Uma idealização de um passado dourado em um tempo em que seus alicerces se apresentam em profunda crise (CAMILLE, 1998, p.192).

Buscamos, com isso, analisar a forma como as imagens do Saltério de Luttrell se referem às formas de diferenciação social e ordenação da sociedade, muitas remetendo a um passado idealizado. Em específico, nos centraremos em uma sequência do manuscrito que privilegia a temática do trabalho no campo, com foco especial no momento da aragem da terra. Pensamos ser possível, através deste trabalho, introduzir questões pertinentes para uma abordagem aprofundada no futuro, demonstrando a multiplicidade de possibilidades de análise permitidas por esta rica documentação.

O Senhorio e a Nobreza

Para Peter Coss, o Senhorio é a unidade fundamental para a

91 Christopher Dyer (2002) considera que os eventos que chama de “Grande Fome”, assim como seus impactos econômicos e sociais ocorreram entre os anos de 1314 e 1318 na maioria das regiões da Inglaterra, com algumas exceções em que as colheitas não voltavam a prover o suficiente para a população até 1322. Neste período, ano após ano as colheitas eram profundamente prejudicadas especialmente devido ao mau tempo. A isso se somou uma epidemia de origem desconhecida que levou várias ovelhas e parte do gado à morte. Toda essa situação afetou especialmente o abastecimento de alimentos para os camponeses e as camadas mais baixas da população, diretamente afetadas (DYER, 2002, p. 228-230).

compreensão da sociedade medieval. É ele que evoca o poder senhorial, tanto sobre a terra quanto sobre os homens. E, com isso, tipifica as relações entre indivíduos que, no decorrer dos séculos, trespagam seus limites e envolvem também as cidades e as relações horizontais, especialmente no interior da nobreza, sempre caracterizada pelo *serviço*. É a partir do Senhorio, com isso, que ficam mais evidentes as alterações que a Inglaterra presenciou em sua sociedade entre os séculos XIII e XIV (COSS, 2006, p. 58).

A estrutura de um senhorio inglês pode ser generalizada como contendo duas principais (não as únicas) repartições: a reserva senhorial⁹², sob administração direta do senhor, em que trabalham tanto camponeses “não livres”⁹³ quanto contratados; e as terras arrendadas para famílias de camponeses⁹⁴ que, em troca, prestam serviços ao senhor (DYER, 2009, p. 119-113).

O senhorio sobre os homens seria ainda mais relevante para o senhor do que seu domínio sobre a terra. O trabalho era condição primeva para a alimentação e manutenção de todas as camadas da sociedade. Sua função é reconhecida na idealização das três ordens, já mencionada. Ainda que comumente a ordem dos *laboratores* seja considerada inferior na hierarquia social, o esquema não nega a sua função, pelo contrário, a afirmar (LE GOFF, 2017, p. 634-635).

A adequação à ordem está intrinsicamente ligada a adequação à

92 Também chamada *Demesne*, no original (DYER, 2009, p. 119-113).

93 Também podem ser chamados de vilãos, ou servos (especialmente após o século XII, em que os dois termos se tornam sinônimos na Inglaterra) (COSS, 2006, p. 58).

94 Normalmente, ou também vilãos, ou camponeses livres, especialmente a partir do século XIII (COSS, 2006, p. 51).

funcionalidade. Performar bem, de acordo com aquilo para que é feito, é ser belo (como evidencia Umberto Eco, em relação à estética medieval), é estar próximo dos planos do Divino, e, portanto, da salvação (ECO, 2010, p. 41). Devemos lembrar, afinal, que a idealização das três ordens tem como base a hierarquia divina, perfeita e a ser copiada, pensada por Santo Agostinho (354-430), Dionísio Areopagita (século VI d.C.), Boécio (c.480-524) dentre outros.

No entanto, não devemos confundir a idealização com a realidade material. Steven Pollington descreve que o conceito *idealizado* encontrado nas diversas fontes históricas que referenciam a sociedade de três ordens são, na prática, a exposição de aspectos da mentalidade coletiva que necessitavam de uma comprovação teórica (POLLINGTON, 1996, p. 56). Não se trata de uma *realidade material*, mas sim um comportamento *idealizado* e *esperado* pelos membros daquela sociedade. Segundo Jacques Le Goff, a própria existência de uma tentativa de ordenação da sociedade implica em uma, mesmo que limitada, mobilidade. Ter fronteiras sociais significa ter a possibilidade de transgressão. Se a existência de uma sociedade exatamente como o ideal de Aldaberon e tantos outros em seu contexto é, em si, questionável, isso se torna ainda mais latente quando nos referimos ao século XIV (LE GOFF, 2017, p. 635).

O trabalhador do campo, generalizado na figura do *laborator*, não é monolítico como o conceito dá a entender. Sua relação com o senhor está no centro da organização do poder senhorial, conforme já descrito. A forma como ela se dá, no entanto, é multifacetada e enfrenta diversas alterações no decorrer dos séculos. A diferenciação interna desse grupo pode ser feita em diversas categorias, tanto em relação a sua liberdade, ou em categorias organizadas pela sua ligação ao senhor: os pertencentes à

*família*⁹⁵, conectado ao seu senhor por uma espécie de senhorio paternal; em contraste com os vilões/servos, ligados às terras arrendadas no senhorio, obrigados a pagar em dias de trabalho na reserva senhorial, e submissos à justiça do senhor na corte senhorial (assim como a *família*); e os assalariados, que são contratados por diversos senhorios quando necessário, em troca de pagamento (COSS, 2006, p. 44).

De qualquer forma, essas diferenciações se tornam ainda mais nebulosas a partir do século XIII, com os efeitos da expansão agrícola e da crescente introdução da moeda nas relações de trabalho no campo. Os camponeses que não possuíam liberdade jurídica passaram cada vez mais a poder comprá-la, assim como comprar alívios de obrigações ao seu senhor por meio de dinheiro. Mas, ainda mais expressiva é a proporção de trabalhadores livres, contratados, para com os não-livres: ao contrário dos primeiros séculos da Idade Média Central, agora a maioria dos trabalhadores no campo eram livres, ou seja, estavam sob a jurisdição da corte real, sem estar ligados obrigatoriamente a parcelas de terras, conforme estima Christopher Dyer (1998, p. 24).

A nobreza, por sua vez, é mais claramente hierarquizada em seu interior. No reino da Inglaterra, até a metade do século XIV, os *Earls* formam a elite da elite, com grande proximidade do rei e são também chamados pela historiografia de magnatas. Abaixo seguem os Barões, uma categoria bastante ampla, definida basicamente pela detenção de alguma terra por homenagem direta ao rei, as chamadas *baronies*. Com o estabelecimento do Parlamento no século XIII, os barões também se diferenciam por serem, juntamente com os *Earls*, convocados para suas

95 Também chamada de *household*, uma extensão do núcleo familiar (COSS, 2006, p. 44).

sessões (PRESTWICH, 2005, p. 353-354).

É, inclusive, com a constituição do Parlamento que uma divisão mais profunda se molda no interior da nobreza, delimitando especificamente o poder político sobre assuntos do reino (COSS, 2006, p. 41) Os Barões e *Earls* formam uma aristocracia. Ou seja, diretamente submetidos ao rei, se envolvem, ao seu lado, com a administração do reino. Enquanto uma camada inferior da nobreza subsiste, compreendendo cavaleiros com uma ou nenhuma terra e a ascendente *gentry*, cuja formação demonstra a mobilidade, ainda que restrita, entre as diferentes ordens (PRESTWICH, 2005, p. 353-354; 389-390).

Mas o que faz de alguém “nobre”? Bem, para isso devemos voltar ao campo da idealização. Segundo Christopher Dyer, uma aristocracia pode ser definida pela referência às suas características especiais – nascimento, *status* legal, funções, riqueza e estilo de vida” (DYER, 2002, p. 72, nossa tradução). Nos referimos, aqui, especialmente à questão da ocupação. A ideologia das três ordens nos aponta para a ideia da correspondência de cada grupo à sua função. Quando remetemos ao período em que a mesma se solidificou, nos deparamos com problemas relacionados à necessidade de preenchimento de um vácuo de poder central no ocidente, que viria a ser ocupado pelo que Jean-Pierre Poly, Robert Fossier, e André Vauchez (2001) chamam de *Cristandade*, ou seja, uma unificação através da religião, que gera uma sensação de pertencimento a uma comunidade cultural coerente, da qual a ideologia das três ordens é um dos elementos constituintes. A descentralização do poder implica também na descentralização do controle sobre a violência: monopólio sobre a qual seria então reservado à nobreza, em troca de sua utilização ideal do mesmo para a proteção da igreja e dos que trabalham (POLY; VAUCHEZ, FOSSIER, 2001, p. 66; 75).

Fazer guerra é a especialidade de um grupo cuja definição veio a se confundir com a nobreza: a cavalaria. Introduzida na Inglaterra, ao menos nos moldes da cavalaria francesa, com a invasão de Guilherme I, inicialmente não se tratava de um grupo considerado nobre, mas possuía a função básica militar, se destacando por lutarem montados a cavalo. A partir de um lento movimento, especialmente durante o século XII, a cavalaria e a nobreza se tornam sinônimos. Com seu aspecto militar, a cavalaria desenvolve aspectos morais e ritualísticos que passam a exercer papel essencial para sua identificação como grupo. Dentre eles podemos destacar o ritual de adubagem de um novo cavaleiro, necessário para a introdução no grupo; ou o código de conduta e honra, chamado de *Chivalry* – que passou a envolver questões como o amor cortês, regendo a relação com mulheres da nobreza. É nesse contexto que a nobreza passa a se tornar agente do financiamento da produção de manuscritos iluminados e de uma literatura cavaleiresca (GRAVETT, 2008, p. 6-8).

O aprofundamento da divisão no interior da nobreza durante o século XIII afetou também a constituição da cavalaria na Inglaterra. Com seu código de condutas cada vez mais restrito (e caro de se manter), seus números entraram em agudo declínio. A sua importância não é reduzida, mas, pelo contrário, é identificada especialmente com os membros da aristocracia, ou seja, com o poder. Já não era possível tratar de cavalaria exclusivamente por termos militares no século XII, e isso se torna ainda mais verdade para nosso período (COSS, 2006, p. 37-38).

Ou seja, a cavalaria é, no século XIV, um grupo muito definido e fechado, que se distingue do restante da sociedade, incluindo da nobreza, por um código de valores e comportamentos bem delimitados. A questão da distinção toma, portanto, um papel central para as pretensões cavaleirescas. Com tempo e recursos em abundância, se comparados

com as outras camadas da sociedade, e com o apoio da lei, uma das mais presentes formas de diferenciação social para essa elite cavaleiresca se concentra na forma como ocupam seu tempo ocioso.

O *Saltério de Luttrell* é fruto, portanto, de uma elite delimitada. Ele apresenta a sua diferença por suas próprias proporções e pela qualidade dos seus materiais e escolhas editoriais. Suas dimensões (370x270mm) atrapalhariam qualquer pretensão de mobilidade, norma entre os livros encomendados pela nobreza no período, mas favorecem a demonstração de status e de riqueza, assim como a sua leitura a distância. E, ao tratarmos de leitura, fica indispensável notar que a tipografia utilizada, a *textualis precisa*, é, talvez, a mais dispendiosa e cara disponível na iluminação gótica. Não é incomum encontrá-la utilizada para títulos, mas é muito mais difícil ver um exemplo de sua utilização em um livro completo, como nesse caso (BROWN, 2006, p. 89).

O trabalho agrícola no Saltério de Luttrell

Trabalhadores reclamavam e queriam salários mais altos
Lamentando seu estilo de vida e trabalho,
Recusando o conselho bem-fundamentado de Cato:
Carregue bravamente o fardo da pobreza.
Eles estavam entristecidos com Deus e reunidos contra a razão,
E amaldiçoaram o rei e o conselho ao seu lado
Por permitirem a opressão dos trabalhadores pela lei,
Mas quando a Fome comandou, nenhum deles reclamou
Ou resistiu seus estatutos, de tão duro seu olhar
(LANGLAND, 2014, p. 87, nossa tradução).

Escrita logo após o impactante evento da Peste Negra por William Langland (c.1330-1400), *Piers Plowman* (c.1360-1380), poesia que conta com um lavrador como seu personagem principal, está repleta de referências às décadas de descontentamento e revolta do campesinato que marcam o período final do século XIII até sua intensificação no século XIV, em 1381. A marca da fome, ainda que tendo sido evento de décadas anteriores, está vivida na mentalidade do autor, se tornando até mesmo uma personagem que auxilia Piers a lembrar a importância do trabalho frente à ociosidade. Como não poderia ser diferente, seu impacto é ainda mais vívido décadas antes, no *Saltério de Luttrell*, contemporâneo a eventos de grande penúria que assolaram o reino inglês.

O trabalho se vê, assim, valorizado, ao menos no campo do ideal. Com trabalho, nos referimos especificamente ao conceito de *labor*, um dos três conceitos vigentes no período medieval, que poderiam, segundo Jacques Le Goff, ser confundidos atualmente com o conceito de trabalho: *labor*, se referindo geralmente ao trabalho manual agrícola; *ars e opus*, referentes ao trabalho urbano pré-industrial (LE GOFF, 2017, p. 624-625). Mas a questão vai além de uma ocupação: de acordo com Dominique Iogna-Prat (2017), o cristianismo fez do trabalho, no período medieval, um valor (IOGNA-PRAT, 2017, p. 352).

Conforme aponta Marvis Mate (2006), pensar nas visões da igreja acerca do trabalho e do lazer é sempre complexo, pois elas se caracterizam por sua ambivalência. O lazer, especialmente durante a alta idade média, até por volta do século XIII, era predominantemente associado ao pecado da preguiça (pelo vocábulo *Acedia*). O tempo gasto em atividades de prazer era visto como um perigo, que tornaria o homem suscetível às tentações do Diabo. Contudo, sempre esteve presente na vida religiosa, e, no período baixo medieval, passou a ter uma conotação

menos perigosa, em especial no que tange à nobreza, como vimos. O trabalho parte da mesma ambivalência. Comumente associado ao pecado original, como forma de punição a Adão e Eva, passou a ser considerado por algumas fontes como uma forma de desenvolvimento da vida espiritual de um indivíduo e, portanto, uma atividade desejosa. É o caso de Piers Plowman, apresentado acima, e também o caso do Saltério de Luttrell (MATE, 2006, p. 276).

Não faltavam terras para que os lavradores de Geoffrey Luttrell trabalhassem. Em 1297, logo após ter completado seus 21 anos de idade, seu pai acaba falecendo. A herança herdada por Geoffrey está detalhada nos documentos reais *Calendar of Inquisitions post mortem*:

Robert Luterel alias Luterell, Loterel. Writ, 18 June, 25 Edw. I. Irmham. O senhorio (em toda extensão), [...] cedido pelo rei como parte de seu senhorio de Hoton Paynel, em posse por meio de uma baronia direta do rei. Geoffrey, seu filho, que recentemente completou 21 anos na véspera do último dia de Pentecostes, é seu próximo herdeiro (CALENDAR OF INQUISITIONS POST MORTEM, 1909, p. 268, nossa tradução).

Além destas duas principais heranças, Geoffrey também herdou terras em Nottingham e Bridgeford, diretamente de Robert Typtoft, em troca do pagamento de metade da taxa de um cavaleiro (CALENDAR OF INQUISITIONS POST MORTEM, p. 268).

Suas terras serão o pano de fundo para uma longa seção ilustrando o trabalho no campo no Saltério de Luttrell, de uma forma bastante “favorável”, como descreve Monica Oncê (2012). A sequência tem início com a imagem do lavrador arando o campo, no fólio 170r. (Figura 1), finalizando com o recolhimento do resultado da colheita em uma carroça, já no fólio 173v. Em toda a composição, as terras exercem

somente o papel de fornecer um chão para os trabalhadores: eles é que ocupam o foco da narrativa (CAMILLE, 1998, p. 180).

Estamos diante de uma narrativa que ecoa uma antiga tradição de representação imagética do trabalho rural, que pode ser traçada desde a Antiguidade Tardia, em imagens pagãs romanas do século IV. A mesma sofreu grandes transformações no período carolíngio, chegando à popularidade somente no século XII, na forma do que veio a ser chamado de ciclo das ocupações dos meses e que, como o nome indica, representa o trabalho rural pela sucessão de tarefas a serem realizadas nos diferentes meses do ano, formando verdadeiros calendários (ALEXANDER, 1990, p. 437).

No Saltério de Luttrell não há, entretanto, uma delimitação em meses, mas sim uma sequência lógica dos trabalhos do campo que posiciona o lavrador de maneira a atribuí-lo papel central em toda a condução desse ritual (RENTZ, 2010, p. 88). Essa diferenciação é de suma importância. Ainda que o ciclo se caracterize por imagens que transmitem uma sensação de naturalismo, com uma aproximação técnica da realidade material a que se refere, destacada por Michael Camille em relação ao arado e a sua exatidão, devemos lembrar o perigo de se tomar imagens históricas como meros “exemplos” da realidade (CAMILLE, 1998, p. 186). O realismo, no que Jonathan Alexander (1990) chama de *representações ideológicas do campesinato*, atua de forma a passar a ilusão de neutralidade de uma narrativa. Através da repetição e da publicização de tais imagens, é possível refletir e reforçar a ordem social (ALEXANDER, 1990, p. 452).

E, realmente, não podemos tratar de tais imagens sem cair, novamente, na questão da idealização da ordem. Os camponeses,

agentes da sequência, seguem o padrão do vilão, que usualmente tipifica a ordem dos *laboratores*. O que fica incongruente com as informações já tratadas no que tange ao contexto: o trabalho servil era escasso no século XIV, assim como a exploração do senhorio, que há muito havia caído ao segundo plano. Os trabalhadores de Geoffrey Luttrell eram, em sua maioria, assalariados, trabalhando em terras arrendadas por ele. E, além disso, não utilizavam as coloridas e caras roupas que aparecem vestindo na cena em questão. Mas, como a condição de seus servos era tida como responsabilidade de seu senhor, e sinal de seu status, nada como representá-los de forma resplandecente em suas terras (CAMILLE, 1998, p. 184-185).

Um senhor capaz de manter um reflexo da ordem celeste em suas terras é um senhor que cumpre a sua função. E não estamos aqui tratando de uma função bélica, ou de uma função administrativa, mas sim de uma função sacerdotal, nos termos de Ellen Rentz (2010).

Não podemos nos esquecer de que lidamos com um Saltério, ou seja, um manuscrito litúrgico. Suas já citadas grandes dimensões e facilidade de leitura à distância denotam uma utilização sacerdotal (provavelmente nas terras de Sir Geoffrey Luttrell). Todas as manhãs, durante o ofício divino, o Saltério era lido por clérigos, de forma a concluir todo o livro a cada semana:

Um ciclo de devoções diárias – as orações das horas canônicas – performadas por membros de ordens religiosas e pelo clero. Ele tem origem nos serviços da sinagoga Judaica e da igreja apostólica. Inicialmente, cada ofício consistia principalmente do recitar dos Salmos e da Escritura. [...] O Ofício Divino é organizado de uma maneira que torna possível a leitura de todo o Saltério durante cada semana, assim como a leitura das sagradas

escrituras durante o ano. [...] Ao lado da missa, o ofício divino forma a base da liturgia cristã (BROWN, 2019, p. 39, nossa tradução).

Todos os dias, o ofício é aberto com a leitura do Salmo 94. Na sexta feira, especificamente, eram também lidos os salmos 93, 95 e 96. Esses quatro Salmos compreendem o texto que acompanha a sequência do cultivo do campo, de forma a refletir a circularidade da semana litúrgica com àquela do ano agrícola.

Assim, temos uma sacralização de toda a sequência que denota o cultivo ordenado do campo e tem seu fim com a exortação e agradecimento por seus frutos: o bom seguimento da ordem é recompensado com o alimento, tanto para o corpo, quanto para a alma.

Outras escolhas iconográficas nos remetem também à ligação entre o trabalho do campo e a “aragem da página”, nos termos de Michael Camille. Nada como fazê-lo como quando seu arado é movido pelos quatro evangelistas: é o que ocorre com nosso lavrador. O autor nota que o emprego de quatro bois para carregar o arado não condizia com o mínimo de oito que eram normalmente utilizados para essa tarefa. Mas não se trata de uma escolha arbitrária, ou estética. O mesmo ocorre em *Piers Plowman*, e Willian Langland explica o significado do número e de cada boi: eles se referem aos quatro evangelistas (CAMILLE, 1989, p. 183).



Figura 01: Aragem da terra, o Saltério de Luttrell (Add MS 42130, f.170v). Saltério de Luttrell (Add MS 42130, f.170v), Londres: The British Library, c.1345. Acesso em: 24/05/2021. Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_42130

Para Ellen Rentz, todos esses elementos se unem para representar uma comunidade espiritual que, através do trabalho conjunto, equalizado com o trabalho espiritual trazem o bem comum a todos seus membros: “[...] a representação compreensiva do trabalho litúrgico, agrário e doméstico une os trabalhos da *família* em uma única economia devocional” (RENTZ, 2010, p. 90)⁹⁶.

A conclusão de Hellen Rentz condiz com a agenda que, segundo Richard Emmerson e Jeremy Goldberg (2000), guiou o programa de iluminação do Saltério de Luttrell: a de enfatizar uma ordem social idealizada, que seria produto direto de um bom trabalho de seu senhor. Tal ideia vai ao encontro das diversas omissões de exemplos de um “mau

⁹⁶ No original: “In effect, the psalter’s comprehensive representation of liturgical, agricultural, and domestic work unite the household’s labors in a single devotional economy” (RENTZ, 2010, p.90).

senhor” no Saltério de Luttrell, como no exemplo da ausência da cena do massacre dos inocentes⁹⁷ no ciclo que representa o Antigo Testamento, e da conseqüente exaltação do ideal de “bom senhor” no manuscrito, normalmente na figura do Rei Davi que, assim como Geoffrey, teria um papel terreno concomitante com seu papel sacerdotal. Rei Davi, tido como o compositor dos Salmos, é, portanto, a referência essencial para Sir Geoffrey Luttrell e seu senhorio ordenado na terra (EMMERSON; GOLDBERG, 2000, p. 58-60).

Considerações Finais

As imagens relacionadas ao trabalho estão, no Saltério de Luttrell, indicando padrões de comportamento que remetem à exaltação de uma ordem ideal. Como vimos, o trabalho performedo de acordo pela comunidade dos camponeses, todos guiados e protegidos por seu senhor, rende, segundo a ideologia em questão, bons frutos. Ou seja, a ordem, quando próxima à ordenação divina, traz benefícios a toda sociedade.

A imagem se demonstra um meio fértil para a compreensão dos desejos e intencionalidades dos sujeitos envolvidos em sua produção. Temos, aqui, o exemplo de um nobre que utiliza de seu manuscrito iluminado para apresentar a forma como ele via a sua realidade idealizada e, ainda mais, como seria o mundo moldado de acordo com suas ideias, tornado real pela tinta e pelo pergaminho. Mais do que fontes para meramente buscarmos indicativos da vida material do contexto, os

97 Iconografia ligada à cena da ordem, por parte do rei Herodes, para que todas as crianças da região de Belém com menos de 2 anos de idade fossem assassinadas, narrada no Evangelho de Matheus (2, 16-18) e, de maneira mais extensa, em diversos evangelhos apócrifos populares na Idade Média, como o de Nicodemus e o Pseudo Matheus (GARCÍA, 2011, p. 23-24).

manuscritos iluminados se abrem, portanto, a espaços muito mais amplos para investigação do historiador.

Pela análise aqui empreendida, podemos constatar a relevância de modelos teóricos de ordenamento da sociedade na mentalidade de indivíduos que, mesmo vivendo em séculos tardios do período medieval, carregam tal preocupação consigo. Nosso objetivo, por meio desse capítulo, não foi retratar em exatidão as relações materiais da sociedade inglesa do século XIV, mas sim compreender a forma como os seus membros as interpretavam. Relevando, portanto, que a imagem mais do que retrata uma materialidade, ela dá forma a um imaginário.

– 11 –

O “MITO” FUNDADOR LUSO-BRASILEIRO: APROPRIAÇÕES DO PASSADO MEDIEVAL EUROPEU NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NACIONAL EM *BRASIL, A ÚLTIMA CRUZADA*

Luan Lucas A. Morais⁹⁸

Em 2017, a empresa de comunicação e produção cinematográfica *Brasil Paralelo* lançou o primeiro episódio de uma série documental sobre a História do Brasil, com a proposta de levar ao público uma narrativa sobre a história nacional pautada em “sacrifício, virtude e coragem que por muito tempo nos foi negada” (BRASIL PARALELO..., 2017). Intitulada *Brasil, a Última Cruzada*, a série têm por base um esforço intelectual de viés nacionalista e conservador, acentuando, sobretudo, valores como a bravura, fé, coragem e honra dos conquistadores portugueses na construção daquilo que apregoam ser a verdadeira identidade dos brasileiros.

Desde a vitória de Jair Bolsonaro no pleito eleitoral de 2018, mas não exclusivamente a partir daí, os usos de um passado glorioso

98 Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), membro do laboratório de pesquisa Núcleo Dimensões do Medieval - *Translatio Studii* (UFF) e do Grupo de Estudos sobre Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago Norte na Antiguidade e Medieval - *Insulæ*. E-mail: luanlucas7@hotmail.com.

ligados à valorização do elemento colonial europeu acentuaram-se no Brasil. Observa-se nas redes sociais, principal seara de atuação dos apoiadores e ideólogos do governo bolsonarista,⁹⁹ um verdadeiro culto a valores pretensamente medievais e às raízes lusitanas do Brasil, seja por vezes na predileção de uma herança étnica e linguística ou mesmo pela constante militância virtual em prol da fé cristã. Nesse ambiente, não raro, testemunham-se generalizações rasas e eurocêntricas sobre o processo de construção da identidade nacional brasileira, bem como o total esquecimento dos povos originários e da população negra escravizada que compuseram o mesmo.

Essa compreensão idealizada, eivada de uma ideia puramente artificial de nacionalismo, é representada na estética, discurso e estrutura de *Brasil, a última cruzada*. Embora a série documental contenha seis episódios, apenas o primeiro, *A cruz e a espada*, será analisado no presente texto, graças ao enfoque dedicado ao passado medieval luso que, segundo os idealizadores, seria o responsável pelo impulso civilizacional que gestou a “era das navegações”. Em *A cruz e a espada*, aquilo que

99 Caso do Assessor Especial para Assuntos Internacionais da Presidência da República, Filipe G. Martins, que um dia antes da posse do atual presidente, postou em sua conta no Twitter a seguinte mensagem: “A nova era chegou. E tudo nosso. Deus vult!” (disponível em: <<https://bit.ly/2FC1oro>>. Acesso: 18 mai., 2021). Filipe foi aluno do “guru” bolsonarista Olavo de Carvalho, e por essa razão, foi submetido a um processo de “fritura” pela ala militar do governo, em um movimento político de retirar do entorno presidencial os últimos resquícios “olavistas” em setembro de 2020. Embora tenha permanecido no cargo, em março de 2021, durante uma sessão no Senado brasileiro acerca dos trâmites diplomáticos sobre a importação e compra de vacinas pelo governo federal, Filipe fez um gesto de conotação racista vinculado aos ideais de supremacia branca e aos movimentos de extrema-direita internacionais cujo significado remete a ideia de “white power” (poder branco). Mesmo ameaçado de demissão, o assessor, graças à amizade com os filhos do atual presidente, permanece no cargo, ainda que a investigação conduzida pela Polícia Legislativa tenha apontado que Filipe cometeu “crime resultante de preconceito raça ou cor” e que agora o Ministério Público encaminhou o caso à Polícia Federal para decidir se o processo necessita de mais investigações, se há indícios ou não para uma possível denúncia ou se o caso será arquivado (BRASIL; FALCÃO, 2021).

viria a ser “Brasil” é fruto direto, única e exclusivamente, desse “espírito desbravador” dos conquistadores portugueses, já acostumados a lidar com questões, desafios e tramas políticas complexas na Península Ibérica, fosse à época da presença muçulmana (a partir do século VIII), ou mesmo nos processos de expulsão do inimigo islâmico naquilo que se convencionou chamar de “Reconquista”. Outro objetivo do episódio é reforçar os valores que deveriam reger nosso Estado atual, bem como aquilo que chamam de “civilização ocidental”. Nisso, o documentário é cristalinamente objetivo quando diz que

A escrita nascia para mudar a nossa história. Decidimos registrar ideias e acontecimentos. Era uma forma de transcender o medo da morte. Enviar ao futuro nossos pensamentos, nossas crenças e nossas experiências passou a ser possível. Foi como começamos a herdar o conhecimento da humanidade. Isso tudo nos levou de caçadores a filósofos, de fugitivos a arquitetos. Criamos a ética para aperfeiçoar a convivência, as leis e o júri para aperfeiçoar a justiça e constituir família passou a fazer parte da nossa tradição de levar a humanidade adiante. Quando vivemos nosso dia a dia aqui, no século XXI, desfrutamos desse legado: a filosofia grega, o direito romano, a moral judaico-cristã e a experiência acumulada de nossos ancestrais fazem parte de nós. Essa, é a herança que chamamos de **civilização ocidental** (BRASIL PARALELO..., 2017, grifo meu).

Portanto, o fio condutor do presente trabalho é, em primeiro lugar, analisar a construção de uma narrativa revisionista e política acerca do processo de formação de uma suposta identidade brasileira puramente europeia. Ademais, perceber como o discurso e a prática de empresas como a *Brasil Paralelo* tornaram-se elementos de instrumentalização política e cultural, a ponto de os episódios da série serem exibidos em dezembro de 2019 na TV Escola, vinculada ao Ministério da Educação (SILVA, 2019).

Logo, trata-se de um assunto a ser devidamente esclarecido e analisado sobre o prisma de uma compreensão histórica séria e pautada em método. O estudo de temporalidades mais afastadas como a Antiguidade e Medievalismo é essencial para se compreender o mote das apropriações contemporâneas acerca das narrativas e fatos pertencentes a essas temporalidades, bem como de sua utilização para buscar legitimar discursos políticos que se assumem como representantes de uma “verdadeira história nacional”. Portanto, é necessário discutir o que entendemos por “Idade Média”, e mais precisamente, o que ela não é.

O fascínio que o medievalismo causa ainda nos dias atuais pode ser explicado por múltiplos fatores, embora nem todos façam jus ao significado histórico que o termo ou que a noção de “medieval” possui. Christian Amalvi (2017, p. 599) nos diz, enfaticamente, que “A Idade Média não existe. [...] é uma fabricação, uma construção, um mito, quer dizer, um conjunto de representações e de imagens em perpétuo movimento, amplamente difundido na sociedade, de geração em geração.”. Essa definição, reconhecidamente incompleta, delimita os contornos nos quais a categoria “Idade Média” foi definida ao longo dos séculos, visto que o próprio termo é extemporâneo à época que faz menção. Embora firme, a reflexão de Amalvi parte da ideia daquilo que o senso comum entende por Idade Média e, em certa medida, acaba por retomar o debate iniciado no final dos anos 1970 em torno do conceito de “medievalismo”

Ao longo da década de 1970, Leslie Workman organizara no *International Congress of Medieval Studies*, evento tradicionalmente sediado na cidade de Kalamazoo, estado do Michigan, as primeiras sessões a abordarem o *medievalism*. [...] Para ele, o medievalismo seria ‘o contínuo processo de criar a Idade Média acarretando no estudo da Idade Média não em si mesma, mas dos estudiosos,

artistas e escritores que [...] construíram a ideia de Idade Média que herdamos'. [...] Medievalismo tornou-se, então, sinônimo de reutilização de motivos, temas, gêneros e topos medievais na cultura pós-medieval, expressos na arquitetura, na arte, na teoria social e política, nos romances, na poesia, no cinema, e nas expressões folclóricas. Mais tarde, a área se expandiria, abrangendo jogos eletrônicos, mídias e outras formas de cultura pop(ular) (ALBUQUERQUE, 2019, p. 37-38, grifo do autor).

Entretanto, essa definição de “medievalismo” trouxe consigo algumas armadilhas teóricas e até mesmo epistemológicas sobre o fazer historiográfico. Uma delas pode ser notada quanto à dimensão dos objetos de análise, e sua amplitude temática, pois, como argumenta Mauricio Albuquerque, a concepção de “medievalismo”, nos moldes sugeridos por Leslie Workman, é

[...] demasiadamente abrangente e aglutinadora. Agrupar produtos-objetos tão diferentes, como uma peça de teatro vitoriano, um romance histórico, uma catedral neogótica, uma produção cinematográfica e uma história de *Sword and Sorcery* (Espada e Feitiçaria) em uma mesma categoria teórica produz, inevitavelmente, muitos pontos cegos. Ademais, a disciplina nunca conseguiu estabelecer uma metodologia unificada para análise e apreensão de seus objetos-fenômenos de estudo. Isso explica por que os estudos de caso se tornaram o modelo principal de pesquisa e divulgação na área, ao invés de análises estruturais com escopo mais amplo (ALBUQUERQUE, 2019, p. 40).

Logo, de modo a escapar de uma conceituação tão escorregadia, estudiosas e estudiosos no final da década de 2000 propuseram um novo conceito que seria mais “aplicável a outras situações, mais adequado às expressões socioculturais e midiáticas dos séculos XX e XXI” (ALBUQUERQUE, 2019, p. 40). Nascia aí o neomedievalismo, buscando

“o real de forma tão enfática que cria simulacros discrepantes daquilo que pretende emular” (ALBUQUERQUE, 2019, p. 42), distanciando-se, assim, do seu predecessor, que procurou elaborar um discurso sobre o passado a partir de concepções e recriações subjetivas do presente, flertando com a extrema relativização e fragmentação do mundo material, comuns ao pensamento pós-moderno.

Se, no limite, o medievalismo é a recriação e a construção de uma ideia e um discurso sobre Idade Média produzido por seus estudiosos, críticos, entusiastas e demais receptores, a medievalística nada mais é do que um tipo acadêmico de medievalismo, distinguível ou não dos “medievalismos populares” pelo conjunto de técnicas características de seu campo. Desmontam-se aí os paradigmas centrais da ciência histórica: o mundo real é reduzido à discursividade, os sujeitos históricos são pulverizados e a própria validade da disciplina História colocada em xeque. Se esta perspectiva desconstrucionista sobre o conhecimento histórico tem por base o discurso, ou seja, um sistema de significados e acontecimentos linguísticos, determinados por signos verbais manifestados por uma ordem simbólica e que obedecem a certas regras de produção, circulação e distribuição de conceitos e objetos (FOUCAULT, 2014), uma consequência importante para o paradigma pós-moderno (CARDOSO, 1997) é a “proibição de hierarquizar normativa ou epistemologicamente as diferentes produções dos historiadores, uma vez que, para eles, com efeito, não há obras históricas que possam ser mais ‘verdadeiras’ ou ontologicamente plenas do que quaisquer outras” (CARDOSO, 2012, p. 35).

Desse modo, se aplicarmos o regime dos discursos (enquanto redes categoriais) à própria medievalística, tudo então o que nós historiadoras e historiadores do *medievo* fazemos é uma mera tradução do

passado a partir de um signo narrativo despido de qualquer objetividade ou pressuposto teórico-metodológico que se reconheça enquanto científico. Ora, se o fazer historiográfico é apenas “uma estrutura verbal na forma de discurso narrativo em prosa que pretende ser um modelo, ou ícone de estruturas de processos passados no interesse de explicar o que eram representando-os” (WHITE, 1992, p. 22), nosso trabalho enquanto medievalistas seria análogo ao de um romancista, pois embora agrilhoadas e agrilhoados às técnicas de pesquisa, usaríamos da mesma subjetividade individual que um escritor de contos ou novelas.

Na base desse relativismo absoluto, que apregoa um caráter moral de “tolerância” frente ao conhecimento histórico, o que os pós-modernos eclipsam – de modo até ingênuo – é que se tomarmos o texto pelo texto, por exemplo, ou seja, apenas em sua própria dimensão interna, reduziríamos sua existência e sobrevida apenas à época do qual é produto, correndo o risco de obliterar qualquer dimensão referencial externa e suas condições reais e materiais de produção. Portanto, devemos ter em mente que a busca pela objetividade e a cientificidade da História está no entendimento final de que “[...] estudar a realidade como texto deveria se somar a advertência de que **texto nenhum pode ser entendido sem uma referência a realidades extratextuais**” (GINZBURG, 2011, p. 349, grifos meus).

Amy Kaufman, uma das autoras proeminentes dessa renovação conceitual, aponta que o neomedievalismo é uma das formas de se fazer medievalismo, mas uma que requer “certos aspectos filosóficos e mudanças tecnológicas para existir”, de modo que sua aparente fluidez temporal e sua pretensa a-historicidade é, por sua vez, “historicamente contingente sobre o próprio medievalismo e a condição pós-moderna” (KAUFMAN, 2010, p. 2). Ademais, o

Neomedievalismo é novo porque é problemático de novas maneiras. Se se pode dizer que o medievalismo trabalha dentro de uma estrutura de distância (reverencial ou não), então o neomedievalismo oblitera a distância em uma combinação intensificada de amor e ódio, seu desejo pelo passado dividido entre a negação da história e um desejo de retorno (KAUFMAN, 2010, p. 2).

Se como visto, em sua hiper mensuração do real, sua negativa ao passado histórico “tal qual ocorreu” e sua hiper-realização do mundo, o neomedievalismo tem por base e objetivo apropriar-se da realidade por ele mesmo criada, como um modo de assimilar essa produção sobre o passado ao mesmo tempo em que o consome, pois, como analisou Marx, “A produção é imediatamente consumo” (MARX, 2011a, p. 45), realizada em um movimento que é simultaneamente “subjetivo e objetivo: o indivíduo que desenvolve suas capacidades ao produzir também as despende, consome-as no ato da produção, exatamente como a procriação natural é um consumo de forças vitais” (MARX, 2011a, p. 45).

Logo, o neomedievalismo insere-se no setor da indústria cultural de massas e entra de vez na lógica de consumo-produção pautada pela relação mercadológica que é própria ao sistema do capital.¹⁰⁰ Kaufman nos diz ainda que o “neomedievalismo não é, portanto, um sonho da Idade Média, mas o sonho do medievalismo de outra pessoa. É o medievalismo dobrado sobre si mesmo” (KAUFMAN, 2010, p. 4), pois suas distorções, anacronismos, essencializações e bricolagens não são acidentais. Desse modo, baseando-se nos pressupostos teóricos supracitados, não seria temerário dizer que enquanto obra de propaganda

¹⁰⁰ Por isso a crítica – quando há – do neomedievalismo ao capitalismo é quase nula ou superficial, já que a sua própria existência é mediada por e constitutiva do processo de produção da mercadoria (games, séries, filmes, músicas, documentários, etc.) no sistema capitalista.

e produto sócio-histórico de uma determinada temporalidade, *A cruz e a espada* é uma produção do neomedievalismo no sentido mais apologético, problemático e, enfático, perigoso do termo.

A assim chamada “Idade Média”, devido ao vasto escopo de temas, acontecimentos e personagens, é constantemente revisitada, imaginada e, cada vez mais, reivindicada e reapropriada, por quaisquer razões, nos transmitem uma “ilusão de realidade” efetiva daquilo que teria acontecido nesse passado tão remoto. É Tommaso Falconieri quem nos diz

A Idade Média não se apresenta apenas como um vestígio do passado, por ser um conceito que a época atual utiliza constantemente, mas também porque o faz em uma perspectiva política. Nos últimos anos, especialmente, os temas e os argumentos apresentados como medievais estão sob os holofotes. O medievalismo não é apenas entretenimento inofensivo, um modo mais ou menos transitório, por exemplo, o sintoma epidérmico de um desejo de fuga, magia ou fantasia; ao contrário, estabelece laços fortes com a ação pública. A política contemporânea encontra na Idade Média, época histórica ou uma espécie de simbólico alhures, um lugar predileto de onde extrair alegorias esclarecedoras, exemplos ainda relevantes, modelos (FALCONIERI, 2015, p. 15-16).¹⁰¹

Os “usos políticos do passado” medieval a que Falconieri faz menção têm sido cada vez mais objeto de análise pela medievalística, preocupada com a crescente guinada conservadora no âmbito político que pode ser observada a nível global desde o início da década de 2010.¹⁰²

101 As traduções dos originais em língua estrangeira são de minha autoria.

102 Estudiosos como o próprio Tommaso Falconieri (2015), bem como Daniel Wollenberg (2018), Andrew B. R. Elliott (2017) e Amy Kaufman & Paul B. Sturtevant (2020) são alguns dos historiadores dedicados a refletir sobre a

Embora não seja novidade, a instrumentalização do passado para justificar ou construir projetos artificiais de identidade nacional procuram cada vez mais pelo retorno aos tempos idílicos, onde grassavam a masculinidade bélica, a pureza racial e a defesa da pátria-mãe contra os invasores estrangeiros.¹⁰³

A pátria nacional, berço identitário daquilo que é ser “brasileiro”, estaria, desse modo, intrinsecamente ligada à pátria-mãe ancestral, pois, segundo a lógica eurocêntrica de compreender a História do Brasil a partir da formação do Estado nacional brasileiro e sua derivação do próprio Estado português, “a nossa identidade terá de ser buscada em acontecimentos enterrados por muitos anos, a milhares de quilômetros no Velho Mundo” (BRASIL PARALELO..., 2017). Ora, mesmo reconhecendo que as nações são construídas e prosperam a partir de narrativas que mencionam suas origens, seus precursores e seu “lugar no mundo” com o intuito de despertar um “sentimento patriótico” no interior de seus territórios (KAUFMAN; STURTEVANT, 2020, p. 29), esse tipo de patriotismo aparentemente ingênuo por sua vez daria vazão ao nacionalismo

O patriotismo pode ser tão simples quanto orgulho de seu país. Mas o nacionalismo não é um apego neutro para um lugar preferido. O nacionalismo depende da definição de **um povo**, com base em fatores que incluem raça,

problemática dos usos do passado medieval e sua apropriação pela extrema-direita europeia e estadunidense. Nadia Altschul (2020) publicou recentemente um estudo sobre medievalismo e orientalismo na América do Sul durante o século XIX, e, no Brasil, trabalhos como o de Paulo Pachá (2019) e de Carlile Lanzieri Júnior (2019; 2021) são alguns dos que propõem uma análise sobre esta temática.

103 Os temas aqui mencionados sobre estes usos políticos do passado medieval e suas discussões no cenário atual podem ser encontrados no episódio 4 do podcast *TranslatioCast*, intitulado “Usos políticos do passado”. O *TranslatioCast* é uma produção do laboratório de pesquisa Núcleo Dimensões do Medioevo – *Translatio Studii*, vinculado à Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <<https://spoti.fi/33VdHaT>>. Acesso: 19 mai., 2021.

religião, cultura e linguagem. Essas categorias raramente são demarcadas por fronteiras, o que significa que os nacionalistas atacam as pessoas em seus próprios países na crença equivocada de que certos indivíduos não são cidadãos “leais” ou que simplesmente não “pertencem” ali (KAUFMAN; STURTEVANT, 2020, p. 29-30, grifo dos autores).

Assim, o patriotismo em sua forma chauvinista assume um invólucro hostil contra qualquer coisa que este considera como “o outro”, pois “é o amor pelos seus e por si e o ódio a tudo que traz um caráter estranho. O patriotismo é, portanto, um egoísmo coletivo de um lado, e a guerra do outro” (BAKUNIN, 2015, p. 127). Ao sentimento patriótico evocado a partir de frases como “assim como a biografia de um homem começa na história de seus ancestrais, nossa **pátria** não pode ser compreendida apartada daquela que a concebeu e gestou” (BRASIL PARALELO..., 2017, grifo meu), alinha-se uma visão de mundo ancorada em um forte apelo emocional, geralmente suscitado por razões religiosas, provocando um sentimento de catarse individual e coletiva que projeta seus desejos em um passado idílico, e em nosso caso, medieval (LANZIERI, 2019).

Analisando os tipos de sentimento levantados por tais proposições, aventados nos tempos atuais por uma naturalização da violência, apagamento e extermínio de culturas e identidades ditas “minoritárias” promovidos pelo Estado, há de se pensar que este patriotismo – não exclusivo do Brasil – é nada mais do que aquilo que Mikhail Bakunin definiu como sendo “a religião do Estado” (BAKUNIN, 2015, p. 120) e que é caracterizado por um “apego instintivo, maquinal” e privado de qualquer tipo de crítica em relação aos hábitos coletivos hereditários ou adquiridos pela tradição (BAKUNIN, 2015, p. 127).

O presente texto apresenta escolhas que em nenhum momento se colocam como imparciais, ou advogam uma suposta neutralidade teórico-metodológica diante do cenário vivido. Gestado e nutrido a partir da atual conjuntura político-social brasileira e mundial, determinados riscos foram assumidos. Porém, diante de um cenário em que discursos anticientíficos, a-históricos e negacionistas estão em plena circulação, compartilho da posição de Carlile Lanzieri, ao refletir que embora nossas pesquisas acadêmicas situem-se em um passado distante, as questões que colocamos diante de nossos objetos “são sempre mediadas pelas experiências vividas no presente” (LANZIERI, 2019, p. 206) tornando-se imperativa uma ação que não nos mantenha na inércia diante dos problemas específicos de nosso tempo. Descortinemos, então, o véu dessa pretensa “era de ouro”, analisando e criticando os fatos e narrativas com o rigor e a seriedade que a disciplina histórica possui, atentando para o fato de que

[...] o dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está preparado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 2005, p. 65).

Pátria lusitana medieval, nação brasileira atual

“A melhor solução para o Brasil é dar um pouco de Brasil para as pessoas. É comum encontrarmos no nosso dia a dia pessoas salientando as belezas naturais do Brasil, pouquíssimas vezes encontramos pessoas salientando as belezas humanas do Brasil” (BRASIL PARALELO..., 2017). É assim que um dos palestrantes convidados pela *Brasil Paralelo*

abre sua fala ao comentar sobre aquilo que nos identificaria enquanto “brasileiros”, os atuais herdeiros de uma longa tradição europeia ancestral cujas raízes permanecem fortemente atadas a Portugal.

Para este e outros palestrantes do episódio, nossa identidade nacional deve ser, antes de mais nada, ressaltada e construída a partir do lastro deixado pela presença do elemento europeu – lusitano – sob pena de estarmos imersos em uma profunda crise identitária e civilizacional por não conhecermos a “verdadeira história” daquilo que hoje chamamos de Brasil. Tal ponto culmina na reflexão proposta por Olavo de Carvalho, que no mesmo documentário chega a afirmar: “a história é a própria identidade nacional. Que que é (sic) a identidade nacional? É a memória coletiva de feitos realizados em comum que dão às pessoas um senso da retaguarda das suas próprias vidas, da origem, dos seus valores, dos sentimentos, etc.” (BRASIL PARALELO..., 2017).

Ora, as reflexões em torno da construção do conceito de identidade, de nação e nacionalismo vêm sendo debatidas pela historiografia desde o século XIX, precisamente, o século das nações, ou melhor, dos nacionalismos. Desse modo, é importante ressaltar, seguindo o raciocínio de Eric Hobsbawm, que não podemos considerar a “nação” como um ente originário ou imutável ao longo da história. Hobsbawm nos diz que a nação só pode ser compreendida socialmente “apenas quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno, o ‘Estado-nação’; e não faz sentido discutir nação e nacionalidade fora dessa relação” (HOBSBAWM, 2020, p. 18). O argumento de Hobsbawm é sintomático na razão em expor que toda e qualquer reflexão acerca da tríade supracitada não pode ser efetiva caso prescindida de uma historicidade que as coloque e matize de acordo com suas próprias condições de existência no espaço-tempo.

É preciso lembrar, também, que “o nacionalismo vem antes das nações. As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto” (HOBSBAWM, 2020, p. 19). No caso do Brasil, o sentido ou a razão de se falar em uma identidade nacional brasileira nascem a partir do pós-independência, sedimentados na necessidade de se manter a unidade territorial e política do recém independente país. Não havia um “Brasil”, foi preciso construí-lo. Em 1838 é fundado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), responsável a partir de então pelo esforço intelectual de justificar e consolidar o surgimento dessa jovem nação, forjando uma nova história do Brasil que “elevasse o passado e que fosse patriótica nas suas proposições, trabalhos e argumentos” (SCHWARCZ, 2019, p. 13).

Após a fundação do IHGB, foi imperativo o sentimento pragmático e político do recém-liberto país – cuja independência se proclamara há poucos anos, em 1822 – em diferenciar-se, para usar uma nomenclatura medieval, de seu antigo “suserano”, realizando um movimento de autoafirmação que se expressou por duas vias: “uma, prospectiva, que partia do interesse do presente e delineava o futuro; a outra, retrospectiva, que olhava para o passado” (BOSI, 2012, p. 232). Portanto, seguindo essa mesma lógica, não faz sentido mobilizar a ideia de um Brasil “herdeiro” de uma identidade portuguesa medieval porque esta tampouco existiu.

Quando se reivindica o passado heroico medieval dos portugueses como pedra angular da identidade brasileira, incorre-se nos simplismos de não historicizar o processo de construção nacional de acordo com as proposições de Hobsbawm, e de não considerar o fenômeno histórico em sua totalidade material, pois o “espírito português” e sua “presença” dentro da nossa “brasilidade” não seriam possíveis sem o componente

multiétnico e multicultural das populações indígena e negra na construção dessa mesma identidade. O que se observa aqui é um esforço deliberado pela busca de uma suposta pureza racial e civilizacional que reafirme o elemento branco, europeu e colonizador como determinante para o fazer-se e o tornar-se brasileiro, inculcando em uma narrativa semelhante à tese do “rio caudaloso” de Karl von Martius (1794-1868), vencedor, em 1844, do concurso *Como se deve escrever a história do Brasil*, promovido pelo IHGB. Ironicamente, o alemão acabou logrando êxito em um concurso destinado a fabricar uma história do e para o Brasil, propondo que

[...] o país se definia pela mistura sem igual, de gentes e povos. [...] Utilizando a metáfora de um caudaloso rio, correspondente à herança portuguesa que acabaria por ‘limpar’ e ‘absorver os pequenos afluentes das raças índias e etiópica’, representava o país a partir da singularidade e dimensão da mestiçagem de povos por aqui existentes (SCHWACRZ, 2019, p. 15).

Como exemplo de desconstrução dessa ideia de pureza racial de nossos “antepassados”, basta observar o quadro histórico das relações interétnicas dentro da Península Ibérica ao longo dos séculos de povoamento muçulmano. Pois o convívio com o mundo árabe e suas tradições acabaram por demarcar profundamente a estrutura de governo, sociedade e cultura dessas regiões de contato. É reconhecido o fenômeno de assimilação sociocultural nos antigos enclaves islâmicos, onde os cristãos que incorporaram certos costumes e a língua árabe eram chamados de “moçárabes”, ou cristãos “arabizados” (AILLET, 2010), contestando, assim, a narrativa de uma resistência isolada e desconectada do resto da Península ao norte, no Reino das Astúrias, como defendida na primeira metade do documentário.

Em última instância, os embates promovidos por essa “brava”

e “heroica” e resistência asturiana contra os “perigos” da fé muçulmana podem ser lidos como sendo, também, embates raciais, no sentido de que a “Reconquista” foi um processo de defesa da fé cristã contra um outro, um inimigo ao mesmo tempo real e imaginário. Em meio às zonas de contato entre essas duas populações “O combate epistemológico e espiritual se esgueirou por meios de divulgação como a escrita, a pregação, o debate sobre as artes plásticas e visuais e o proselitismo missionário” (HENG, 2018, p. 112), que ao longo dos séculos transformou os sarracenos no “inimigo de guerra internacional *par excellence*, assim como os judeus se solidificaram como o inimigo doméstico no coração da Europa” (HENG, 2018, p. 112-113, grifo da autora). No entanto, as nuances são variadas, pois

[...] a inimizade em si mesma não precisa ser produtiva de raça. Em zonas de contato controladas por governantes muçulmanos ou cristãos, as práticas cotidianas frequentemente exigem acomodações pragmáticas entre os inimigos, a fim de sustentar a sobrevivência de todos. Mas se múltiplas linhas de poder convergissem – onde, digamos, a polêmica propagandística febril e a teologia política impulsionaram as respostas militares e alimentaram as necessidades da guerra, e vice-versa – uma prova severa poderia se materializar, na qual os pronunciamentos, pensamentos e ações raciais poderiam prosperar (HENG, 2018, p. 113).

Desse modo, a escolha de um dos nomes para compor o próprio título da série, “cruzada”, não seria ingênua, pois a própria historicidade daquilo que foi o movimento cruzadístico, demonstra a ideia de que a “Guerra Santa – especialmente as incursões militares extraterritoriais em massa que conhecemos hoje como Cruzadas – é uma matriz que conduz à política racial” (HENG, 2018, p. 113). Segundo Geraldine Heng, a “Raça é um produto das instrumentalizações que ocorrem na guerra, e também é produzida pelas instrumentalizações da teologia política

em apoio à guerra” (HENG, 2018, p. 113). Embora a literatura sobre Cruzadas seja extremamente abundante, e temendo uma simples narração e descrição dos acontecimentos que ignorariam as potencialidades de abordagem levantadas por esse fato histórico, aos fins que interessam especificamente a este texto, circunscrevo aqui as reflexões propostas por Francisco Bethencourt que em diálogo com a perspectiva de Geraldine Heng, postula que

As Cruzadas representaram assim um ponto de virada importante para o cristianismo, não só darem uma expressão ideológica a um enorme processo de expansão e de conquista, mas também por terem dado origem a novas formas de perseguição religiosa e a novos conceitos de hierarquia étnica. As Cruzadas foram acompanhadas por uma importante remodelação de povos e etnias, de identidades individuais e coletivas, resultado das migrações, dos massacres, das mudanças de status, das inversões e criações de novas hierarquias e das conversões e reconversões em massa (BETHENCOURT, 2015, p. 45).

Graças ao enfoque em relação ao passado medieval do Brasil, materializado na resistência e abnegação dos portugueses em suas querelas com os “infiéis” da fé islâmica, a “cruzada” empreendida pela *Brasil Paralelo* é sustentada pelo objetivo de “reverter as mazelas feitas na nossa cultura nos últimos anos” (BRASIL PARALELO..., 2017), cuja marcha teleológica caminha para que “novos brasileiros tenham a chance de despertar as suas consciências” (BRASIL PARALELO..., 2017). Uma marcha irreversível, tangida pela demonização, enfrentamento e deslegitimação do outro, do diferente, do não-branco e do não-europeu, talvez levada adiante pela força motriz de uma metafísica superior, ou porque, simplesmente, *Deus vult!*¹⁰⁴ (RUDNITZKI; OLIVEIRA, 2019).

104 Grito proferido pelos cristãos que acompanharam a conclamação do papa Urbano II em 1095 para a realização da I Cruzada. Do latim, “Deus quer!”.

Brasil paralelo e a cruzada da desinformação

A cruz e a espada é, para ser justo, um documentário bem produzido. Ao menos do ponto de vista técnico. Nota-se uma preocupação dos idealizadores em escolher os melhores enquadramentos, selecionar os melhores ângulos, buscar uma luminosidade que realce aquilo que está sendo apresentado em tela e, não menos importante, optar por uma trilha sonora que dialogue com os sentimentos de grandiloquência fabricados pela narração dos acontecimentos. Em que pese o esmero na parte técnica da série, seu conteúdo, como supracitado, carece de rigor teórico e alinha-se claramente a favor de um revisionismo histórico nunca corroborado por qualquer documentação ou bibliografia de apoio.¹⁰⁵ Tome-se como exemplo a descrição feita pelo episódio sobre o início da expansão islâmica na Europa:

A estratégia foi longa na duração e rápida na conquista. Os muçulmanos precisaram de menos de uma década para conquistar **a maior parte do território europeu**. A invasão começou em 711 e três anos depois já habitavam a maior parte da Península Ibérica. O curioso, é que essa ocupação foi **incentivada** pelos mesmos povos que habitavam essa região (BRASIL PARALELO..., 2017, grifos meus).

Em primeiro lugar, a contradição na fala de que os muçulmanos teriam conquistado a “maior parte do território europeu”, quando na verdade seus domínios na Europa restringiram-se, em um primeiro momento, apenas à referenciada Península Ibérica, cuja dimensão

105 O único material disponível no site da produtora, concernente ao episódio aqui estudado, consiste em um artigo que nada mais é do que a transcrição do roteiro de *A cruz e a espada*. O texto não possui nenhuma indicação de fontes ou mesmo referências ao final. Disponível em: <<https://bit.ly/3oMsz5f>>. Acesso: 20 mai., 2021.

territorial não chega a ser 6% da área de todo o continente europeu.¹⁰⁶ Em seguida, uma narrativa que passa a ideia de um enfraquecimento da “nação” graças às rachaduras internas. Embora enfraquecido pelas disputas faccionais que de fato assolaram sua estrutura de governo,¹⁰⁷ o Estado visigótico, em um outro argumento proferido pelo “pesquisador” Rafael Vitola Brodbeck, sucumbiu aos invasores islâmicos porque “em primeiro lugar, o Reino Visigótico não deixava que as populações de origem romana tivessem **acesso a armas ou ao exército**” (BRASIL PARALELO..., 2017, grifos meus).

Percebendo o cerne do argumento de Rafael,¹⁰⁸ nota-se que a fragmentação da estrutura visigótica, existente por quase três séculos, é

106 A área total da Península Ibérica é estimada em torno de 582.000 km², enquanto que a dimensão total da Europa estima-se em 10.180.000 km² de área. A Península Ibérica nem mesmo é a maior península do continente, posição ocupada pela Península Escandinava, cuja dimensão territorial é estipulada por volta de 750.000 km².

107 Há também um detalhe curioso nessa exposição. Durante a fala “Os visigodos viviam envolvidos em disputas internas e por causa dessa rivalidade uma facção de visigodos pediu ajuda de um líder muçulmano do norte da África” (BRASIL PARALELO..., 2017) uma imagem projeta-se na tela: trata-se do quadro *Vercingetórix devant César* [Vercingetórix diante de César], datado de 1899, de autoria do pintor francês Lionel Royer (1852-1926). O quadro apresenta a rendição de Vercingetórix, líder dos arvernos, perante César após a derrota na Batalha de Alésia (52 A.É.C). Qual o motivo aparente para uma representação imagética do século XIX, que faz referência a eventos e personagens do século I A.É.C., ser utilizada para ilustrar uma situação ocorrida já no século VIII? Talvez os documentaristas quisessem enfatizar a honradez vindoura dos Reis Católicos, Fernando e Isabel, quando vitoriosos na tomada de Granada em 1492 em relação aos derrotados, como enfatizado posteriormente já no fim do episódio? Ou simplesmente tal reprodução nasceu de uma falha durante a pesquisa histórica e iconográfica para a montagem do episódio? Adotando aquilo que Carlo Ginzburg descreveu como uma atitude detetivesca, e cujas “pistas talvez infinitesimais, permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível” (GINZBURG, 2009, p. 150), embora não descare a intencionalidade da primeira, me inclino mais à segunda hipótese, haja vista todo o corpo de informações e depoimentos colhidos para a produção do episódio.

108 Cuja ocupação é ser delegado de polícia no estado do Rio Grande do Sul, além de membro da União Brasileira de Juristas Católicos (ALFANO; ELLER, 2019).

justificada sob a tese de uma política de desarmamento promovida pelos visigodos contra as populações tuteladas. Em entrevista sobre o assunto, Paulo Pachá argumenta que “Desde o início do século VII vê-se indivíduos identificados como romanos no exército visigodo. Existiu um processo de integração entre os povos. A separação entre as populações não faz sentido e a proibição de armas não tem argumento documental algum” (ALFANO; ELLER, 2019). Como é de praxe ao longo do episódio, Rafael não apresenta sequer um nome relevante da historiografia para corroborar sua tese, contentando-se apenas em proferir generalizações como “as teorias que os historiadores levantam”, ou insistir no argumento de que o Estado visigótico teria se autossabotado por conta de uma política desarmamentista e carecedora de uma “unidade nacional”.

O aceno em torno da questão do desarmamento não é casual. A pauta sempre foi um dos temas basilares durante a campanha de Jair Bolsonaro. Após eleito, o atual presidente sinalizou constantes movimentos para “afrouxar” o atual estatuto do desarmamento. Em maio de 2019, Bolsonaro assinou um decreto, que dentre outras deliberações, regulamentava a compra de fuzis para qualquer civil (LEITÃO; SOARES, 2019). O mesmo decreto estipulava ainda a ampliação do direito à compra de cartuchos de armas, que de cinquenta por ano passaria a mil (MAZUI; CASTILHOS; PALMA, 2019). Porém, ainda em maio do referido ano, o governo federal revisou o texto do decreto – após pressão massiva do Judiciário e Legislativo brasileiros – restringindo o acesso da população civil a armas como fuzis, espingardas e carabinas (URIBE; CARVALHO, 2019). Ainda em junho de 2019, Bolsonaro chegou a afirmar que “toda boa ditadura é precedida pelo desarmamento” (FERNANDES; BRANT, 2019) e em novembro do mesmo ano, a Câmara dos Deputados modificou o projeto de lei enviado pelo Planalto que cogitava mudanças no Estatuto

do Desarmamento (GOÉS; GRILO, 2019).

A retórica pró-armamentista utilizada para subsidiar a explicação de um evento ocorrido no longínquo século VIII é seguramente percebida nas constantes exaltações daquilo que chamamos hoje de “Cruzadas”. Instrumentalizadas por grupos e setores políticos alinhados à extrema direita brasileira e mundial, as Cruzadas podem ser interpretadas atualmente como o momento-chave de um fetichismo conservador e reacionário, em que a verve militarista se aglutina ao ideal de masculinidade e defesa dos princípios morais e cristãos que, segundo tais grupos políticos, foram os pilares civilizacionais nos quais o mundo Ocidental se ergueu. Dessa forma, o prognóstico de Paulo Pachá não seria de modo algum fruto de um devaneio genérico ou mesmo de um discurso raivoso/derrotista sobre o avanço do conservadorismo brasileiro e mundial

Examinando quão importante é a ideia de uma Idade Média europeia pura e branca para a extrema direita brasileira, podemos vislumbrar os princípios fundamentais que guiarão este governo e o movimento social mais amplo que lhe dá força. Nesse sentido, é importante ressaltar que a extrema direita brasileira (incluindo o governo Bolsonaro) não quer “tornar o Brasil medieval de novo”, mas sim evocar um conjunto de ideias sobre a Idade Média europeia como um passado idealizado que forneça elementos para a construção de um futuro nobre. O uso da Idade Média pela extrema direita é um problema global, com surtos específicos nos EUA e na Europa Ocidental. Futuros cruzados brasileiros sabem disso (PACHÁ, 2019).

Um outro exemplo dessa “lógica” de pensamento é encontrado no movimento capitaneado pelo *CHEGA!*, partido político de extrema-direita em Portugal. Fundado em 2019, o *CHEGA!* se define nas páginas de seu manifesto de lançamento como um partido fundado nas bases do

nacionalismo, conservadorismo, liberalismo e personalismo. Segundo o manifesto, é nacional “na medida em que considera a nação como um quadro de referência à acção (sic) do Homem, [...] uma nação entendida como uma **comunidade de sangue**, de terra, de bens e de destino, e reunindo os homens que, entre si, **possuem vínculos históricos, culturais e linguísticos** (CHEGA!, 2019, grifos meus). É também conservador por ser fiel às raízes que o formaram historicamente, segundo os moldes destacados acima, e liberal “porque nasceu para reduzir o Estado às suas funções mínimas essenciais, com uma redução drástica de sua asfixiante presença na vida da República” (CHEGA!, 2019), de modo a resguardar o protagonismo das classes médias e de “todos aqueles que mais se esforçam para gerar riqueza” (CHEGA!, 2019). **É, por fim, personalista porque** “como alfa e ómega da actuação (sic) política coloca o Homem, e não o Estado” (CHEGA!, 2019).

Pouco depois da fundação do *CHEGA!* em Portugal, grupos neonazistas como a *Nova Ordem de Avis* – em referência à extinta ordem de cavalaria fundada na cidade de Évora durante o século XII – e a *Resistência Nacional* surgem no país e, entre julho e agosto de 2020, promovem uma série de ataques online, marchas e ameaças a membros do parlamento português e a militantes antifascistas e antirracistas, culminando na passeata rumo à sede da ONG *SOS Racismo* em Lisboa na noite do dia 8 de agosto de 2020 (GOMES; GONÇALVES, 2020). Ao pior estilo *Ku Klux Klan*, os supremacistas desfilaram livremente vestidos de preto, carregando tochas e escondendo os rostos com máscaras brancas, mimetizando no Velho Continente os acontecimentos de Charlottesville, sul dos EUA, ocorridos em 2017 (PINTO, 2020).¹⁰⁹

109 Em agosto de 2017 na cidade de Charlottesville, no estado da Virgínia (EUA), ma marcha convocada por grupos neonazistas e representantes da chamada *alt-right*

A inspiração para os movimentos parte de uma suposta essencialização dos valores europeus e portugueses, sustentadas pela idealização de um passado glorioso medieval em que Portugal foi protagonista, inserindo-se no duplo movimento que Tommaso Falconieri denomina de uma “Idade Média identitária” e uma “Idade Média das nações”, pois ainda sobrevive uma convicção e um sentimento de que há uma inegável “continuidade étnico-cultural da mais profunda Idade Média até os dias atuais” (FALCONIERI, 2015, p. 215), cujo efeito é produto direto da cultura romântica e nacionalista do século XIX. Como pontuou Thiago Magela

nenhuma surpresa, pois a Idade Média tem sido um celeiro profícuo para as extremas-direitas ao redor do globo. Cada grupo elege e fatia o passado de acordo com seus interesses em questão. No caso português, a iniciativa do grupo neonazista de designar-se “Nova Ordem de Avis” remete a uma idealização da ordem militar como uma verdadeira criação “nacional”, erguida pelas mãos do próprio “fundador da nação”, D. Afonso Henriques. [...] Enquanto o infiel seria o “inimigo” no contexto medieval, a “Nova Ordem de Avis” projeta a condição de inimigos e invasores nos “negros”, “ciganos” e “imigrantes” que habitam o atual Portugal. Uma importância desmedida é dada à Ordem de Avis, muito embora os registros históricos que nos permitem conhecê-la sejam inconclusivos sobre a data de sua fundação e até mesmo sobre a sua efetiva ligação com Afonso Henriques. Diante dessas questões, o terreno nacionalista se encolhe, pois se esforça em ignorar que, inclusive, a ordem militar de Calatrava (sediada no reino de Castela) teve certa autoridade e jurisdição sobre as ações dos cavaleiros de Évora. No entanto, a tal conexão entre ordens militares peninsulares através da

(direita alternativa) para celebrar as “raízes históricas” do sul dos EUA acabou deixando um saldo total de 32 feridos e três mortos (DE LLANO, 2017). O lema da marcha era *Unite the right!* [unir a direita], convocada por líderes supremacistas brancos em resposta ao movimento de retirada de símbolos confederados que faziam menção à Guerra de Secessão (1861-1865) e o papel dos estados sulistas e escravocratas no conflito (DE LLANO, 2017).

ótica do partido de extrema-direita *Chega!* deve ser visto como positiva tendo em vista a concepção essencialista de Europa de valores eternos (MAGELA, 2020).

“A história merece ser contada. Pela sorte, pela **providência, pela virtude ou por todas elas**. Chegamos até aqui. Nossa trajetória tem nome. E cada vez que olhamos para trás lembramos de **cada personagem** que construiu o palco de nossas vidas” (BRASIL PARALELO..., 2017, grifos meus). São com essas palavras que *A cruz e a espada* se encerra. Evocando os feitos e as conquistas dos grandes homens – homens aqui no sentido do gênero masculino –, o episódio aponta que podemos identificar nominalmente “nossa trajetória”, ou seja, Portugal, e, mais ainda, prestar tributo aos indivíduos que a ajudaram a preservar e construir o grande legado do Ocidente europeu, branco e cristão, cuja herança pertence peremptoriamente aos brasileiros graças à matriz lusitana.¹¹⁰ Ademais, a simples menção aos termos “providência” e “virtude” denotam o *telos* da empreitada portuguesa e do destino brasileiro. Nossa história seria fruto não da ação humana de grupos diversos e plurais, mas sim de uma trilha já pavimentada pelo espírito provedor divino cristão e realizada materialmente pelo heroico “povo” lusitano.

Considerações Finais

Em agosto de 2020, os fundadores da *Brasil Paralelo* concederam

110 Dentre os “bravos heróis” apresentados no documentário, destacamos Pelágio (c. 685-737), fundador do Reino das Astúrias; Carlos Martel (c. 688-741), comandante do exército franco na Batalha de Poitiers (732) e que, segundo o episódio, “sabia ter nas mãos a história de uma civilização a defender” contra a expansão islâmica (BRASIL PARALELO..., 2017) e D. João I de Avis (1357-1433), monarca que pôs fim à crise dinástica portuguesa de 1383-1385 e cujos filhos, como o infante D. Henrique, o Navegador (1394-1460), seriam os responsáveis por possibilitar as condições e o movimento que “começa e lança Portugal nessa grande aventura dos descobrimentos.” (BRASIL PARALELO..., 2017).

uma entrevista ao programa *Morning Show*, da Rádio Jovem Pan (SP). Questionados sobre um possível “alinhamento ao governo Bolsonaro” e também pelo desejo de apresentarem um lado “mais verdadeiro da história” em seus documentários, os sócios respondem com um lacônico “não” ao primeiro questionamento e, ao segundo, afirmam que “a gente, até por essa missão, por essa vocação de divulgar ideais, a gente colocou como nosso **principal valor a verdade**. Uma vez que a gente entende que a verdade **não é relativa**, que ela **existe**, [...] a gente vai perseguir aquilo” (JOVEM PAN..., 2020, grifos meus).

As respostas apresentadas, sobretudo a que coloca no centro do debate a noção de “verdade”, chegam a ser irônicas e paradoxais, visto o descompromisso com qualquer rigor técnico, teórico e histórico acerca do tipo de conteúdo produzido pela empresa (METEORO BRASIL..., 2020). Sobre a “verdade” que tanto buscam, Bakunin já alertara que mesmo que se raciocine sobre os fatos e as coisas da existência humana, mas se ignore as “condições reais” de sua existência e desenvolvimento, as especulações serão feitas sobre coisas que “jamais existiram, sobre fatos que jamais ocorreram e que só têm uma existência completamente imaginária, totalmente fictícia”, e que no alto da “ignorância e estupidez históricas das gerações passadas”, esse esforço será, peremptoriamente, inútil e vago (BAKUNIN, 2016, p. 361-362).

Entretanto, uma outra declaração nessa mesma entrevista chama a atenção. Quando um dos entrevistadores pergunta se os fundadores da empresa possuem algum viés ideológico que estaria sobreposto à produção artística da *Brasil Paralelo*, um dos sócios responde que “sobre a questão ideológica, não tem ideologia, é? Quer dizer, ideologia é quando você fecha um conjunto de ideias e você passa a defender aquele conjunto de ideias pro mundo e tal (sic), pra sua vida” (JOVEM PAN..., 2020).

Para ele, uma ideologia pode ser “quebrada” devido ao acesso a fatos, narrativas e “verdades” que demonstram que um acontecimento “não foi bem como nós imaginávamos que fosse” e conclui afirmando que “eu podia até ter uma ideologia, pessoalmente, né? Mas nesse momento a ideologia foi quebrada, porque tem alguma coisa que fugiu da regra ali, daquele conjunto de ideias. Quando se busca a **verdade**, você não consegue ficar dentro de uma ideologia” (JOVEM PAN..., 2020, grifo meu).

No sentido empregado em suas respostas, ideologia faz menção a um conjunto de ideias ou mesmo a uma forma puramente subjetiva de se enxergar a realidade. Lentes que, dependendo do referencial e do grau de precisão para se analisar a realidade, podem ser ou não aplicáveis ou reconhecíveis de imediato. Ademais, é visível um esforço notório para imputar uma conotação negativa ao termo. De certa maneira, à recusa do termo, bem como os discursos que advogam até mesmo o fim das ideologias – a saber, o colapso da URSS e a derrocada do socialismo real no leste europeu – é, nas palavras de Terry Eagleton (1997, p. 13) “uma reciclagem da chamada época do ‘fim da ideologia’, que sucedeu a Segunda Guerra Mundial”, embora hoje o caráter pejorativo em torno do conceito se faça presente uma:

[...] hesitação política muito disseminada entre setores inteiros da antiga esquerda revolucionária, que, ante um capitalismo temporariamente na ofensiva, iniciou uma retirada constante e envergonhada de questões ‘metafísicas’ como luta de classe e modo de produção, ação revolucionária e natureza do Estado burguês (EAGLETON, 1997, p. 12).

Portanto, considerando o contexto histórico de “negação ideológica” e os argumentos para renegar sua existência e validade, a

“ideologia, como o mau hálito, é, nesse sentido, algo que a outra pessoa tem” (EAGLETON, 1997, p. 16, grifos meus). Quem então reivindicaria para si algo tão anacrônico ou superado? Ser alguém ideológico, nessa visão, é ser alguém ao mesmo tempo radical – no sentido de extremista –, defasado, equivocado, e, em último caso, mentiroso. Entretanto, essa mesma linha de pensamento, em essência e gênese, é também ela puramente ideológica. As regras que definem a “validade”, “objetividade” e “seletividade” argumentativa são elas mesmas forjadas a partir de um sistema ideológico cuja consciência social prática, materialmente sustentada e construída no interior de uma sociedade de classes (MÉSZÁROS, 2004), apresenta, distorce, oculta e desvirtua as bases materiais sob o qual é erigido, pois

A ordem dominante precisa aplicar para si mesma critérios radicalmente diferentes dos aplicados àqueles que devem ser mantidos em sua posição subordinada. Assim, os defensores intelectuais do *status quo* e guardiões “neutros” de sua ortodoxia ideológica podem falsear suas autoconfiantes declarações de fé em suas próprias ideias, combinados com ataques violentos a seus adversários, como um “conhecimento científico” indiscutível, sem se preocupar em apresentar, em favor de suas declarações, nenhuma comprovação extraída das teorias rejeitadas (MÉSZÁROS, 2004, p. 60).

Desse modo, longe de uma pretensa neutralidade axiológica, o que a *Brasil Paralelo* produz e veicula nada mais é do que um discurso ideológico de caráter conservador, pseudo-histórico e reacionário, com traços marcadamente eurocêntricos e racistas, cuja materialização se dá na forma de seus documentários e na práxis político-social de seus fundadores. Ainda na entrevista concedida ao *Morning Show*, um dos sócios-fundadores comenta que outro objetivo seria afastar-se de uma “visão marxista da história, da ideia de ciclos econômicos, da luta de

classes e etc.” (JOVEM PAN..., 2020), ou seja, em direção ao apagamento dos conflitos sob os quais nosso País foi gestado, em direção à negação da existência, da história e do protagonismo dos subalternos, das populações nativas exterminadas e da população negra escravizada, cuja voz e luta seriam, assim, duplamente silenciadas. Se não tivermos em mente que as ideologias são determinadas historicamente como sendo a “*consciência social prática das sociedades de classe*” (MÉSZÁROS, 2004, p. 67, grifos do autor), resta-nos apenas reconhecer, como no caso da *Brasil Paralelo*, que “o pensamento que identifica os próprios desejos com a realidade **não tem vergonha nem limites** (MÉSZÁROS, 2004, p. 64, grifos meus).

Marx escreveu que “A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (MARX, 2011b, p. 25). Desse modo, seria arriscado e contraproducente ignorar as valências históricas que o estudo das sociedades pré-modernas oferece para analisarmos e compreendermos melhor a época em que vivemos. Se tal “pesadelo” nos consome diuturnamente enquanto historiadores e, aqui especificamente, enquanto medievalistas, devemos permanecer alertas quanto ao potencial histórico de análise dessas sociedades, pois “quando esse potencial está sendo implantado para fins extremistas, fascistas e da supremacia branca, os estudiosos devem agir para se opor a tal manipulação viciosa” (WOLLENBERG, 2018, p. 89-90).

A “nação” brasileira é forjada pela narrativa de *A cruz e a espada* em contornos que podemos definir como uma “comunidade imaginada”, sendo ela mesma “imaginada enquanto *comunidade* porque a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p. 34, grifo do autor). Isso demonstra que o discurso e a prática em torno de um compromisso de defesa dos valores nacionais que, possibilitados pelo senso de “camaradagem”

comuns a certos agentes sociais e políticos, coadunam, atualmente, com a promoção de uma percepção sobre uma Idade Média que seria legatária de uma identidade e legados racistas, misóginos e islamofóbicos, constituindo ainda, a pedra angular das origens étnicas e nacionais de um povo (WOLLENBERG, 2018, p. 90).

Penso que, como Marx bem pontuou, em face às conquistas sociais promovidas nas últimas décadas em solo brasileiro, e desejosos pela volta a um passado idealizado, além de imbuídos de um sentimento para “mudar isso daí, tá ok?” (sic), esses atores políticos:

[...] empenhados em transformar a si mesmo e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, conjuram temerosamente a ajuda de espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial (MARX, 2011b, p. 25-26).

Embora os desafios estejam postos no Brasil e mundo afora, não devemos temer a adoção de uma postura combativa e elucidativa sobre o que foi o período medieval e os próprios medievos coexistentes.¹¹¹ Alarguemos as fronteiras geográficas, balizemos os saberes e contextos globais, desmoronemos narrativas e generalizações nocivas ao saber de nossa disciplina e não normalizemos posicionamentos e posturas a-históricas e instrumentalizadas sobre Idade Média por alguns de nossos próprios pares. Como disse Benjamin, o “inimigo não tem cessado de vencer”. Saibamos combatê-lo. Que saiamos

111 Caso do Laboratório de Estudos de Outros Medievos – LEOM (UFPE), criado em 2020 sob a coordenação do Prof. Dr. Bruno Uchoa Borgongino (UFPE). O laboratório vem realizando uma série de *lives* em seu canal no Youtube (disponível em: <<https://bit.ly/3u6Jxfp>>. Acesso: 20 mai., 2021), com o intuito de realizar uma abordagem historiográfica crítica acerca das “narrativas tradicionais sobre a Idade Média, constituídas no contexto dos nacionalismos e colonialismos europeus e que ainda hoje repercutem”, como destaca essa passagem da apresentação do grupo em seu site. Disponível em: <<https://bit.ly/2QABY2W>>. Acesso: 20 mai., 2021.

de uma inércia acadêmica isolada e abandonemos o sofrimento individual provocado pela absurdidade e por uma racionalidade desumana do tempo em que vivemos. Partamos à revolta, à consciência do ser coletivo. Saíamos da solidão e invertamos a lógica cartesiana, pois o pensamento por si mesmo não transforma ou altera a realidade material: “eu me revolto, logo existimos” (CAMUS, 2019, p. 38, grifos meus).

– 12 –

ENTRE A CRUZ E A PENA: FÉ E A RAZÃO NO OCIDENTE MEDIEVAL

Hiago Maimone da Silva Rebello¹¹²

É uma herança renascentista e iluminista a atual percepção de que a Idade Média não foi tão afeita pela Ciência, isso quando não se defende que a era medieval foi totalmente obscura para as luzes da Razão, conhecida como uma *Idade das Trevas*. Essa escuridão tenebrosa seria fomentada e preservada pela maior instituição do período: a Igreja.

A fé, com seus necessários apegos ao que é revelado, em sua dedicação em preservar a doutrina e o que está presente nas Sagradas Escrituras, iria contra tudo aquilo o que poderia ser explicado racionalmente pela observação da natureza. A ciência estaria, então, adormecida, quando não perseguida pelos algozes do clero. Pedro Abelardo, Roger Bacon e Guilherme de Ockham teriam sido sumariamente perseguidos por atentarem contra a ordem dogmática do catolicismo. A Igreja, por fim, teria atrasado, de alguma forma, o progresso da humanidade.

¹¹² Hiago Rebello é graduado e mestrando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e bolsista pela CAPES. E-mail para contato: hiagorebello27@gmail.com

Essa descrição não necessita de uma referência exata. Ela pairou e paira no imaginário artístico e popular por gerações. Se quisermos identificar essas ideias em certas obras influentes que perpetuam tal tipo de comentário, podemos facilmente encontrá-las nos livros que vão desde autores já antigos, como Voltaire, mas que se vinculam até nomes contemporâneos como Carl Sagan¹¹³ (SAGAN, 1995, p. 20-21) e Richard Dawkins¹¹⁴ (DAWKINS, 2007, p. 212-218). Longe estão, porém, tais opiniões da realidade.

Para averiguar tal problemática, uma relação entre a fé e suas estruturas, isto é, aquilo que a dava sustentação na sociedade, deve ser feita entre o que igualmente possibilitava o acesso, a manutenção e a expansão do conhecimento no *medievo*. Esse trabalho, no entanto, já foi feito há quase um século, pelos pais da História da Ciência, assim como pelas gerações de historiadores que se aprofundaram na cultura *medieval*.

Pierre Duhem (DUHEM, 1985), Lynn Thorndike (THORNDIKE, 1929) e George Sarton (SARTON, 1931), em seus trabalhos gerais sobre a história científica, já demonstraram que a ideia de uma “Idade das Trevas” apartada do interesse pelo desenvolvimento científico é apenas uma lenda. Christopher Dawson, igualmente, já demonstrava que o *medievo*, em seu aspecto religioso-educacional, igualmente alavancava uma cultura de valorização do conhecimento (DAWSON, 2016). No campo de uma História mais propriamente voltada aos ritos sociais, às artes literárias, pinturas, músicas e poesias

113 Sagan compartilha da visão de Trotsky sobre o obscurantismo que a “superstição” lança em uma sociedade sem um “controle civil” da Ciência, onde compara a Rússia do Czar com o Século XIII, demonstrando um entendimento negativo para com o *medievo*, em relação à ciência.

114 Dawkins o faz explicitamente, enfatizando como a religião *medieval* desperdiçava tempo e esforço na construção de suas catedrais que, para o autor, eram inúteis.

e nas mensagens embutidas nesses segmentos, Johan Huizinga fazia o mesmo (HUIZINGA, 2010).

Com uma maior capacidade de se interpretar e avaliar o passado, a historiografia da filosofia (GILSON, 2006) e da ciência¹¹⁵, aos poucos, se desfizeram da “Idade das Trevas” e estabeleceram o *medievo* como uma era importante para o alavancamento do conhecimento. Isso não faz da Idade Média e seu sistema educacional se dourarem frente às demais épocas, como um período de luzes resplandecentes frente a uma modernidade, ou uma antiguidade, mais sombrias. O *medievo* não foi um tempo de carências terríveis no meio intelectual, mas também não foi um período de liberdade absoluta.

É entre a Cruz e a Pena que os intelectuais – isto é, clérigos (LE GOFF, 2014, p. 23; SCHMITT, 2017, p. 269-273)¹¹⁶ – trabalham. São incentivados por questões de fé, mas também são geridos pela mesma: se quebrassem uma doutrina, teriam seus trabalhos suspensos, suas pessoas e obras julgadas, mas não sem um amplo debate e, até mesmo, direito de defesa intelectual e teológica.

Certos casos podem ser elucidativos para se adentrar na problemática. Um foco maior nos séculos XII e XIII será valioso, já que representam o renascimento do interesse massivo em temas filosóficos gerais e a grande expansão da Filosofia no Ocidente Europeu¹¹⁷, ainda

115 “Ciência”, aqui, será tratado em seu sentido mais abrangente e antigo, como o de “episteme”. Essa definição, platônica de nascimento, permite enquadrar a Filosofia medieval (sobretudo a Filosofia Natural) como um todo, sem depender do aspecto metódico que é atado ao termo, na contemporaneidade.

116 O fato é que a palavra “Clérigo”, no francês, conservou o significado de “erudito”, “estudioso”, “letrado”, “culto”, algo que, no português, não ocorreu.

117 Embora essa característica também possa ser encontrada na Alta Idade Média, com o famoso caso das condenações da filosofia de João Escoto Erígena (815-877), quando esta tocou no delicado caráter trinitário e deu impressões vagas de

que não se possa renegar exemplos da Alta e da Baixa Idade Média. É no medievo central que as escolas catedráticas se tornam mais importantes, aumentam e se proliferam nos cenários urbanos, impulsionadas por um fenômeno socioeconômico favorável. O movimento das traduções, vindas da Península Ibérica e do sul da Península Itálica, igualmente alimentam tais escolas com novas fontes de conhecimento indisponíveis, até então, desde a queda da Roma Ocidental. É nesse fluxo intelectual que algumas heresias irão ter mais presença no meio escolástico.

Pode-se começar com o caso que é, talvez, um dos mais famosos: o de Pedro Abelardo. Abelardo é condenado em dois concílios regionais por suas ponderações heterodoxas a respeito da natureza da Santíssima Trindade. Seu trabalho entra em conflito com a Igreja, mesmo ele sendo um clérigo, ao tentar aplicar sua dialética ácida¹¹⁸ no âmbito doutrinário, almejando defender o dogma trinitário. Essa ousadia teológica somada ao seu espírito filosófico, que buscava tentar provar com a razão (BOEHNER, GILSON, 2012, p. 309) uma matéria de fé – já que Abelardo acreditava que toda matéria de fé, por ser verdadeira, deve ser encontrada igualmente pela razão, que também busca a Verdade –, macula a própria Igreja, que o condena em Soissons (1121) e em Sens (1141).

Gilberto de Poitiers igualmente teve sua obra parcialmente

pantéismo.

118 Pedro Abelardo era conhecido por suas vitórias contra os maiores professores de Paris, em seu tempo. Chegou a vencer disputas intelectuais públicas contra seu próprio professor, Guilherme de Champeux, deixando seu mestre despojado de suas posições escolares graças ao ímpeto de Abelardo. De fato, as polêmicas de Abelardo na escola de Notre-Dame o fazem dar aulas nas cercanias de Paris, o que igualmente faz com o que grupos grandes de estudantes sigam seu mestre. Mesmo quando é expulso de Paris e ilegalmente castrado, Abelardo ainda atrai alunos para os seminários que ainda leciona.

condenada no concílio de Reims (1148), também por conta de um problema trinitário. Almarico de Bena (1150-1207) com seu materialismo e panteísmo, do mesmo modo foi condenado, ainda que após a morte, assim como os seus seguidores ainda vivos, pela Universidade de Paris, pelo bispo da cidade e pelo IV Concílio de Latrão (1215). Mesmo antes, no século XI, também encontramos essas querelas com os pontos da fé: João Roscelino (1050-1121) é condenado por triteísmo; Berengário de Tours (1000-1088) é condenado por conta de sua aplicação lógica no dogma da eucaristia.

Os exemplos acima podem ser elucidativos, já que, como se pode notar, a intromissão da Igreja nos assuntos filosóficos só se dava quando eles tocavam nos assuntos da fé. A proibição de Aristóteles durante o decorrer século XIII é exemplar: sua *Metafísica* é condenada por bispos, concílios e até papas entre 1210 e 1277, já que defendia um mundo coeterno, com o Criador e um Deus Criador afastado do Cosmos. Tão grande foi o combate ao Filósofo que uma aversão formal contra sua obra foi feita pela maior instituição de ensino parisiense. As condições para ser mestre na Universidade de Paris, em 1215, eram as seguintes:

Ninguém poderá ser leitor em artes, em Paris, antes de ter 20 anos de idade; deverá ter ouvido leituras pelo menos durante seis anos antes de começar a lecionar e prometerá ler pelo menos durante dois anos, salvo por impedimento com causa razoável, a qual deverá relatar publicamente ou perante examinadores. Não deverá estar manchado por nenhuma infâmia e quando estiver pronto a ler deverá ser examinado de acordo com a forma exarada na carta do senhor bispo de Paris, onde está contida a paz confirmada entre o chanceler e os escolares, pelos juízes delegados pelo papa [...] E lerão nos livros de Aristóteles, na antiga e nova Dialética, ordinariamente nas escolas e não *ad cursum*. Lerão também em ambos os Priscianos, ordinariamente, ou pelo menos em um deles. Não lerão nos dias santos, exceto os filósofos e em Retórica e no Quadrivium e nos

Barbarismus, e nas Éticas se lhes agradas, e no quarto livro dos *Tópicos*. Não lerão nos livros de Aristóteles de *Metafísica* e *Filosofia Natural* ou nos seus sumários ou no que respeita à doutrina de mestre David de Dinant ou do herético Amaury ou Mauritius de Espanha (CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARIENSIS, 2000, 182-183).

A fé era salvaguardada das novidades que eram nocivas na Filosofia. Essas proibições, contudo, não possuíam efeitos absolutos. A obra condenada *Sic et non*, de Abelardo, simplesmente nunca sumiu, assim como as obras aristotélicas proibidas não só apenas nunca desapareceram, como se ampliaram (GRANT, 2009, p. 194-195) com mais cópias. Abelardo, mais uma vez, não teve problemas com a Igreja em todas as suas polêmicas filosóficas nas escolas parisienses até decidir versar sobre Trindade. O nominalismo¹¹⁹ de João Roscelino, igualmente, não foi perseguido, mesmo que atentasse contra a metafísica neoplatônica comum a teologia cristã desde a Antiguidade. Apenas partes de sua obra que atentaram contra a Trindade foram os alvos.

Esse controle doutrinário, ao lado de um ambiente que permitia a produção e estudo da Filosofia, existia em uma tensão *não necessária*. A Igreja era a instituição que se interessava na promoção da filosofia, mas ao mesmo tempo proibia os discursos que passavam da linha da ortodoxia. A falta de necessidade tensional se deve pelo fato de que, na Idade Média, o sistema educacional clerical não coibia obrigatoriamente a filosofia, mas a impulsionava. Esse impulso se deu pelo imperativo da leitura e interpretação dos textos bíblicos e teológicos existentes (estes, por sua vez, dependentes de postulados filosóficos). Essa obrigação

119 O nominalismo é a doutrina filosófica que descredita a existência de universais reais. O “humano” só seria o *nome* de vários sujeitos que têm características parecidas, não existindo como um universal que pode ser aplicado metafisicamente para todos os humanos, por exemplo.

literária surge desde cedo, na Alta Idade Média, onde padres e monges deveriam ter conhecimentos do latim e da doutrina da Igreja (GILSON, 2013, p. 209-213), de modo que os centros religiosos eram, ao mesmo tempo, os maiores centros de estudos. A manutenção da escrita e da leitura foi o que levou uma grande dedicação e investimento na produção de bibliotecas, de oficinas copistas em vista da promoção da religião, conservando, assim, as produções da antiguidade em alguma escala.

Essa característica não apenas surge e existe em resposta a queda dos sistemas de ensino do mundo Antigo, que acompanham o fim da Roma Ocidental nas invasões bárbaras nos séculos V e VI, mas como também se mantém durante todos os séculos do *Medioevo*.

Não por acaso as Universidades nasceram das escolas catedráticas: elas eram as umas das instituições de ensino que propunham a focar o estudo da filosofia natural, lógica, retórica, gramática, etc. – malgrado a Igreja não seja a única força de ensino, uma vez que as cortes também representavam uma boa parte da educação das altas classes (GUENÉE, 2017, p. 310-315). A preocupação com a boa instrução não era algo paralisante ou que representava alguma estagnação no ensino. Na escola catedrática de Chartres, criada pelo bispo S. Fulberto de Chartes (952/970-1028), no século XI, desenvolveu-se um verdadeiro espírito naturalista, onde, inclusive, foi estimulada a investigação da natureza, tirando do poder divino toda a explicação para os fenômenos naturais (LINDBERG, 2007, p. 209-214).

Dentro de Chartres, no século XII, nomes como Guilherme de Conches (1080/1090-1154) e Bernardo Silvestre (1085-1178) tratavam do cosmos de modo que a natureza pudesse ser explicada dentro de si mesma, rechaçando qualquer argumentação teológica que diga que,

obrigatoriamente, o mundo é movimentado de modo fatalista e absoluto pelo poder de Deus. O naturalismo chartreano era cristão, mas não podia concordar com a ideia de que a vontade divina, diretamente, fosse a responsável total por todo e qualquer evento da natureza. O universo teria uma autonomia, que poderia ser justificada pelo estudo do mesmo.

Essa cosmologia abriria alas para o estudo de um cosmos que não tem a existência exclusivamente atada ao argumento do poder e ação de Deus, o que infere regras próprias que podem ser estudadas separadamente da teologia (JAEGER, 2019, p. 202-208), pela razão humana, não pela revelação religiosa. De fato, a escola de Chartres foi tão afeita ao uso da razão, que pode ser considerada, até certo ponto, um local onde se abrigou um tipo de racionalismo medieval (NEWELL, 1983, p. 108-126)¹²⁰.

Um humanismo também pode ser identificado no medievo, vindo justamente do ensino religioso. Ainda em Chartres, no já citado Bernardo Silvestre, podemos encontrar tal valorização da capacidade humana em seu *Macrocosmos* e em seu *Microcosmos*, onde se elogia a capacidade humana de superar os desafios da natureza através da razão (JAEGER, 2019, p. 322-326). João de Salisbury (115/1120-1180), outro chartreense de formação, em seu *Metalogicon*, fala da grandeza da natureza humana por ter ela a razão como a maior de suas características (de minha tradução):

Todos os que possuem uma percepção real concordam que a natureza, a mãe mais amorosa e arranjadora sábia

120 Essa potência da razão já não era uma novidade no século XII. Vale lembrar que Anselmo de Cantuária, no século XI, em seu *Monologium*, ao compor seu argumento ontológico, o faz com o estímulo e a ideia de provar a existência de Deus a partir de um argumento puramente racional, lógico, sem os usos das Sagradas Escrituras como autoridade.

de tudo o que existe, tem, entre as várias criaturas vivas que ela gerou, elevou o homem pelo privilégio da razão, e o distinguiu pela faculdade da fala. Ela assim efetuou, por seu cuidado afetuoso e plano bem ordenado, que, embora ele esteja oprimido e prejudicado pelo peso de sua natureza terrena e pela lentidão de seu corpo físico, o homem ainda pode ascender a coisas mais elevadas. Carregado no alto, por assim dizer, nas asas da razão e da palavra, ele é assim habilitado, por este atalho feliz, a superar todos os outros seres e alcançar a coroa da verdadeira felicidade. Enquanto a graça frutifica a natureza [humana], a razão cuida da observação e do exame dos fatos, investiga as profundezas secretas da natureza e avalia toda a utilidade e valor (METALOGICON, I, 1).

Nas escolas parisienses o mesmo ocorria, mas com uma atenção muito maior para a dialética (lógica), criando uma grande quantidade de alunos que se atraíam para os estudos. As universidades (no limiar do século XII e no início do XIII) nascem da união dessas escolas urbanas em um único corpo estudantil organizado, onde alunos e professores criavam uma instituição de ensino clerical mais centralizada, com regras, hierarquia e uma orientação mais adequadas – todas elas promovidas pela Igreja, fosse na figura do bispo, que era o reitor da universidade, e com a proteção papal (HASKINS, 2015, p. 17-23). Na Idade Média, a busca pelo conhecimento era promovida por uma busca do refinamento e manutenção da fé.

Essa particularidade, no entanto, não pode ser legada exclusivamente aos ambientes urbanos. Mesmo antes da grande expansão econômica e urbana, na Alta Idade Média, mosteiros e abadias tinham as mesmas preocupações, mas para homens que, “trancafiados” nesses edifícios ascéticos, tomaram para si a obrigação de também compreender a teologia para bem pregá-la ou “meditá-la”, assim como para exercer seus “afazeres” místicos (LECLERQ, 2012, p. 87-107). O monge devia

ser letrado, pois as Letras podem ser um caminho para algo superior.

Tal característica não é uma novidade do cristianismo medieval. Pode ser encontrada nas raízes da filosofia cristã desde Justino de Roma (100-165), onde a busca pela filosofia o levou ao campo religioso – porém, é exclusivamente no período medieval onde encontramos esse elemento como uma alavanca, dentro dos cenários urbanos, para um crescimento do interesse pelo Conhecimento sem igual, no século XIII. Um ambiente onde as escolas se uniformizam, melhorando sua administração em corpos universitários espalhados pela Europa, foi o mesmo ambiente onde um interesse cada vez maior por diversas áreas. Direito, medicina, passando pela filosofia natural, bem como a gramática, foram diretamente estudados e ampliados pelas universidades. Searas que não possuíam um ensino direto no meio universitário, como a História ou a poética, também beberam desse meio por serem inclusas como leituras ou produções de bom tom para um número de clérigos que apenas crescia.

Não se deve, entretanto, interpretar essa efervescência intelectual como um cenário histórico sem nenhuma suspeita contra o ensino das ciências profanas¹²¹. O crescimento pelo interesse e o apreço pela filosofia profana não significou uma total e irrestrita aderência a mesma.

Em boa parte do recorte temporal e cronológico do medieval

¹²¹ De fato, a desconfiança tinha algum grau de razoabilidade, pois a filosofia ainda continuava tendo uma origem pagã, ainda que não fosse a única que transmitia significados religiosos. Um exemplo pode ser elucidativo: o caso relatado por Raul Gabler, no século X, que mostra como a literatura pagã poderia influenciar mentes cristãs a se voltar para o politeísmo. Gabler nos conta a história de um movimento gramático-religioso exasperado iniciado por Vilgardo, um estudioso que, por conta de uma experiência onírica, acreditou que as histórias dos livros pagãos eram reais, e as encarou como uma espécie de revelação. Seu movimento teve forças o suficiente para se espalhar por partes da Península Itálica, para algumas ilhas do Mediterrâneo e certas regiões da Península Ibérica.

houve uma reação expressa contra as artes da Filosofia. Essa força reativa possui diferentes modos de existência, porém tem como algo comum a desconfiança na atenção que os estudos filosóficos gerais demandam.

Em defesa da fé, homens do século XI como Pedro Damiano (1007-1072) podem ser denominados como antidialéticos¹²², por conta de sua preocupação com os rumos que o demasiado estudo da dialética estava conduzindo. Pedro, especificamente, condenava a *Filosofia pura*, afirmando que ela, sozinha, inclinava os Homens ao erro e a heresia – a querela da onipotência divina, entre Pedro e Berengário de Tours, é o maior exemplo de como colocar a lógica como procedente à Revelação pode gerar perigos à religião (LIBERA, 2011, p. 285-290). A Filosofia deveria ser escrava da teologia, sendo usada somente para o benefício da ortodoxia.

Outros nomes podem ser inclusos, como o de Lanfranco de Pávia (1010-1089), que combatia a metodologia lógica voltada para as questões dogmáticas da fé. Para Lanfranco, as Verdades do alto estão acima da razão e, portanto, os mecanismos racionais não servem para explicar as doutrinas da Igreja. Gerardo de Czanad (977/1000-1046), Otlo de Santo Ermão (1010-1072) e Manegoldo de Lautenbach (1030-1103) igualmente afirmam a não-necessidade da Filosofia, já que as palavras de Cristo seriam o suficiente para o fiel chegar até a Verdade (GILSON, 2013, p. 277-284).

O século XII também teve suas desconfianças, ainda que não

122 Essa característica não é exclusiva da Idade Média, com o cristianismo. Tertuliano de Cartago talvez seja o exemplo mais elucidativo da Antiguidade: tanto como católico, ou como o heresiarca que mais tarde se tornou, Tertuliano desprezava o ensino da Filosofia. Seus motivos eram claros: o argumento filosófico poderia ser um perigo para a fé, pois a contrariava com frequência. Chegava-se a dizer que a Filosofia era uma doutrina de demônios.

fossem antidialéticas por si, com Bernardo de Claraval possivelmente sendo seu maior expoente. O caso do abade de Claraval é marcante, pois foi ele quem insistiu nos concílios que iniciaram a perseguição às obras de Pedro Abelardo¹²³. As razões que levaram Bernardo a ter uma atitude ácida foram a falta de certeza na capacidade da dialética e suas discussões ávidas na área teológica, assim como o perigo de se tratar, como se trata assuntos profanos, algum elemento do sagrado.

Uma atitude verdadeiramente crítica vinha justamente dos que detinham uma filiação mais mística, em seus matizes teológicos. Guilherme de Saint-Thierry (1085-1148) e Arnaud de Bonneval ficaram particularmente aturdidos com a demasiada importância naturalista em Chartres. Voltar-se ao mundo para explica-lo em uma cosmologia científica era, para esses teólogos, algo no mínimo temerário. A cosmologia de um Guilherme de Conches parecia ser absurda para tais autores. De Saint-Thierry também foi o responsável por condenar o conteúdo trinitário de Guilherme de Conches, em uma querela teológica.

Entre as escolas de Paris, a da abadia de São Vítor era uma que fazia frente a essas mudanças impulsionadas pela Filosofia, especialmente ao naturalismo de chartreano. A cosmologia vitorina mantinha uma suspeição contra a Filosofia de modo reativo, buscando resgatar um estudo mais dedicado às obras sagradas através de uma “reforma” no ensino (JAEGER, 2019, 303-307). Hugo de São Vítor (1096-1141), o maior expoente da escola, assim comentava sobre os estudos profanos, se comparados às Sagradas Escrituras:

123 Também foi Bernardo que levou a Gilberto de Poitiers responder sobre suas ideias trinitárias no já citado Concílio de Reims.

Nem todos os escritos que falam de Deus ou das coisas invisíveis podem ser chamados propriamente de divinos. Nos livros dos pagãos, por exemplo, descobrimos muitos trechos escritos tratando de prováveis definições acerca da eternidade de Deus e da imortalidade das almas, no prêmio eterno atribuído a uma vida de virtudes, e as penas direcionadas aos homens maus. Todavia, ninguém duvida que tais vocábulos [ainda que equivocadamente apropriados] sejam de fato indignos.

(...)

Os discursos filosóficos são como muros de barro [belamente] rebocados: o esplendor externo (a forma) do discurso é maravilhoso, de modo que, se algumas vezes apresentam um verniz de verdade, também se misturam com falsidades. Assim o filósofo opera sobre o barro do erro, cobrindo-o com uma espécie de pintura. Por outro lado, podemos convenientemente comparar os discursos divinos ao favo de mel, já que parecem áridos por fora [a colmeia de abelhas] devido à simplicidade das palavras nele usadas, mas seu conteúdo está cheio de doçura. Por isto fica claro por qual motivo lhes foram atribuídos tais nomes, posto que somente encontramos estes discursos como contrários à falsidade, provando nada conter em si opostos à verdade (DIDASCALICON, IV, 1).

Outros autores do século XII também podem ser acrescentados: Pedro Lombardo (1096-1160), em seu Livro das Sentenças, mostra um tipo de guarda contra a dialética filosófica; Pedro Cantor (falecido em 1197), chega a dizer que a filosofia é odiosa; Pedro de Blois (1130-1211) vê com preocupação o amor em demasia pela lógica e Estêvão de Tournai (1128-1203) enxergava com preocupação a quantidade de atenção dedicada aos estudos filosóficos nas escolas catedráticas, já que estes ocupavam o tempo precioso e necessário para o estudo das Sagradas Escrituras e dos Santos Padres (NUNES, 2020, p. 291-294).

A crítica a Filosofia, tanto a sua mera presença, quanto à

dedicação e apego extremado que nela depositam, porém, não foi o que criou raízes no medievo. As ligações da teologia cristã com a Filosofia estavam profundas demais para serem cortadas de modo abrupto. Mesmo os Santos Padres, a quem Estêvão de Tournai apelava para o estudo, dependiam da filosofia para serem devidamente compreendidos¹²⁴.

O que existia era uma dependência histórica do catolicismo para com as ciências pagãs. Agostinho de Hipona, possivelmente o filósofo e teólogo mais lido no medievo, não teria seus argumentos teológicos sem a filosofia neoplatônica em seu percurso como leitor e estudioso. O mesmo se aplica até mesmo aos antidialéticos do século XI: Pedro Damiano, por exemplo, não se furtava do uso da dialética para defender certas posturas; Lanfranco tinha ainda uma posição mais conciliadora (GILSON, 2013, p. 283). Os teólogos do décimo segundo século, como Bernardo, assim como Pedro Lombardo, jamais condenaram a Filosofia em sua integridade, apenas chamavam a atenção na demasiada importância hierárquica que esta tinha, quando colocada em paralelo com a doutrina católica e a teologia. O estudo filosófico era profícuo, mesmo dentre os que viam com cautela ou total desconfiança os estudos das artes intelectuais profanas.

De fato, nos meios mais dedicados à mística, a relação entre Filosofia e Religião era dúbia: necessitava-se, incentivava-se o estudo de

124 A antropologia, cosmologia, metafísica, etc., da teologia latina e grega dependiam de conceitos e terminologias adquiridas da filosofia pagã. Vale lembrar de São Boécio e sua dependência da metafísica e lógica aristotélica em sua defesa da Santíssima Trindade contra **Étiques** e Nestório. Exemplos mais antigos podem ser dados: a dependência teológica da ideia de *Nous*, em Gregório de Nissa – mesmo as raízes bíblicas já tinham tal conexão, no Novo Testamento. O texto evangélico joanino não utiliza o termo “*Logos*” para falar de Cristo como o Verbo Encarnado sem motivos: tinha uma ligação íntima com a terminologia estoica e seu entendimento filosófico-religioso do *Logos*, e vemos a continuidade dessa questão já na Escola Alexandrina com Orígenes, por exemplo.

Platão ou Cícero, mas ao mesmo tempo havia a cautela de se dedicar mais a uma vida mística do que a uma vida voltada às ciências do Mundo (LECLERCQ, 2012, p. 142-179). Entre os monges, copiava-se, comentava-se e servia-se dos escritos antigos, buscando exemplos do passado e das histórias fantásticas da mitologia, assim como modos de se escrever e ler bem o latim. Suas suspeitas contra a Filosofia não nublavam a clara admiração e o dedicado estudo que a cultura monástica geral teve. Não por acaso, desde a Alta Idade Média, monges se mostraram os capitães das renascenças e dos incentivos massivos aos estudos clássicos¹²⁵.

O mesmo Hugo de São Vítor que colocava a matéria de fé tão acima das ciências mundanas, dizia, a respeito dos estudos das mesmas:

Não qualifiques qualquer conhecimento de vil [ou inútil], porque toda ciência é boa [de algum modo]. Se te deparas com um tempo livre, não deixes de, pelo menos, ler algum escrito qualquer, porque se não lucrases com tais palavras ao menos nada irás perder.

E isto que, segundo um tema que possa ser de algum modo útil e desejável para nós, segundo a ordem e o lugar convenientes. Não existe, portanto, qualquer livro sem algo especial, isto é, sem um sentido diferente, e ainda não descoberto, e que, quanto mais raro for, com mais graça um pesquisador diligente o tomará (DIDASCALICON, III, 13).

O *Didascalicon*, de Hugo, é exclusivamente dedicado a ensinar o leitor como se inserir no mundo das ciências medievais. Nele encontra-se a divisória das ciências, suas *hierarquias*, seus usos e importâncias. É um compilado descritivo que busca promover o Conhecimento geral. Isso, vindo de uma escola dedicada à mística especulativa (GILSON, 2013,

125 Basta lembrar que é com Alcuíno de York e seus monges que a Renascença Carolíngia é capitaneada, assim como também é pelas mãos de Rabano Mauro, e suas forças monásticas, que a cultura escrita se expande pelas terras do que são hoje a Bélgica e a Alemanha.

p. 366-372) diz muito sobre como o peso da Filosofia e o apreço pela ciência se operava na renascença do século XII.

Os maiores nomes da Filosofia do século XII denunciam a falta de interesse da própria hierarquia religiosa de cercear a ciência por si só. O já citado João de Salisbury foi o maior promotor do ensino da lógica desde Boécio, mas ainda assim foi membro da corte papal, secretário de dois arcebispos, tesoureiro de uma catedral e, por fim, bispo e membro ativo do III Concílio de Latrão; Gilberto Poitiers igualmente se torna bispo – e sequer é deposto, mesmo após a condenação em Reims –. A Ordem Cisterciense, justamente uma das instituições monásticas poderosas, presentes e mais apegadas à tradição, era uma das que mais inovavam tecnologicamente, na Europa (DUBY, 2011, p. 172).

Essa proeminência de grandes filósofos no alto clero não é exclusiva da Idade Média Central, ou tampouco pode ser restringida nos exemplos citados. Podemos falar de Roberto Grosseteste, de Isidoro de Sevilla, Roberto Pulo, Alberto Magno, Jean Gerson, Thomas Bradwardine, Otto de Freising, Nicolau de Cusa, o Papa Silvestre II, Anselmo de Cantuária, Beda, o venerável; Teodorico de Chartres, Guilherme de Conches, Fulberto de Chartres, Boaventura, e uma infindável quantidade de grandes nomes da lógica, física, metafísica, moral, gramática, matemática, retórica, etc., que fazem parte do corpo social de elite da Igreja, seja no episcopado, na chancelaria ou reitoria das escolas e universidades, chegando até mesmo ao arcebispado, cardinalato e papado. O motivo é claro: estudaram filosofia nos centros de estudos católicos. A origem do clero era a mesma da formação dos conhecimentos profanos, além de ser também a mesma de quase todo corpo administrativo das cidades, dos domínios feudais, da realeza e da própria Igreja.

O século XIII fez eclipsar a maior parte do desprezo e da desconfiança contra a Filosofia. É neste século que as ordens religiosas entrarão no cenário filosófico e teológico do Ocidente, mesmo com suas raízes místicas e apologéticas. A ordem Franciscana, por exemplo, é uma das que lideram o ensino e a propagação da filosofia, bem como a dominicana. De dato, o décimo terceiro século da era cristã vê o homem que foi, possivelmente, o maior lógico da Idade Média se tornar Papa (João XXI), Pedro Hispano (1215-1277).

Entre os franciscanos, seria com Roger Bacon (1214/1220-1294) que a ciência empírica seria, pela primeira vez, proposta por um caráter metódico e repetitivo, criando o primeiro método experimental para as ciências da natureza. Bacon propôs tais ideias a pedido do próprio Papa Clemente IV (1190-1268), tendo suas obras levadas até Roma para serem lidas pelo Pontífice. A perseguição que Bacon teria sofrido é, no mínimo, incerta. O mais provável motivo, como defendeu Lynn Thorndike (THORNDIKE, 1916, p. 468-480), é a posição astrológica de Bacon, que pretendia prever a vida de Cristo baseada nos astros. De qualquer modo, ele se reatou com a ordem e com a Igreja, já que foi enterrado como um membro dos franciscanos, após seu falecimento.

Sua maior obra enviada à Clemente, a *Opus Majus*, tinha como clara intenção a promoção da ciência experimental para defender a ortodoxia católica frente aos magos e feiticeiros, pois a ciência poderia descreditar a magia que usavam e, assim, salvaguardar os fiéis que se impressionavam com a atuação mágica.

E assim, de acordo com os princípios que foram agora abordados em relação à reflexão e de acordo com princípios semelhantes, não apenas os resultados poderiam ser vantajosos para os nossos amigos e terríveis para os nossos inimigos, mas também grandes confortos podem

nos ser alcançados pela filosofia, para que todo engano dos bobos da corte possa ser obscurecido pela beleza das maravilhas da ciência, e os homens se regozijem na verdade, banindo para longe deles os truques dos mágicos (OPUS MAJUS, V, 5).

Somente essa ciência sabe, portanto, testar perfeitamente o que pode ser feito pela natureza, o que, pelo esforço da arte, o que é por truques, pelos encantamentos, conjurações, invocações, deprecações, sacrifícios que pertencem à mágica, à média e ao sonho e o que há neles, para que toda a falsidade possa ser removida e somente a verdade da arte e da natureza seja mantida. Somente essa ciência nos ensina a ver os atos loucos dos mágicos, para que eles não sejam ratificados, mas evitados, assim como a lógica considera o raciocínio sofisticado. Esta ciência tem três características principais em relação a outras ciências. A primeira é que ela investiga por experimento as notáveis conclusões de todas essas ciências. Pois as outras ciências sabem descobrir seus princípios por meio de experimentos, mas suas conclusões são alcançadas pelo raciocínio extraído dos princípios descobertos (OPUS MAJUS, VI, 2).

Como se vê, a ortodoxia e seu espírito impulsionavam a ciência (LINDBERG, 2008, p. 24) que, em Bacon, está cada vez mais próxima de seu significado atual. Como já dito, o ambiente universitário alavancou tais estudos, dando mais corpo e autoridade ao mundo dos estudos. Papas e seus legados outorgavam privilégios, tirando as universidades da jurisdição leiga (o poder régio), colocando-as no campo eclesiástico propriamente dito, com o Pontífice Romano dando sua proteção e uma autonomia considerável, com uma tutela distante do papado (VERGER, 2017, p. 643-645) e, ao mesmo tempo, exercendo algum tipo de controle e interesse na promoção do conhecimento.

Do ambiente universitário, o já referido Alberto Magno (1193-1280) pode ser outro expoente da ciência medieval, já que entre seus

trabalhos podemos notar a grande atenção que detinha ao estudar a natureza em seus comentários na Biologia. Ele recorria especialmente a observação empírica dos hábitos dos seres vivos, ao invés de se fiar exclusivamente a uma tradição textual da História Natural. Sua obra tem um caráter enciclopedista (como a de muitos medievos), além de ter uma clara inclinação cética em seus estudos, duvidando da existência de animais fantásticos como os grifos e as harpias.

Já na Baixa Idade Média, Guilherme de Ockham (1285-1347), dessa vez alguém combatido por heresia, condenado e perseguido, foi um dos maiores nomes da lógica medieval, não tinha suas obras lógicas condenadas, com suas metodologias de observação científica em sua epistemologia, mas sim certos escritos que imputavam heresia ao Papa João XXII, tanto que, com ele, é também condenada parte da liderança da ordem Franciscana, que fugiu para Pisa buscar apoio de Luís da Baviera. Guilherme também favoreceu, com seus escritos teóricos de teologia política, o Imperador do Sacro Império em desfavor ao Papa, mas, assim como Bacon, se reatou com Roma, sendo sepultado pelos franciscanos após morrer vítima da peste.

O ambiente cultural do medievo, com efeito, não era avesso a produção, incentivo e patrocínio da ciência. A cultura religiosa, muito menos, tinha esse tipo de papel. Precisava-se de Conhecimento, de preparo e aptidão para o ensino da fé, seja nas pregações ordinárias, na tarefa missionária ou na controvérsia teológica. Igualmente a sociedade feudal¹²⁶, cada vez mais sofisticada em sua burocracia e gestão, necessitava

126 O conceito de uma “sociedade Feudal” é, no mínimo, muito debatido. Aqui, sem mais delongas, ele aparece de forma “genérica”, isto é, como uma referência a um corpo social gerido e cercado por uma “feudalidade vassálica”, por uma noção de domínios senhoriais e, ao exercerem controle de governo nesses domínios, necessitavam de sistemas burocráticos mais elaborados.

de administradores capazes, conhecedores das letras, dos números, o que também incentivava o aumento e incremento do clero. O clero, em seu afã ortodoxo, impulsionou a pena que gravaria a tinta nos papéis de Filosofia.

A cruz, como mostrado, pesava sobre a pena. Tinha sua presença inquestionável, sua clara régua que indicava os limites de até onde se pode escrever, fosse pelo mando do bispo, do concílio de bispos ou do Papa. Acima da pena, a cruz a guiava, a construía, reparava. Os movimentos que iam e vinham do tinteiro, observavam e eram observados pelo crucifixo acima da escrivãzinha, mas em uma relação mais profícua, confidente e colaboradora do que o oposto.

Era entre a cruz e a pena que o cenário cultural do clero (filósofo) medieval operava, onde a razão de ser racional tinha o suporte da fé e a fidelidade religiosa, também, detinha o apoio da razão.

– 13 –

POR UMA LONGA IDADE MÉDIA POLÍTICA: AS MONARQUIAS IBÉRICAS ENTRE OS SÉCULOS XV E XVII COMO UMA CONTINUIDADE DAS RELAÇÕES DE PODER DO MEDIEVO

Matheus Brum Domingues Dettmann¹²⁷

Tradicionalmente, a historiografia divide o período histórico em quatro categorias principais, a Idade Antiga, a Idade Média, Idade Moderna e a Idade Contemporânea. Essa divisão foi criada baseada na suposta existência de grandes eventos históricos que marcariam o fim e o início das eras historiográficas.

Entretanto, ao longo do século XX a historiografia pautada nos grandes eventos foi gradativamente preterida pelos pesquisadores. Desse modo, essas divisões tradicionais começaram a ser questionadas pelos historiadores. Um dos principais pontos de atrito seria a passagem da Idade Média para a Idade Moderna. Medievalistas liderados por Jacques Le Goff expressaram recusa em aceitar a Idade Moderna como um rompimento com o mundo medieval, salientando a noção de continuidade

127 Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, membro do Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais (LATHIMM-UFRJ) e bolsista pela FAPERJ. E-mail: matheusbrumdettmann@gmail.com

do medievo para depois do século XV.

Este presente trabalho busca realizar um estudo a respeito das monarquias ibéricas entre os séculos XV e XVII e a forma como a autoridade régia se dava em seus diferentes territórios. O objetivo é entender se a forma de poder e autoridade monárquica, na Espanha e em Portugal, nesse período pode ser compreendida como uma nova forma de se fazer política e de se estabelecer relações de poder que se distancia do mundo medieval, ou se a monarquia ibérica nesse período pode ser tomada como uma continuidade das relações de poder e administração política medieval.

Rompimento ou continuidade do medievo?

O século XV é comumente apontado como o ponto de divisão cronológica entre a Idade Média e a Idade Moderna. Autores como Jacob Burckhardt, em seu estudo a respeito do renascimento italiano, tem ressaltado as grandes mudanças e transformações vivenciadas no período renascentista e as inovações trazidas por essa nova era que causariam um suposto rompimento com o mundo medieval (BURCKHARDT, 1990).

O estudo de Burckhardt se fundamenta sobretudo em uma historiografia cultural e artística que infelizmente leva pouco em consideração as próprias manifestações culturais medievais e sua pluralidade. Além do mais, Burckhardt é fortemente influenciado pelos próprios pensadores renascentistas que intentam se apresentar como homens de uma nova era que rompe e se afasta da lógica e mentalidade medieval, esta, por sua vez, marcada, dentre outros fatores, pelo domínio eclesiástico.

Embora seguindo uma outra linha historiográfica, autores de uma perspectiva mais marxista, como Perry Anderson concordam em partes com a ideia do rompimento com o mundo medieval promovido durante a Idade Moderna. De certo modo, para Anderson a chamada Idade Moderna seria um período de importantes mudanças e transição que permite a Europa se afastar da lógica feudal e possibilita a ascensão do capitalismo no século XVIII, entre as quais podemos citar o reposicionamento da coerção político-jurídica feudal na forma da centralização do Estado absolutista, um requisito para o desenvolvimento do modelo de sociedade capitalista (ANDERSON, 2004, p.18).

Dentro desse contexto de entendimento do feudalismo como amarras que precisavam ser descartadas para o desenvolvimento capitalista, a historiografia tradicional busca no século XV eventos que possam ser tomados como ponto inicial dessa nova era e que levariam a um abandono da ordem de mundo medieval. Um desses eventos marcantes foi a tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453, porém outra data fundamental seria o ano de 1492. Em 1492, já no final do século, a expedição marítima de Cristóvão Colombo (1451-1506) chega ao continente americano. Esse evento que inicia a conquista e futura colonização ibérica na América teria grande impacto na sociedade europeia e sem dúvida é um evento histórico de grande importância e que acarreta amplas mudanças sociais e econômicas.

Contudo, é importante salientar que a descoberta da América não é o único evento marcante, em 1492, envolvendo a Península Ibérica. Nesse ano, o último domínio mulçumano na península seria conquistado pelos reinos cristãos. Em 711, forças islâmicas provindas sobretudo do norte da África invadiram a península ibérica e dominaram quase todo seu território. Posteriormente, reinos cristãos vizinhos a esses territórios

islâmicos surgiriam, esse é o início de um período conhecido como Reconquista no qual as forças cristãs retomaram o território ibérico dos mulçumanos e que perdurou mais de sete séculos somente terminando com a tomada do reino de Granada em 1492.

Na verdade, reduzir os acontecimentos da Iberia medieval a um binarismo de conflitos entre mulçumanos e cristãos é uma simplificação equivocada da situação. Os reinos cristãos e mulçumanos viviam em uma constante de interações e relações culturais, políticas e comerciais e a própria noção de Reconquista parece se tratar de uma noção equivocada e que tem sido problematizada pela historiografia, e que ignora os detalhes da dinâmica sociopolítica dos reinos cristãos da Península durante o *medievo* (O'CALLAGHAN, 2013).

Porém, além do fim do processo de reconquista, a tomada de Granada se torna um evento marcante pela atuação efetiva dos chamados Reis Católicos. No final do século XV a autoridade cristã na península está dividida entre três principais monarcas, o rei de Portugal, a rainha de Castela, Isabel I (1451-1504) e o rei de Aragão, Fernando II (1452-1516). Um casamento entre os reis de Aragão e Castela culminou na consolidação de um poderio político e militar expressivo que lhes permitiu obter a rendição dos granadinos e exercer em união controle sobre quase toda a península, com exceção do reino de Portugal.

O governo de Fernando e Isabel teria grande importância, uma vez que estes monarcas e seus governos são considerados a base, de muitas formas, para o absolutismo espanhol (ANDERSON, 2004). O absolutismo por sua vez seria um dos grandes pontos de rompimento do mundo moderno com a lógica medieval, uma vez que se utilizaria de uma notória centralização do poder em oposição a grande descentralização

e fragmentação do sistema feudal. Anderson salienta a importância do absolutismo no processo de transição entre o mundo medieval e a estrutura capitalista posterior (ANDERSON, 2004, p. 18).

Contudo, a monarquia ibérica dos séculos XV ao XVII realmente pode ser considerada um exemplo desta nova forma de poder que rompe com o mundo feudal? Mais especificamente, a monarquia ibérica do período realmente se baseia em uma lógica e dinâmica de poder que se opõe a lógica e formas de exercício de poder medieval? Na realidade, a própria ideia do rompimento com o medieval tem passado, como visto anteriormente, por questionamentos nas últimas décadas, sobretudo, da parte dos próprios medievalistas.

Jacques Le Goff chega a destacar uma noção de continuidade do mundo medieval após o século XV, se utilizando mesmo do termo Longa Idade Média. Para o autor somente podemos observar o fim e rompimento com o mundo medieval a partir do próprio século XVIII com a teorização de Adam Smith, a popularização do conceito de progresso, a industrialização do continente europeu, além do surgimento do motor a vapor, dentre outros fatores (LE GOFF, 2008, p. 62-67). Desse modo, para o autor a Idade Moderna na verdade se trata de uma continuação do medieval e as inovações e transformações do renascimento se encontram dentro de uma lógica de renovações culturais vivenciadas dentro do próprio medieval, tal como o chamado renascimento carolíngio no século IX (LE GOFF, 2007, p. 220).

Em suma, [...] as mudanças não resultam de golpes em todos os setores e em todos os lugares simultaneamente. Daí minha ideia de uma longa Idade Média, pois, em certos aspectos de nossa civilização, ela ainda prevalece e às vezes aparece após datas oficiais. O mesmo se pode dizer da economia, já que não podemos nos referir ao

mercado antes do século XVIII. A economia rural só fez desaparecer a fome no século XIX. O vocabulário da política e da economia só muda definitivamente - um sinal de mudança nas instituições, meios de produção e mentalidades correspondentes a essas mudanças - com a Revolução Francesa e Industrial. É também um momento de construir uma nova ciência que não é mais medieval (Galileo, Harvey, Newton, etc...). (LE GOFF, 2008, p. 66-67, Tradução Nossa).

A ideia de Le Goff foi retomada por outros medievalistas como Jérôme Baschet. Baschet que chega a buscar uma conexão direta entre o processo de reconquista na Península Ibérica e o a conquista e colonização do continente americano, para o autor a conquista da América está longe de representar o fim da sociedade feudal já que este sistema junto as diversas instituições e estruturas do mundo medieval tomam um papel de grande importância nas colônias americanas (BASCHET, 2006, p. 32). Assim, o feudalismo não seria desfeito, mas sim se expandiria para além-mar na América ibérica. Para Baschet, o ano de 1492 não deve ser visto como um ano que divide duas eras históricas opostas, mas sim um ano onde ocorrem dois importantes eventos diretamente conectados e relacionados (BASCHET, 2006, p. 27). Sobre os estudos de Baschet, Le Goff escreve:

Evidentemente me alegra ver que Jérôme Baschet justifica, melhor do que eu, a concepção de uma longa Idade Média que supera ou antes apaga a falsa ruptura do século XVI, de um renascimento que seria a sua negação e que o recordaria como a escuridão do obscurantismo (LE GOFF, apud BASCHET 2006, p. 17, Tradução Nossa).

Baschet chega a apontar como o sistema tipicamente medieval pode ser observado emergindo do outro lado do Atlântico. Para o autor, durante a colonização de América, a Europa reproduz nesse continente suas instituições e mentalidades levadas através dos colonos, mesmo que

sujeitos a influência da realidade local (BASCHET, 2006, p. 26-29).

Na América: o papel dominante e estruturante da Igreja; uma mudança de equilíbrio quanto à tensão entre monarquia e aristocracia, sem romper com a lógica feudal; as atividades cada vez mais importantes dos empresários - comprometidos com o comércio atlântico ou a exploração dos recursos minerais e agrícolas do mundo colonial - permanecem dentro das estruturas corporativas e monopolistas tradicionais, e esses homens continuam a direcionar sua renda para a aquisição de terras e status nobre. No entanto, Baschet aceitou a expressão 'feudalismo tardio e dependente', por se tratar de um mundo cuja lógica é completamente diferente da nossa. (LE GOFF apud BASCHET, 2006, p. 18, Tradução Nossa)

Porém, a teoria de Le Goff não é desprovida de críticas. Como proposto por Clínio de Oliveira Amaral e Maria Eugenia Bertarelli, muitas vezes a proposta de uma Longa Idade Média corre o risco de ser demasiado eurocêntrica, ignorando a versão e interpretação dessas importantes mudanças pelos nativos da América, por exemplo, que muito dificilmente perceberão algum sentimento de continuidade depois do século XV (BERTARELLI; AMARAL, 2020).

Para este trabalho, a proposta da Longa Idade Média apresenta duas ideias muito interessantes para serem aproveitadas. Primeiramente a possibilidade de se observar na Idade Moderna, em muitos aspectos, uma continuidade do próprio *medievo*. Essa continuidade pode ser observada no quadro de atuação político das Monarquias Ibéricas? O segundo aspecto importante é a percepção que a Idade Média não seria algo compacto e uniforme, a noção de *medievo* é muito mais diversa do que se pode pensar e o mundo medieval é muito mais heterogêneo do que os pensadores renascentistas estudados por Burckhardt buscam demonstrar, desse modo, se torna muito difícil delimitar a Idade

Moderna como um período de ruptura com o medievo e de afastamento da mentalidade e instituições medievais visto que esses mesmos não são tão fáceis de serem definidos precisamente devido à grande variabilidade desse medievo que apresenta diferentes formas e faces.

Isso nos leva novamente para a principal pergunta deste trabalho, a monarquia ibérica entre os séculos XV e XVII deve ser entendida como um exemplo do rompimento do medievo e ascensão do absolutismo moderno ou como uma instituição que se baseia na continuidade das relações de poder verificadas no mundo medieval? Para responder essa questão, precisamos primeiramente tratar, ainda que brevemente, sobre o nosso objeto de estudo, ou seja, a realeza espanhola e portuguesa do período.

Impérios ou reinos ibéricos?

Após a morte dos Reis Católicos, tanto as coroas de Castela quanto de Aragão serão reunidas na figura do neto de Fernando e Isabel, Carlos (1500-1558). Carlos era membro da dinastia austríaca dos Habsburgos, através de seu pai Filipe (1478-1506), rei consorte do Reino de Castela junto com a mãe de Carlos, Joana (1479-1555), e graças a política de casamentos de seu pai e avô, tornou-se soberano de um vasto território na Europa, acumulando títulos como Sacro Imperador Romano-Germânico, Rei de Castela, Rei de Aragão e Duque da Borgonha. Essas posses se somariam às novas possessões tomadas na América.

Carlos então dividiria seu território entre seus herdeiros, delegando o Sacro Império para seu irmão Fernando (1503-1564) e o território espanhol para seu filho, Filipe II (1527-1598). O domínio dos

Habsburgos na Espanha seria conhecido posteriormente como império espanhol, algo que discutiremos mais a frente neste trabalho.

No caso português, a dinastia de Avis que ascendera ao trono no século XIV iniciaria ainda no próprio século XV uma política de conquista e expansão para além-mar que começaria com a tomada de Ceuta no norte da África em 1415. O Reino de Portugal então tomaria uma ampla quantidade de territórios ao longo do Globo, especialmente nos continentes africano, americano e asiático, formando o chamado império português.

Entretanto, como proposto por Pablo Albaladejo a terminologia império para o caso espanhol parece um equívoco criado pela historiografia posterior (ALBALADEJO, 2007). De fato, parece que Filipe II não se utilizou do título imperial mesmo em função de seu tão amplo território, preferindo preservar o direito de seus parentes austríacos (ALBALADEJO, 2007). De certo modo isso nos leva a considerar a existência de uma noção diferente de império da que associamos hoje em dia, uma noção que considera o Sacro Império digno da titulação, mas que não concede a mesma dignidade a Filipe e os Habsburgos espanhóis, ao que parece no século XVI e XVII, a Europa ainda apresenta estar dentro de uma concepção própria de império provavelmente derivada do *medievo*.

Isso é confirmado por Albaladejo em seu estudo ao destacar que a existência de autores e pensadores espanhóis, como Diego de Covarrubias e Vázquez de Menchaca, que defendiam justamente o fim de uma noção arcaica imperial em função da grandiosidade do reino espanhol e seus domínios, defendendo assim a utilização do título imperial a Filipe e seus descendentes (ALBALADEJO, 2007). Contudo, a preservação do

título imperial pelo Sacro Imperador parece uma prova da manutenção de tal concepção medieval de império, desta forma podemos observar a sobrevivência e continuidade de valores e significados políticos do período medieval dentro da dinâmica de poder da Europa Moderna.

No caso português, a situação parece se assemelhar ao caso espanhol. Como dito por Pedro Cardim, a noção de império português também parece uma criação posterior de uma historiografia contemporânea, os territórios além-mar eram mais chamados de conquistas ultramarinas, sendo regidos mesmo por um conselho ultramarino (CARDIM, 2017). Assim, podemos ver primeiramente que a noção de império atestada a ambas as monarquias ibéricas é uma criação posterior, que não leva em conta as sobrevivências sociopolíticas do medievo no período que inviabilizam a adoção de tal titulação pelas coroas ibéricas.

Na realidade, na expressão império espanhol, o termo império pode não ser o único problemático. Como foi proposto por John Elliott, as monarquias da Idade Moderna podem não ter sido tão centralizadoras quanto se pensa. Segundo o autor a coroa espanhola no período seria melhor representada pela ideia de uma Monarquia Composta ou *Monarquía Compuesta*, em outras palavras, a autoridade régia não vem de modo uniforme e centralizador como rei da Espanha, porém a autoridade do monarca provém sim de uma série de títulos e territórios distintos que o monarca acumula em sua pessoa (ELLIOTT, 2009). Dessa forma, é difícil falar de um Estado ou nação espanhola própria, una e homogênea, mas sim de uma pluralidade de territórios e reinos como Castela, Aragão e Valência, dos quais os Habsburgos assumem a autoridade individualmente.

Entretanto, a forma de autoridade em Aragão não pode ser vista como igual a promovida pelo rei em Castela, por exemplo. A autoridade de Felipe II não vem de ser rei de Espanha, mas antes da união de diferentes entidades políticas que ele herda e governa que compõe seu território, entidades essas que não se limitam aos territórios fora da Península Ibérica, mas também na própria Espanha. A Espanha pode ser melhor vista como um conjunto de diferentes reinos regidos por um mesmo monarca que eram governados de modo distinto.

Para realizar seu governo o monarca Habsburgo necessita da cooperação das elites locais, cooperação essa que vem através das negociações com estas elites e populações locais e o uso de suas próprias instituições e estruturas de poder. Deste modo, a autoridade do rei em Aragão, por exemplo, se dará de acordo com as instituições e mentalidade política aragonesa, respeitando as estruturas de poder próprias desses territórios e será diferente da forma de se exercer a autoridade régia em Castela, por exemplo. Como escreve Xavier Torres:

[...] que cada um tinha ou poderia ter não só uma linguagem ou idiossincrasia, mas, sobretudo, suas próprias instituições representativas, leis exclusivas e um regime fiscal igualmente específico, o que implicava que o rei - ou o imperador - o governasse precisava de cooperação e entendimento com as elites de cada reino ou 'província', o que costumava implicar o correspondente reconhecimento de privilégios ou liberdades locais, como as leis exclusivas de um país (TORRES, 2006, p. 14-15, Tradução Nossa).

Como o trabalho de Pedro Cardim demonstra, a situação do Reino português e suas possessões não era tão diferente. O rei de Portugal na verdade parece ter privilegiado uma política de Administração e controle bastante heterogênea em seu território, inclusive mantendo instituições e

instrumentos de poder e administrativos locais que eram utilizados como ferramentas para o domínio português (CARDIM, 2017).

Em seu estudo específico de documentação jurídica de Portugal e seus domínios ultramarinas, Manuel Hespanha reforça mesmo uma aparente heterogeneidade na forma de aplicação e exercício das leis dentro dos territórios portugueses (HESPANHA, 2016). Por diversas vezes o sistema de leis e sua aplicação poderia sofrer influência do contexto político, social e cultural local e estava sujeito a presença e peso das instituições nativas e locais (HESPANHA, 2016). Além disso, podemos perceber uma verdadeira pluralidade de pertencimento jurídicos, se podemos chamar assim, pelos quais a localidade onde cada indivíduo nasce acaba tendo um forte efeito identitário que se estende mesmo as formas e localidade onde este indivíduo poderá ser julgado, por exemplo. Deste modo nós podemos observar um território marcado por uma forte pluralidade identitária e cultural que tem seu efeito mesmo na esfera do exercício de poder por parte da coroa e da aplicação e manutenção das leis e instituições administrativas (HESPANHA, 2016).

Assim, é possível observar que a autoridade das Monarquias Ibéricas, entre os séculos XV e XVII, longe de se basear em um domínio uniforme e extremamente centralizador de um Estado-Nação homogêneo, se fundamenta por meio da pluralidade e diversidade de estruturas políticas e administrativas, com uma dinastia que governa diferentes entidades políticas e onde a negociação e particularidades locais de cada reino e território se fazem presentes na forma de atuação do poder régio. Contudo, podemos observar tal característica das Monarquias Ibéricas como uma sobrevivência do período medieval? Existem similaridades desse sistema ao suposto sistema descentralizado de poder verificado na Idade Média?

As monarquias compostas do medievo?

Um bom parâmetro a ser traçado é entre estes reinos ibéricos do século XV ao XVII e o Império Angevino ou Plantageneta entre os séculos XII e XIII. Similar ao caso espanhol e português a terminologia império também foi concedida posteriormente a esta entidade, sendo uma criação que não reflete a forma de autoridade pelo qual os soberanos angevinos governavam e a própria titulação utilizada por eles (GILLINGHAM, 1984).

Assim como os Habsburgos, os angevinos formaram um vasto território baseado em heranças e casamentos políticos, além de conquistas, dominando dentre outras posses o Reino da Inglaterra, o Ducado da Normandia, o Condado de Anjou, o Ducado da Aquitânia e a Irlanda. Porém, ao invés de um governo coeso e centralizado, o domínio angevino, melhor exemplificado por seu mais proeminente governante, Henrique II (1154-1189), consistia de um conjunto heterogêneo de territórios atrelados por uma flexível rede de conexões (MARTINDALE, 1990) e nos quais as estruturas, leis e costumes locais exerciam grande influência e peso na forma de administração e controle de seu soberano (GILLINGHAM, 1984).

De fato, no que tange a Inglaterra e o Ducado Normando, onde Henrique teria uma maior liberdade de ação, sua administração foi baseada, em boa parte, no uso dos chamados *new men*, homens desprovidos de grandes fortunas e não nascidos em grandes famílias recrutados para cargos administrativos e oficialatos (PELLTZER, 2004), compondo um sistema administrativo que bastante se assemelha a um segmento burocrático devotado diretamente ao rei. Já no caso do Condado de Anjou e do Ducado da Aquitânia, o governo era delegado as grandes

famílias e nobreza e Henrique tinha pouca influência na nomeação de seus oficiais e administradores. A tentativa de Henrique de interferir mais diretamente na Aquitânia provocaria uma série de revoltas, uma situação imitada por seu filho, Ricardo (GILLINGHAM, 1984).

O governo de Henrique em cada um de seus territórios e sua autoridade estava muito mais pautada a casos específicos que levavam em conta a realidade política local. Desse modo, embora Henrique fosse rei na Inglaterra, no que tange a França, por meio de suas posses e títulos nesse reino ele era considerado um vassalo do rei francês e que, portanto, devia homenagem e estava encarregado de dever e obrigações para com o seu suserano (GILLINGHAM, 2007).

A falta de congruência entre suas posses é evidenciada pelo seu desejo de repartir seus domínios entre seus herdeiros, como foi feito pelo próprio Carlos V posteriormente com as posses dos Habsburgos no século XVI. Na verdade, na própria Ibéria não são raros os casos em que tal fato ocorreu, como na sucessão de Fernando I de Leão (1037-1065) e de Afonso VII de Leão (1126-1157). Dentro das constantes disputas e matrimônios entre os governantes cristãos dos reinos da Península não era incomum que diferentes reinos fossem governados por um único soberano e novamente, como no caso angevino, o fato de repetidas vezes esses reinos serem repartidos entre os herdeiros do rei parece demonstrar bem como há uma falta de coesão e de correlação no governo desses territórios, compondo uma pluralidade de entidades políticas distintas que obedecem costumes e modelos sociais e políticos próprios.

Essas uniões pessoais dos diferentes Reinos Ibéricos mantendo suas próprias particularidades e soberanias de modo independente parece ser uma realidade do período medieval na Península. Na realidade,

parece que similar ao caso angevino, evitar atender aos costumes e as negociações com as elites locais poderia ser um motivo para revoltas.

Diferente do que se possa inferir, tais uniões pessoais de diferentes reinos na figura de um único monarca dificilmente promoviam qualquer sentimento de coesão ou mesmo de solidariedade. Pelo contrário de muitas formas essas uniões dinásticas despertaram a rivalidade e o sentimento de autoafirmação das elites locais ibéricas. Um exemplo desta situação é visto no governo de Afonso VI (1065-1109), rei de Leão, Galiza e Castela. Em seu governo a rivalidade e mesmo hostilidade entre os reinos de leão e Castela era tão expressiva, que o monarca optou por casar sua filha e herdeira Urraca com o rei aragonês, um grande rival político e militar de Afonso, dentre outras razões para evitar os possíveis conflitos que ocorreriam caso ele escolhesse um nobre leonês ou castelhano para desposar sua herdeira (REILLY, 1982).

Na verdade, o governo de Urraca (1109-1026) se torna muito interessante pelo paralelo que pode ser traçado diretamente com os Reis católicos no século XV. De modo bastante similar, Urraca foi a soberana legítima de Castela e Leão e de outros territórios na parte ocidental da Península Ibérica, como no caso de Isabel posteriormente, e se casou com o monarca aragonês e de navarra Afonso I (1104-1134). Porém, de modo similar ao que já podia ser observado no caso leonês-castelhano, tal união não promoveu nenhum sentimento de coesão, pelo contrário só acentuou as disputas e rivalidades.

As interferências por parte do rei aragonês em Castela e Leão, das quais podemos destacar sua tentativa de colocar oficiais navarros e aragoneses em posições de prestígio na administração castelhana e leonesa levariam a importantes revoltas, dentre as quais podemos destacar a dos

galegos (REILLY, 1982). De modo geral, qualquer forma de governar um desses reinos que preterisse as elites e instituições locais terminaria como foco de revoltas. Deste modo, parece claro como tais uniões dinásticas não promoviam uma forma duradoura de união administrativa ou um sentimento de solidariedade identitária entre os diferentes súditos reais, pelo contrário o que se pode observar é a propagação das oposições e rivalidades e o desconforto com a interferência estrangeira, mesmo que seja de outro reino dominado pelo seu próprio monarca.

De fato, Afonso VII, filho de Urraca, diferente dos outros monarcas ibéricos chega se utilizar do título de imperador da Espanha ou *Hispania*. Porém mesmo este título parece enfatizar mais um domínio heterogêneo que uma coesão real, uma vez que Afonso buscava se colocar como suserano dos outros reis ibéricos e não dominar diretamente todo o território da península cristã, uma pretensão que não foi efetivamente alcançada.

Considerações Finais

De muitas formas as coroas ibéricas dos séculos XV ao XVII parecem se afastar da ideia centralizadora, homogênea e absolutas que a historiografia tradicional propôs. Na verdade, parece mais correto afirmar que sua autoridade provinha de diferentes formas e seu poder era exercido em função de negociação com as instituições, elites e costumes locais.

Tal situação não é incomum ao período medieval. Assim, o conceito de Monarquia Composta não parece algo exclusivo da Idade Moderna, pelo contrário a existência de uma circunstância bastante

similar dentro da própria Península durante o próprio período medieval corrobora a ideia de observar tal contexto como uma sobrevivência e continuidade das políticas medievais.

Alegar que não houve mudanças, como as provocadas pela descoberta da América, é totalmente inviável, porém ao tratar da autoridade régia e exercício do poder por parte dos monarcas ibéricos, entre os séculos XV e XVII, é muito difícil não observar uma clara continuidade de uma lógica e dinâmica de poder muito presente no chamado período medieval. A realidade é que as distinções que separam o *medievo* da Idade Moderna, por exemplo, baseiam-se em uma forma específica de medievalidade uniforme e homogênea, algo muito diferente do que é observado na Europa medieval tão complexa e diversificada, com a própria Península Ibérica se colocando como um caso exemplar bastante específico que de muitas formas não se encaixa ao modelo feudal popularmente divulgado do norte francês.

Dessa forma, há uma nítida continuidade da política medieval em diversos aspectos no que tange as Monarquias Ibéricas da Idade Moderna e a ideia de um rompimento com o mundo medieval não parece muito válida no que tange a estas relações de poder e autoridade. Entretanto, afirmar que não houve mudanças também parece um equívoco, a grande questão parece, como proposto por Le Goff, a percepção de que a própria Idade Média europeia passou por expressivas mudanças sociais, políticas, econômicas e mesmo culturais que levam a crer na continuidade da idade média após o século XV.

Portanto, não era uma pretensão deste trabalho traçar onde a Idade Média termina e onde a Idade Moderna começa, mas sim definir se era possível observar uma continuidade das relações de poder medievais

no governo dos reinos ibéricos do século XV ao XVII. Assim, parece satisfatório o bastante afirmar que tal análise leva a afirmação que de fato o poder régio das monarquias desse período herda uma fundamentação muito baseada nas noções e lógica de poder do período medieval, ficando evidente a continuidade da política medieval após o século XV, mesmo que defrontada com novas experiências e transformações, dentre as quais podemos apontar como uma das mais marcantes, a descoberta e colonização da América.

– 14 –

O PAPEL DA ÁGUA NAS DESCRIÇÕES DE TERRAS LONGÍNQUAS DURANTE AS VIAGENS DE NOBRES DO SÉCULO XV

Waslan Sabóia Araújo¹²⁸

Gutierre Díaz de Games (?-?), castelhano do século XV que atuou como companheiro e narrador das viagens marítimas do cavaleiro Pero Niño (1378 -1453), descreveu que, em 1402, ao navegar pela costa de Alcocévar¹²⁹, Niño foi avisado do surgimento de uma grave ameaça ao prosseguimento da jornada pelo mar Mediterrâneo. A tripulação da embarcação capitaneada por Niño informou ao nobre que as reservas de água potável estavam perigosamente baixas e que, pelo fato de atravessarem uma região sob o domínio do reino mulçumano de Fez, localizado ao norte do Marrocos, o reabastecimento poderia ser mais perigoso do que enfrentar o resto da viagem sem água, tendo colocado o cavaleiro a par da situação, a tripulação o indaga sobre o que deveria ser feito (DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 170). Após ouvir os receios dos

128 Doutorando em História e Cultura Social pelo programa de pós-graduação em História da UNESP, bolsista FAPESP, membro do grupo temático “Escritos sobre os novos mundos: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa”. Contato: waslanaraujo@hotmail.com

129 Atualmente conhecida como baía de Aiguades, situada próxima a região de Orã, na Argélia.

mareantes, o nobre castelhano informa a eles a sua posição ao dizer:

Amigos, o certo e o imperioso não necessitam de conselho. O perigo certo é maior que o duvidoso. E o certo é que não temos água, e que sem ela não poderemos passar. Levemos as galeras a terra e desembarquemos, enquanto uns lutam, outros pegam a água (DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 171).

Ao final dessa discussão sobre as estratégias frente à adversidade, Díaz de Games descreve como ocorreu a árdua batalha para obtenção de água numa encosta de Alcocévar, este lugar é mencionado pelo narrador como uma *aguada*, termo usado pelos coevos para denominar locais onde podia-se encontrar água potável, para consumo e abastecimento (BÉLTRAN In. DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 139). Essa passagem das viagens de Pero Niño possibilita antever um aspecto de suma importância dentro dos testemunhos que se ocuparam em descrever as idas de homens a lugares não habituais durante os séculos medievais, a recorrência das descrições acerca de lugares onde seria possível obter água potável durante um trajeto desconhecido. Configurando, assim, a menção das ditas *aguadas* um ponto de interesse para a mensuração do desconhecido durante o período das viagens quatrocentistas (BÉLTRAN In. DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 139). O registro acerca da luta por água durante a viagem mediterrânica atesta ainda um outro ponto relevante, o peso que era dado a este tipo de provisão tão necessária para o prosseguimento da jornada, uma vez que, mesmo sob o perigo iminente de um confronto em desvantagem contra os mouros, o nobre que encabeçava a missão expôs, de forma assertiva, que a obtenção de tal vitualha era essencial para o prosseguimento da viagem.

Embora a importância da água para a sobrevivência e prosperidade de qualquer ser vivo possa parecer óbvia (VAL VALDIESO, 2015, p.

10), o que nos interessa nesta breve explicação, é observar como a água recebeu determinadas significações dentro dos deslocamentos efetuados em um momento em que essa atividade passava por um contexto de dinamização. Dinamização essa, que proporcionou, um maior contato dos cristãos com entornos de pouco acesso para a maioria dos coetâneos, dado o desafio que a prática da viagem representava durante esse período (CROSBY, 2011, p. 73-76). Ao longo da árdua realização dos deslocamentos, a água atuou, muitas vezes, como principal elemento definidor das interações, tanto as vistas como boas e saudáveis como as entendidas como insalubres e perigosas, entre indivíduos e os ambientes novos que eram transpostos durante as jornadas (ABERTH, 2013, p. 10; LEBRERO COCHO, 2015, p. 262).

Desta forma, busca-se, com o presente trabalho, montar um breve inventário dos usos e percepções da água nas viagens da centúria do Quatrocentos, levando em conta como as relações estabelecidas entre os homens e essa substância, eram subordinadas aos meios que um determinado período dispunha para entender a natureza. Uma vez que o ferramental de conhecimentos disponíveis acerca do mundo e de seus rudimentos, juntamente com as questões relacionadas ao bem-estar material, foram responsáveis pela criação de diferentes manifestações culturais vinculadas à água (VAL VALDIESO, 2010, p. 145; VAL VALDIVIESO, 2015, p. 10), os relatos de viagens que versam sobre perambulações por sítios longínquos se mostram como testemunhos adequados para melhor vislumbrar e compreender as concepções sobre esse elemento durante o Quatrocentos, por serem testemunhos tanto do cotidiano da atividade como pelas concepções culturais correntes acerca dos lugares visitados.

As idas para terras longínquas e suas descrições

Os deslocamentos rumo às terras mais a Leste constituíram, nos séculos medievais, uma empreitada de certo interesse entre os homens da Península Ibérica, bem como entre indivíduos dos demais reinos cristãos. Locais como a cidade de Jerusalém foram destinos incontornáveis para as peregrinações cristãs, em especial durante os séculos XII e XIII (RUCQUOI, 2012, p. 52), quando religiosos e homens de armas rumaram à Terra Santa em busca da salvação de suas almas e outros ganhos, mediante a visita e libertação daquele sítio tão caro aos coetâneos, mas que se encontrava sob jugo mulçumano (LEWIS, 1996, p. 203-204). Houve ainda indivíduos que fizeram caminho para terras do Levante¹³⁰ interessados no comércio, e negociações no âmbito político (LABARGE, 2000, p. 205). Desse modo, os reinos longínquos eram pensados, por cristãos do Poente, como destinos a serem alcançados de forma a conquistar objetivos diversos, bem como por figurarem um meio de satisfazer a crescente curiosidade sobre as terras estranhas (LOPEZ ESTRADA, 1997, p. 61). Importante ressaltar que, embora seja comum pensar na curiosidade acerca do desconhecido como algo perene nas sociedades humanas, o interesse acerca do diverso nem sempre figurou como um tema caro entre os medievos. Mostra disso são os escritos que atuavam como guias para a visitação de lugares santos que, até o século XII, davam muito mais ênfase nas narrativas de milagres e histórias

130 Levante e Poente eram denominações usadas, no período, para designar o Mediterrâneo e o Atlântico, respectivamente, bem como podiam se referir aos dois maiores espaços geográficos conhecidos na época, sendo o Levante a denominação do Oriente próximo, a Oeste do mar Mediterrâneo, e o Poente dizia respeito ao conjunto de terras cristãs no continente europeu. Cf. BÉGUELM ARGÍMON, 2011, p. 71-72.

dos locais sagrados do que nas descrições dos próprios entornos geográficos a serem percorridos (RICHARD, 1981, p. 23; CHELARU POPEANGA, 1991, p. 28), as informações sobre os locais estrangeiros ocupavam, assim, um lugar secundário mesmo em escritos que tratavam sobre deslocamentos. Tal contexto foi, paulatinamente, alterado a partir do século XIII, quando a curiosidade por aspectos do mundo material, profano, passou a ser considerada como algo mais positivo (FRANÇA 2015, p. 18-19; HOWARD, 1980, p. 106).

Essa valorização sobre o diverso foi, em grande parte, devedora dos avanços materiais das viagens, resultantes, em grande medida, das melhorias na área das comunicações, como a revitalização das estradas, construções de pontes e outras obras que possibilitavam acesso mais rápido, e seguro, à localidades diferentes, bem como pelo desenvolvimento dos meios de transportes, como a utilização de materiais mais duráveis nos deslocamentos terrestres, e o surgimento de inovações técnicas nas viagens aquáticas.¹³¹ Somou-se a esse avanço material, o descobrimento de rotas mais variadas, o que possibilitou o aumento no número de deslocamentos de maior fôlego, como as idas para as terras asiáticas, nomeadamente aos territórios tártaros, levadas a cabo por missionários – sobretudo frades mendicantes, franciscanos e dominicanos – e comerciantes, um movimento iniciado em meados do século XIII e que se enfraqueceu na segunda metade do XIV (MOLLAT, 1990, p. 86-89). Desse modo, as viagens operavam uma espécie de retroalimentação, na medida que quanto mais se conseguiam empreender

131 A exemplo do leme de cadaste que atravessava o casco, permitindo o controle da navegação marítima mais estável, e da bússola que auxiliava na orientação de viagens mais distantes; ambas as inovações implementadas durante o século XII. Cf. BRAUDEL, 1987, p.49; SOLÓRZANO TELECHEA; MARTÍN PÉREZ, 2020, p. 10-13.

viagens, mais se produziam conhecimentos legados por essa prática, e mais ela se mostrava atrativa aos coetâneos.

O avanço dos homens sobre o mundo natural não fez com que a concepção cristã sobre o mundo caísse em desuso ou se enfraquecesse. Na verdade, o que se operou foi uma alteração na compreensão acerca das diversidades do mundo físico, que passaram a ser, comumente, entendidas como elementos reveladores do plano da criação divina (ALBERTH, 2013, p. 05). Assim, percorrer, ver e descrever as terras longínquas era o mesmo que se aproximar mais da totalidade da obra do Deus. Se faz necessário ressaltar que a compreensão da natureza como uma manifestação da potência divina figurava no pensamento cristão desde tempos pregressos (RUCQUOI, 2007, p. 73; GUIMERANS, 1997, p. 80), contudo, o que se aponta aqui é como esse pensamento possibilitou um aumento do entusiasmo em relação às demais partes, pouco conhecidas, do mundo.

O interesse pelo distante **não cessou** nos séculos posteriores a essas mudanças, embora as viagens tenham sofrido um decréscimo. O contexto de diminuição das viagens se deve a uma série de fatores como a perda do domínio cristão sobre a região da cidade de São João do Acre para os exércitos mamelucos¹³² na última década do século XIII (AZNAR VALLEJO, 1994, p. 46; CROSBY, 2011, p. 46); o fechamento das rotas terrestres que levavam até as regiões mais à Leste como Catai – nome dado ao território da China, mais especificamente a região mais ao norte da China – após a substituição da dinastia Iuã pela Ming, em 1368, (MOLLAT, 1990, p. 22; PHILLIPS, 1994, p. 127), e ao fortalecimento do império Otomano, em meados do século XIV (PHILLIPS, 1994, p.

132 Grupo militar, originalmente formado por escravos de origem turca, que governou terras egípcias, e outras no Oriente, a partir do século XIII.

288). Mesmo durante esse contexto de diminuição das viagens, houve aqueles que, levados pelos mais variados interesses, deixaram suas terras natais em busca de alcançar plagas distantes e pouco conhecidas. Entre as empreitadas viageiras efetuadas após o primeiro momento de alargamento do horizonte espacial dos cristãos medievais, destacam-se as viagens que tiveram como protagonistas membros da nobiliarquia que mantiveram relações com a Coroa de Castela.

Tais viagens se distinguem por figurarem traslados de maior fôlego, que cobriram grandes extensões territoriais¹³³, habitualmente, encerradas à maioria das populações advindas do Poente, bem como por legarem testemunhos escritos que possibilitam um vislumbre das relações entre os homens do Quatrocentos e as paragens longínquas. Esse conjunto de escritos castelhanos, que versam sobre périplos de viajantes, faz parte de um processo de maior valorização das viagens, e dos registros delas originados, ocorrido nos reinos ibéricos,¹³⁴ em especial na Coroa de Castela e Leão, onde foram produzidas obras em língua vernácula que trataram dessa atividade. Esse movimento teve um início tímido no século XIV,¹³⁵ e se desenvolveu de forma mais robusta na

133 Podemos afirmar isso ao compararmos a extensão de 8 mil quilômetros percorrida em uma só viagem, entre 1403 e 1406, pela comitiva liderada pelo embaixador castelhano Ruy González de Clavijo (? -1412), com as viagens de um outro famoso viajante do século XV, o religioso francês Pierre d'Ailly (1350-1420), que durante 50 anos de carreira eclesiástica foi incumbido de diversas missões como embaixador, e percorreu durante esses anos uma média de 8 a 10 mil quilômetros. Cf. ZUMTHOR, 1994, p. 164.

134 Estudos apontam para a existência de uma tradução aragonesa do livro de viagens de Marco Polo que teria sido feita por Juan Fernández de Herédia (1310-1396), entre 1377 e 1396, assim como indicações de que o príncipe Juan I de Aragão teria encomendado uma versão do livro de Jean de Mandeville, muito provavelmente na mesma época. Cf. CORREIA, 2000, p. 26.

135 Antes desse momento de maior foco nas terras longínquas, houve em Castela um exemplo isolado desse tipo de escrito, o *Fazienda del Ultramar*, documento de autoria desconhecida, datado possivelmente da segunda metade do século XIII, que mescla passagens bíblicas em língua vernácula com um itinerário da Terra

primeira metade do XV (RUBIO TOVAR, 1986, p. 10; PÉREZ PRIEGO, 1984, p. 218; BÉGUELM ARGÍMON, 2011, p. 28-31), quando se nota uma maior recorrência de integrantes do estamento nobiliárquico que efetuaram deslocamentos e que legaram registros sobre as experiências de seus périplos. (PÉREZ PRIEGO, 1984, p. 235; RIQUEUR, 1967, p. 124).

Deste modo, os relatórios que descrevem as jornadas em direção a sítios distantes apresentam, comumente, a descrição das idas e vindas realizadas por indivíduos que faziam parte da nobreza castelhana, um estamento social que passou por certas alterações, a partir da segunda metade do século XIV, quando alguns indivíduos buscaram refletir a nobreza enquanto qualidade moral, na qual os trabalhos e feitos adquiriram uma maior importância nos escritos que tratavam da vida da cavalaria e da nobreza (QUINTANILLA RASO, 2008, p. 18). Ao longo do século XV, essa valoração das qualidades morais ganhou uma nova dimensão por meio dos trabalhos prestados ao rei, passando o prestígio dos nobres a ser medido pelo seu vínculo com a monarquia e pelos serviços oferecidos à Coroa¹³⁶.

Dentre os diversos tipos de atividades que os nobres castelhanos poderiam executar em nome dos seus reis, muitos envolveram

Santa, no qual são descritos os lugares santos de Belém e Jerusalém. Cf. RUBIO TOVAR, 1986, p. 42; LOPES, 2006, p. 15.

136 Esse processo, embora tenha ganhado maior força no século XV, se iniciou com a vitória de Enrique de Trastámara (1334-1379) sob seu meio irmão Pedro I (1334-1369) nas últimas décadas do século XI, que levou ao enfraquecimento de uma nobreza mais antiga aliada de Pedro I, e gerando uma renovação da nobiliarquia castelhana, graças às mercês concedidas por Enrique II a uma nobreza de baixa estatura, que passou a gozar de maior destaque em relação aos seus trabalhos para a Coroa e na acumulação de cargos administrativos. Cf. VALDEÓN BARUQUE, 2006, p. 26-85; QUINTANILLA RASO, 2008, p. 21; CERVIGÓN ORTEGA, 2007, p. 563-564.; SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1985, p. 48-50.

deslocamentos, podendo ser tanto viagens internas e de curto alcance, a exemplo das convocações para as Cortes – reuniões compostas por representantes dos estamentos sociais, onde se discutiam os problemas do reino (LADERO QUESADA, 2006, p. 87-90) –, como traslados maiores, direcionados para além dos limites do reino, como as empresas militares e incumbências de cunho diplomático, que foram, recorrentemente, desempenhadas por integrantes da nobiliarquia que viam nessas missões, formas de aumentar seu prestígio junto aos monarcas, e de firmar seu lugar como membros de maior relevância da sociedade (LABARGE, 2000, p. 176-192; QUINTANILLA RASO, 2008, p. 49).

Esses pressupostos foram, paulatinamente, difundidos nos meios nobiliárquicos do Quatrocentos. Desta forma, não é de se espantar que o cavaleiro sevilhano Pero Tafur (1410-1484), que legou por escrito suas viagens por diversas partes do mundo entre os anos de 1436 e 1439, escreveu que por meio da “visitação” de “terras estrangeiras”, um homem poderia obter os proveitos demandados pela proeza. Uma vez que, durante as perambulações por bandas distintas a fama de um cavaleiro era concedida apenas pelos “trabalhos” e “atribulações” vividos, e não pelos nomes de seus antepassados. Da mesma forma que, caso o viajante conseguisse fazer frente às dificuldades enfrentadas nos “caminhos”, ele retornaria a sua terra natal munido de um “conhecimento” – adquirido da observação das diferentes formas de “governo” e “nações” – muito proveitoso para manutenção e “estabelecimento” da “coisa pública”, que, por sua vez, deveria ser a principal ocupação de todo aquele que não quisesse ser chamado de “inimigo da nobreza” (TAFUR, 1995, p. 15-16).

Tafur foi um típico representante de uma nobreza de baixa estatura que conseguia ingressar nas camadas mais altas da sociedade graças a execução de façanhas prestigiosas, como as militares, e a atuação

nos serviços que envolviam a governança. Dessa forma, o cavaleiro registrou como a prática da viagem oferecia meios de cumprir certas demandas exigidas pelo universo nobiliárquico, descrevendo tal prática como situação ideal para execução das façanhas individuais, bem como provedora de conhecimentos úteis para a administração da vida pública, tão importante para um nobre, na sua visão¹³⁷. É importante ressaltar que a valorização da viagem não se restringiu apenas aos membros dessa nobreza menor que buscava constantemente formas de legitimar sua posição social (RUCQUOI, 2014, p. 24-25). Havendo exemplos desse interesse pelas viagens em relatos que tratavam de partidas de indivíduos mais célebres.

Assim como Tafur, o castelhano Gómez de Santisteban, narrador¹³⁸ do livro sobre as viagens do infante D. Pedro de Portugal (1392-1449) durante a segunda metade do século XV¹³⁹, também ressaltou

137 Tais aspectos podem ter tido maior relevância para Pero Tafur por ele mesmo compor uma nobreza que se ocupava mais de questões urbanas, chegando a assumir cargos de destaque como o de *veintecuatro* da cidade Córdoba por boa parte de sua vida após suas viagens. Cf. VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, 2005, p.540.

138 As informações contidas no do próprio relato que indicam que a autoria da obra se deve a Gómez de Santisteban – nome cuja ortografia varia de acordo com a edição –, um personagem do qual se sabe muito pouco, mas que a maioria dos estudiosos afirma ser um letrado, ora religioso ora leigo, que integrava a Corte do rei castelhano Juan II (1406-1454). Cf. NAVAS SÁNCHEZ-ÉLEZ, 2005, p.72-73; CORREIA, 2000, p.163-166; RUBIO TOVAR, 1986, p.98.

139 Não existe um consenso sobre a datação do livro, havendo por muito tempo a suposição de que seria do século XVI, sendo sua primeira edição impressa em Sevilha em 1515. Tese defendida firmemente por filólogos, e posteriormente pelo estudioso norte americano Francis Millet, que atestou que o *Libro* teria sido escrito em 1510, influenciado pelo culto a D. Pedro e instaurado em Portugal e por toda a Europa. O momento de escrita estaria relacionado ainda à entrada diplomática de Portugal na Etiópia, refletindo o antigo sonho da Europa em formar aliança com as Índias. Contudo, mais recentemente, contrariando essa vertente, Harvey Sharrer demonstrou que em um texto compilado entre 1471 e 1476, *Las bienandanzas y fortunas* de Lopez Garcia de Salazar (1399-1476), apresentava, já, grandes trechos da obra de Santisteban; argumento que invalidava a construção das hipóteses formuladas por Rogers e inseria a fonte no XV. À luz dos trabalhos de Harvey, surgiram trabalhos que tentaram refletir sobre a datação da primeira edição, como

o valor da visitação a outras terras pelos nobres ao mencionar que o infante português filho de João I (1357-1433) era “muito desejoso de ver o mundo”, e, por esse motivo, decidiu partir em viagem a fim de “conhecer” as diversas partes “do mundo” que eram “desconhecidas” em seu “coração” (SANTISTEBAN, 2008, p. 12). Esse relato, intitulado *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, diferentemente do cavaleiro sevilhano, não trata sobre uma viagem que comprovadamente ocorreu, tratando-se de um tipo de narrativa, corrente nos séculos medievais, que sintetizava, sob a forma um relato de viagem, uma gama de conhecimentos disponíveis acerca do mundo conhecido (CRISTOVÃO, 1999, p. 50-52). No caso dessa obra, a viagem é protagonizada pelo infante português, que foi um viajante contumaz, apresentado no relato, constantemente, como um vassalo do rei de Castela¹⁴⁰, Juan II (1405-1454) (SANTISTEBAN, 2008, p. 13; p. 14; p. 17; p. 27).

Embora o livro do infante não seja fruto de uma viagem que tenha realmente se efetivado, as informações nele contidas versam sobre um conjunto de saberes, correntes no Quatrocentos, referentes a destinos inacessíveis à maioria dos coetâneos. Concomitantemente, a obra expõe uma série de expectativas em relação ao ato de transitar e conhecer plagas distantes. Assim, logo no prólogo da obra, é reconhecido que o

o fez Margarida Sérvulo Correia, **As Viagens do infante D. Pedro**, que insere a fonte no contexto de legitimação política das linhagens, enxergando o *libro* como uma obra em que o condestável D. Pedro buscava reabilitar a memória do infante, seu pai. Cf. ROGERS, 1961 p.123-212; NAVAS SÁNCHEZ-ÉLEZ, pp. 59-95, 2005; CORREIA, 2000.

140 O termo utilizado pelo relato é rei Leão da Espanha, *El león de la España*, que foi uma alcunha atribuída, em algumas ocasiões, ao monarca que ocupava o trono de Castela. Tal denominação pode ser encontrada em escritos anteriores ao *Libro del Infante*, tal como na *Primera crónica general de España* e no *Poema de Fernán González*, ambas obras datadas do século XIII. Esse epíteto referia-se normalmente à bravura do governante cristão frente aos inimigos que ameaçavam o poder do rei, bem como a segurança dos povos cristãos. Cf. CASALDUERO, pp. 64-89, 1971.

objetivo da viagem era conhecer o mundo em sua totalidade, admitindo a curiosidade acerca do desconhecido, como fio condutor da pretensa empreitada. Tal interesse foi um traço recorrente nos demais relatórios castelhanos sobre viagens que procuraram contextualizar aquilo que era visto, e vivido, durante as jornadas com o arcabouço de conhecimentos daquilo que era esperado das terras distantes (KAPPLER, 1993, p. 68-69).

Um dos elementos que ganhou maior destaque nesses relatos preocupados em informar sobre as outras terras, diz respeito aos desafios que eram enfrentados pelos viajantes. Não à toa, Pero Tafur fez questão de ressaltar, no seu prólogo, que todo aquele que almejasse os ganhos advindos do ato de viajar, deveria, primeiro, vencer os perigos e trabalhos que tal tarefa impunha. Os relatos acerca do cotidiano das viagens demonstram como, durante o século XV, essa prática que era guiada por objetivos diversos – a exemplo dos ganhos sociais de quem a efetuava – conseguia unir o interesse em descrever o desconhecido com a preocupação de se alertar sobre as condições de viagem pelos sítios estrangeiros (GARCÍA MARTÍNEZ, 2015, p. 39). Desta forma, os informes que descreveram perambulações por sítios alheios apresentam descrições apuradas acerca daquilo que se pensava como comum na relação entre os indivíduos e ambientes de pouco conhecimento, tentando explicar aos coetâneos aquilo que haveria para além das fronteiras, bem como, quais seriam as possibilidades de se enfrentar as incertezas que aguardavam os futuros viajantes. Em ambos intentos a água desempenhou um papel fundamental, fosse como rudimento de sobrevivência, elemento ameaçador, ou ferramenta de entendimento do mundo.

A água nas descrições sobre as terras distantes

Os relatos que descreveram os périplos de homens por bandas longínquas durante o século XV, buscaram apresentar aspectos que viabilizassem uma melhor compreensão dos seus coetâneos acerca dos lugares de pouco conhecimento. A interação com o meio natural era um dos aspectos que mais ressaltava-se na descrição dos espaços estrangeiros. Outrossim, um dos fatores que fazia total diferença entre um lugar ameno, potencialmente bom, e um lugar inóspito, potencialmente perigoso, seria a existência de rios, lagos, cisternas e outros tipos de fontes de água. Um exemplo deste apego ao suporte hídrico na descrição das terras alhures é notado no relato da embaixada enviada por Enrique III de Castela (1379-1406) ao extremo Oriente, entre os anos de 1403 e 1406.

Essa comitiva tinha como destino a distante Samarcanda, no atual Uzbequistão, principal cidade do Império Timúrida, liderado pelo emir mongol Tarmelã (1336-1405)¹⁴¹. Tal empreitada teve como objetivo o estabelecimento de algum tipo de aliança entre Castela e esse que foi o último grande líder das estepes asiáticas, (CARLUCCI, 2011, p. 197-199) e, que passou a chamar a atenção dos cristãos¹⁴² após suas

141 Após se tornar emir dos crentes em 1370, Timur ibn Taragay Barlas, ou Tamerlã, como ficou conhecido no Ocidente, iniciou uma trajetória de vitórias militares, como aquela sobre a horda dourada, na região dos Balcãs, em 1395, e a conquista do sultanato de Délhi, na Índia, em 1398. Estas conquistas deram-lhe a possibilidade de organizar um império coeso e forte na região da Transoxiana, região central dos territórios persas, com seu núcleo militar em Samarcanda. O império de Tarmelã ocupou uma extensão que hoje corresponde ao Irã, Afeganistão, Turcomenistão, Quirguistão, Tadjiquistão, Cazaquistão, Uzbequistão e parte do Iraque. Cf. CARLUCCI, 2011, p. 198.

142 Além da embaixada castelhana, o líder mongol também recebeu emissários do rei da França, da Inglaterra, do Doge de Veneza, da república de Gênova e do imperador de Constantinopla. Cf. URBANO 1999, p. 266.

vitórias sobre o crescente império Otomano. A exemplo da batalha de Ancara, na Anatólia, em 1402, na qual Tarmelã derrotou e aprisionou o sultão Bayezid I (1354-1403)¹⁴³. O objetivo da viagem, a busca por um aliado nas terras do Poente, configurou um dos grandes motivos de se alcançar terras distantes durante o medievo (MOLLAT, 1990, p. 98). Dada a importância de tal missão, o monarca castelhano escolheu como líder da embaixada um nobre de sua confiança, o madrilenho Ruy González de Clavijo (?-1412), camareiro de Enrique III, frequentemente creditado como autor do registro da viagem¹⁴⁴. Tal relato possui um forte caráter descritivo uma vez que, segundo seu próprio autor, o motivo da escrita era não deixar cair “em esquecimento” ou em imprecisão as coisas que “melhor e mais verdadeiramente se possam contar e saber” (GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 79). Desta forma, por mais que a viagem fosse uma missão diplomática focada em questões do poderio do governante Timúrida, encontra-se, no relato, o interesse explícito em se legar notas sobre as bandas percorridas, de forma a melhor esclarecer sobre elas (BÉGUELM ARGÍMON, 2011, p. 75-84). No intento de descrever todas as terras e coisas com as quais os viajantes tiveram contato, o escrito destaca, diversas vezes, a existência de “muitas águas” quando busca, então, discorrer sobre os aspectos de um determinado lugar.

Geralmente, as águas se relacionavam com a vegetação local bem

143 Batalha presenciada pelos emissários castelhanos Payo **Gómez de Sotomayor** (?-?) e Hernán Sánchez de Palazuelos (?-?), que teriam contado a Enrique III sobre o grande poder de Tarmelã. Cf. GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 78.

144 Uma escrita em conjunto com os outros dois emissários, Gómez de Salazar (?-1404) e Alfonso Paez de Santa Maria (?-?), não é descartada, contudo mesmo essa hipótese coloca Clavijo como o principal organizador, dado seu papel de destaque na viagem. Cf. RÚBIO TOVAR, 1986, p.70-72; LLAVADOR BELTRÁN, 1991, p.140.

como com a demografia, outro aspecto caro aos relatos, tal como quando os embaixadores passam pelas imediações da cidade persa de Soltaniyeh, localizada atualmente no Irã, é descrito que “ao redor das cidades e dos lugares onde havia águas e prados, encontramos muitos dessa gente, [...] e tantos eram que pareciam infinitos” (GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 238). Um dos aspectos que chamava atenção dos viajantes era o valor material dos cursos de água que proporcionavam a vida nos lugares que eram avistados. As fontes de águas eram descritas não somente de forma a evidenciar a beleza e riqueza dos locais, mas também como aspecto que, de certa forma, auxiliava na viagem, como na ocasião em que a embaixada passa pela cidade de Quix, próxima ao Mar Cáspio, o narrador informa sobre um ponto de descanso nos arredores da cidade:

E adiante a esta quadra havia uma grande horta em que havia muitas árvores de sombra e frutíferas de muitos tipos, e havia muitas piscinas de águas. E esta horta era tão grande que comportava muitas pessoas que nela quisessem se hospedar durante o verão, devido sua água e sua sombra. (GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 248)

Esse trecho da relação dos enviados de Enrique III demonstra a preocupação do narrador em traduzir o espaço visto, fixando, neste ponto determinado, um cenário ameno e propiciador de auxílios, tanto para os habitantes da cidade como para estrangeiros que por lá passavam, onde a água era um dos elementos mais importantes. O tipo de espaço descrito trata-se, pois, de uma realidade material recorrente nas descrições de viajantes pelas terras do Levante, as ditas hortas, ou *huertas*, eram oásis artificiais edificadas nos entornos de cidades e que serviam de sustento destas, bem como de transeuntes (AYAMAN In. BRAUDEL, 1987, p. 137). Um aspecto que é visível na descrição desse ambiente, de água e descanso, para os viajantes é a tópica do apego aos espaços construídos em detrimento dos espaços abertos ao longo dos

deslocamentos, enquanto as cidades eram núcleos de repouso e segurança (ESCALANTE VARONA, 2015, p. 212), onde os viajantes conseguiam se abastecer de provisões, os sítios ermos eram, então, os lugares onde a própria sobrevivência se colocava em risco, onde a escassez de água, era usualmente colocada como uma das maiores ameaças. Este perigo, presente nos relatos de viagens, é visível na descrição dos embaixadores castelhanos sobre a travessia do deserto persa:

O caminho era areal, e os homens estavam em grande perigo pela sede, já que não podiam achar água. E um moço cujo cavalo era mais rijo que dos demais, foi adiante o quanto pode, e chegou a um rio, e como tinha consigo uns camisões, molhou-os na água e levou como pode, e aqueles que beberam da água desses camisões, conseguiram chegar já que iam desmaiados pela sede e pelo grande sol que fazia. (GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 234)

A água figura como um auxílio fundamental para a prosseguimento da jornada, consistindo este um dos usos mais recorrentes do elemento dentro dos relatórios que narravam as idas de homens a terras distantes, havendo inúmeras menções, nos relatos cotejados, sobre o provisionamento de água ao longo das jornadas. Ainda sobre a água enquanto suprimento, é importante ressaltar que a proveniência das fontes, e os tipos de águas encontradas, constituíam uns dos aspectos que os viandantes tinham o cuidado de deixar por escrito, principalmente quando esses fatores se relacionavam, de alguma forma, com ideias já estabelecidas sobre as bandas visitadas.

Os viajantes que se dirigiam para o Oriente durante o século XV, ainda contavam com uma noção geográfica muito marcada pelos autores clássicos, bem como pelas escrituras sagradas (BÉGUELIM ARGÍMON, 2011, p. 56). Assim, é digno de nota o excerto em que Pero Tafur descreve

sua estadia no Egito, assim como suas impressões do Nilo, rio que, para o viajante, nasceria “no Paraíso terreno” e seguia “para o Mediterrâneo” (TAFUR, 1995, p. 49). Sobre suas águas, Tafur conta que “é a melhor que eu encontrei, bem parece água do Paraíso, e no tempo em que ali estive jamais bebi outra coisa que não aquela água, mesmo podendo beber vinho” (TAFUR, 1995, p. 49). A água desse rio é descrita, a bem da verdade, como superior a todas as outras que o nobre encontrara. Tal valorização resultava da crença sobre a proveniência sagrada dessas águas que eram identificadas pelos viajantes como jusantes do paraíso, e se destacavam pela sua pureza e salubridade, sendo consideradas como benéficas para as terras que as circundavam e para aqueles que delas bebiam ou que com elas entravam em contato (TAFUR, 1995, p. 50).

As notas sobre as qualidades de certas fontes hídricas, a propósito, geralmente se relacionavam com a descrição do local por onde o viajante passava, uma vez que esses relatos foram, para os homens desse momento, um dos principais suportes para se pensar e conhecer outras terras. Deste modo, pouco tempo depois de apreciar o rio egípcio, Pero Tafur conta que ficou sabendo, pelo viajante veneziano Niccolò de Conti (1385-1469), de um episódio envolvendo esse rio e o Preste João, figura do grande soberano cristão que habitaria as terras orientais¹⁴⁵, que foi um dos grandes interesses dos reinos cristãos do Oeste desde o século XII¹⁴⁶.

145 Para os homens do Poente o reino do Preste João deslocou-se entre regiões como: a Mesopotâmia, a China, as Índias, a Arábia, a África Ocidental e, por fim, a Etiópia, ao longo dos séculos XII e XVI. Cf. GONZÁLEZ ROLÁN, 2014, p. 12-28; RAMOS, p.09-11; VILHENA, 2001, p. 627.

146 As primeiras notícias do Preste João surgiram, no Ocidente, em 1145, quando o sacerdote germânico Otto de Freising (1114-1158) registrou a fala do Bispo de Jabala, cidade localizada na Síria, sobre um poderoso senhor cristão, que marchava contra as hostes mulçumanas do Leste e que também tinha prometido libertar Jerusalém do julgo mulçumano. As menções a esse monarca foram recorrentes no mundo ocidental entre as centúrias do XII ao XVI, mesmo de maneira singular em cada período, com aproximações, e comparações, a outros senhores poderosos

Conti conta a Tafur que, certa vez, o Preste João quis saber de onde o rio Nilo fluía, mas a primeira tentativa de atingir este objetivo acabou falhando quando os mantimentos entregues aos viajantes acabaram. Decidido, ainda, a alcançar a foz do rio, o Preste João procura um meio de driblar esses problemas de suprimentos através de uma medida inusitada. De acordo com o viajante, o rei escolheu alguns meninos ainda pequenos e “tirou-lhes o leite e os ensinou a comer apenas peixe cru”. Em seguida, assim que estes garotos estavam criados, partiram em barcas contra o curso do rio e, após percorrerem um grande caminho, encontraram, por fim, um grande lago, alimentado por uma queda-d’água que vertia de uma cadeia de altas montanhas que cercavam o lago e a passagem (TAFUR, 1995, p. 61-62). Ao atravessar uma passagem que encontraram na primeira montanha, deparam-se com uma segunda elevação que barrava o caminho:

[...] e um deles que escalou, pelo que dizem, ao olhar para o que estava dentro, nunca quis descer, nem responder a qualquer coisa que lhe pedissem. Eles escolheram enviar outro, e o segundo fez o mesmo que o primeiro. E desde que viram isso, eles não viram nenhum lugar para poder saber mais. Voltaram pelo mesmo caminho, deixando aqueles dois, pois não podiam recuperá-los. E relataram ao senhor tudo o que eles haviam encontrado, dizendo-lhe que não deveria tentar descobrir mais sobre aquilo, já que parecia que Deus não desejava que os mortais soubessem, e por isso tinha posto uma barreira. (TAFUR, 1995, p. 61-62)

Essa passagem, que Tafur inclui em seu relato, não faz parte das suas experiências diretas, sendo, na verdade, parte de um testemunho

do Leste, mas sempre atentando para o seu papel de inimigo ferrenho do Islã. Cf. GONZÁLEZ ROLÁN, 2014, p. 12-28; DELUMEAU, 1992, p. 97-98; VILHENA, 2001, p. 627-649.

com o qual ele teve contato e tomou como fidedigno¹⁴⁷ sobre o fluxo de água estrangeiro. A procedência das informações bem como o conteúdo parecem ser decisivos para a incorporação dessas informações no relato, tendo em vista que elas apontam para o que parece ser uma visão corrente acerca da geografia desses rios sagrados. Desse modo, o *Libro del Infante don Pedro de Portugal* apresenta uma situação semelhante, quando é narrado que os viajantes foram impedidos de chegar ao paraíso por emissários do “Preste João”, contudo conseguiram ver “o Tigre, o Eufrates, o Giom e o Pison”, os “rios que saem do paraíso terrenal” (SANTISTEBAN, 2008, p. 27).

A noção sobre o paraíso terreno como marco final sobre o qual os homens poderiam alcançar foi, de certo modo, conhecida por castelhanos¹⁴⁸. Esse pensamento deixa entrever que, mesmo com a dinamização dos deslocamentos desde centúrias anteriores, alguns dos que se propuseram a vagar por caminhos distantes de suas moradas compartilhavam a visão, com forte carga moral e religiosa, de que havia certas coisas e lugares interditos ao conhecimento humano, por fazerem parte dos mistérios da Criação. Essa posição mostra-se bem explícita na história sobre a jornada até a foz do Nilo, que ressalta como, mesmo com a inventividade do Preste João, a vontade divina era inexorável. Os relatos de viagens do século XV valeram-se da compreensão da época

147 Importante ressaltar que durante a Idade Média o ato de receber conhecimentos e informações através da audição, num processo em que um comunicador de respeito passava informações a um receptor, era um processo de conhecimento muito bem aceito em especial quando o ouvido coadunava com os saberes já consolidados sobre a concepção de mundo vigente. Cf. ANTONIO MARAVALL, 1983, p. 237.

148 *El libro del conocimiento*, um relato de viagem do século XIV, menciona o paraíso terreno como fonte dos rios divinos, localizado nos limites do mundo. Sendo relacionado tanto a um dos polos da terra, como um monte muito alto do qual não se podia ver nada; em ambos os casos, este local era fechado aos homens. Cf. **EL libro del conocimiento**, 1999, p. 56-64.

sobre a constituição do mundo para informar sobre as andanças por bandas distantes, montando uma descrição das vias não apenas quando se referiam às novas rotas e destinos, mas sim com o fito de melhor informar sobre caminhos que perpassavam um mundo conhecido e, de certa forma, circunscrito¹⁴⁹. As águas sagradas desempenharam, como visto, um papel fundamental nesse processo de informar e explicar sobre a constituição das partes distantes do ecúmeno durante os séculos medievais, e em momentos posteriores (DELUMEAU, 1992, p.169-179; HOLANDA, 2000, p. XXII-XXIII).

A ideia da localização dos rios que fluíam diretamente do paraíso nas terras do Levante figura como ponto em comum nos relatos de viagens da centúria quatrocentista (BÉGUELIM ARGÍMON, 2011, p. 120), uma vez que essas referências agiam como parâmetros de verdades sobre as terras que se tinham conhecimento até o determinado momento (VEYNE, 2011, p. 166). O relato sobre a ida dos embaixadores castelhanos teve igual atenção em identificar os rios do paraíso nas terras a leste, mencionando dois deles, o Eufrates na altura da cidade de Arzinga, ou Erzincan, localizada atualmente no sudeste da Turquia (GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 179), e o rio Biamo, atualmente conhecido como Amu

149 A concepção de um mundo limitado, embora recorrente, não foi dominante, havendo escritos que mencionavam lugares distantes como as ilhas de São Brandão, ou as Antípodas. Contudo, embora houvesse essa noção de lugares além do mundo habitual, esses nem sempre eram acessíveis, como o exemplo da zona tórrida, que correspondia às águas ainda não exploradas, cuja localização foi sendo alterada, paulatinamente, de acordo com os avanços de navegantes, como a descobertas das canárias no fim do século XIV e os avanços portugueses em direção a espaços não navegados a partir da segunda metade do XV, com a travessia do cabo Nã, ou Chaunar, na primeira metade do Quatrocentos, o Bojador em 1433-34 e o cabo das tormentas em 1488, todos vistos, em momentos anteriores, como os marcos do limite sul do mundo. Assim, a ideia de uma fronteira, que delimitava o avanço dos homens, se mostrou bem presente nos escritos daqueles que buscavam estabelecer os contornos do mundo durante o século XV. Cf. AZNAR VALLEJO, 2007, p. 175-195; TOMÁS, 2013, p. 19-22; LOPES, 2009, p. 99-117; WITTMANN, 2018, p. 233-235.

Dária, que é referenciado como fronteira natural do Império Timúrida (GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 240-241). Esses rios, por apontarem para o paraíso, atuavam, então, como pontos de referência e elementos organizadores do espaço estrangeiro contemplado por cristãos durante o século XV. Por isso, as águas descritas nas escrituras eram identificadas como aquelas que eram encontradas ao longo da viagem, sendo tanto o Nilo como o Biamo, relacionados, durante o período, ao Gíom **bíblico** (BÉGUELM ARGÍMON, 2011, p. 122; DELUMEAU, 1992, p. 52). Os registros das viagens alteram, de certa forma, as informações disponíveis acerca das terras, como a localização e os nomes dos rios, não buscando desmentir as autoridades, mas visando enquadrar aquilo que tinham contato durante a viagem, dentro das possíveis concepções acerca do mundo que havia na época (VEYNE, 2011, p. 179). Essas águas que nasceriam no Paraíso, possuíam, como maior qualidade, sua pureza e caráter salutar, como anteriormente citado, contudo, houve outras águas encontradas ao longo das viagens que podiam, igualmente, mostrar-se faustosas aos viajantes, é o caso de águas que são descritas como curativas.

Dentre os viajantes que legaram seus escritos, aquele que mais se ocupou em descrever o aspecto benfazejo de certas águas foi Pero Tafur. Em 1437, durante suas andanças pelas cidades da península itálica ele menciona que na cidade de Viterbo havia certos “banhos de água quente que diziam curar todo tipo de enfermidade” e onde também residiria “o corpo de Santa Rosa” (TAFUR, 1995, p. 32-33). Algum tempo depois, retornando ferido do Oriente, Tafur menciona como, em um mosteiro nos arredores da cidade de Basileia, atualmente na Suíça, existiam “santos banhos, de água quente”, os quais foi visitar devido seu ferimento, e que lá encontrou inúmeras pessoas, tanto “enfermos” como “aqueles em votos de romaria, que vinham de longe” (TAFUR, 1995, p. 126).

Tafur descreve as fontes termais como um lugar de cura tanto para os enfermiços da cidade como para os viandantes que, como ele próprio, vinham de lugares afastados em busca de seu poder curativo. Conjuntamente, descreve como o lugar era, para ele, de certa forma, incomum, declarando que “parece que ali não entendem por desonesto homens e mulheres entrarem nos banhos nus em pelo” (TAFUR, 1995, p. 126). Mesmo que certos hábitos do lugar fossem estranhos ao viajante, o que mais se mostra importante para ele é o caráter salutar das águas. A ideia da água como elemento de práticas curativas teve um peso considerável dentro da sociedade Quatrocentista, quando a percepção sobre a eficácia curativa se sustentava numa visão sobre a procedência moral de que certos elementos poderiam conter aspectos virtuosos que seriam transferidos tanto pela ingestão como pelo contato (VIGARELLO, 1999, p. 15). Como no caso dos banhos mencionados por Tafur, que possuem um caráter marcadamente religioso. A eficácia curativa desses lugares também é atestada por Tafur que menciona que não muito tempo depois da sua ida aos banhos, se encontrava curado do ferimento qual estava acometido (TAFUR, 1995, p. 126). Dessa forma, a descrição dos banhos visitados por Tafur reitera a relação, corrente no período, entre esses lugares voltados aos cultos e o potencial taumatúrgico e curativo de suas águas (PRIETO SAYAGUÉS, 2016, p. 87).

Se por um lado o contato com águas sagradas e virtuosas durante a viagem podia ser descrito como algo positivo, os viandantes se preocupavam, igualmente, em relatar para seus conterrâneos a existência das ditas águas más ou insalubres, visto que nos anos do século XV a água era concebida tanto como um elemento curativo como um fator de contaminação (VIGARELLO, 1999, p. 49). Essa preocupação dos viajantes pode ser vista quando o relato da embaixada castelhana

descreve a cidade Turis, conhecida atualmente como Tabriz no Irã, e faz distinção entre dois tipos de águas, uma vez que cita as águas de uma horta que era “muito formosa de se andar” e as águas que vertiam de uma montanha próxima da cidade dizendo que “as águas” que desciam “da sua esquerda não” eram “saudáveis” enquanto as que vinham do degelo pelo lado direito da montanha seriam “muito boas” (GONZÁLEZ CLAVIJO, 1999, p. 199). Pero Tafur também recorreu à qualidade das águas para descrever os pontos de seu itinerário como a ilha da Sardenha que descreve como um lugar “muito doente, pela má água e pelo mal ar”. Nesse trecho Tafur relaciona o nível de insalubridade do local visitado a dois elementos naturais, a água e o ar, que figuravam nas preocupações dos homens quatrocentistas como elementos possivelmente corruptíveis e que demandavam cautela. Tal cuidado devia-se a ideia corrente de que elementos da natureza poderiam ser corrompidos, o que fazia com que fossem vistos como propagadores de certas doenças. Dentre essas substâncias, a água e o ar eram os mais facilmente corruptíveis, por serem considerados mais voláteis¹⁵⁰.

As narrativas de viagem do século XV deixaram marcado esse aspecto negativo, e prejudicial, de certas águas. As notas sobre as qualidades de certas fontes hídricas geralmente se relacionavam com a descrição do local por onde o viajero passava, uma vez que esses relatos foram, para os homens desse momento, um dos principais suportes para se pensar e conhecer outras terras (BÉGUELM, ARGÍMON, 2011,

150 A concepção de que os elementos poderiam ser corrompidos não foi uma invenção dos homens medievais, como pode ser visto no tratado do famoso médico e pensador grego Hipócrates “Sobre as águas, ares e lugares” que já mencionava o cuidado ao identificar as características desses elementos ao adentrar em um novo espaço ou cidade o que mostra como os olhares de Tafur sobre esses elementos eram, de alguma forma, parte de um costume há muito difundido. Cf. VIGARELLO, 1999, p. 44-47; ABERTH, 2013, p. 53-54; BAU; CANAVESE, 2006, p.129; GARCÍA GUAL. et al, 1983, p. 103-153.

p. 57). Assim os escritores dos relatos, ao passo que descreviam suas jornadas, buscavam, igualmente, delinear aspectos que representariam perigos e adversidades nas bandas visitadas de modo a informar os coevos sobre aspectos práticos ao mesmo tempo em que mantinham correspondência com as noções do que era esperado encontrar. Desta forma, igualmente aos rios sagrados e suas águas divinas, havia fontes de águas nocivas que eram relacionadas a lugares os quais também eram confirmados pelos saberes tradicionais.

Pero Tafur, ao visitar as terras desérticas da península arábica, mostrou interesse em conhecer o Mar Morto, assim, pede a um mouro que o guie até o local, ao chegar nas margens do grande lago salgado, relata que o dito mar já tinha sido o local de Sodoma e Gomorra, cidades que tinham sido destruídas devido ao pecado da sodomia. Sobre a água atesta que “é tão fétida que não consigo descrever, e não se cria nenhum pescado nela e ainda dizem que nem as aves querem pousar nela” (TAFUR, 1995, p. 44). O *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, por tratar sobre os lugares de interesse para cristãos em terras orientais, também não ignorou esse local, mencionando como antes de adentrarem nas terras da Arábia, os viajantes chegaram aos “lagos de água negra” onde as ditas cidades teriam submergido. Sobre as águas desse local, é dito que estariam cheias de “carvão” que seria, na verdade, cinzas das populações que ali pereceram. Essas águas também apresentavam um fenômeno curioso, uma vez que se alguém arremessasse uma “palha”, em sua superfície, ela afundaria imediatamente, contudo, se fosse atirado na água algo de maior peso como “uma pedra ou ferro”, o objeto flutuaria, agindo, assim, “contra a natureza” (SANTISTEBAN, 2008, p.20).

Os dois relatos descrevem o mesmo local, havendo elementos consensuais sobre o caráter maléfico do Mar Morto, com aspectos da

constituição física do local sendo explicados por meio do passado bíblico. A alta salinidade desse lago impede a existência de uma fauna mais desenvolvida, ao mesmo tempo que altera a densidade da água, fazendo com que objetos, de menor densidade que a água, flutuem. Ambos os fenômenos são, respectivamente, abordados nos escritos de Tafur e no *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, contudo, o passado pecaminoso do lugar é apontado como causador dos fenômenos. Desta forma, o que se vê aqui é mais um exemplo da concepção da água enquanto elemento corruptível, uma vez que as águas do Mar Morto estariam conspurcadas pelas cidades entendidas pelos cristãos como manifestações do pecado da sodomia, o que se nota, nesse caso, é a explicação de fundo moral acerca do mundo natural. O universo moral permeava as concepções medievais acerca da natureza (RITCHEY, 2014, p. 04-06), desse modo, os homens que registraram andanças por outras terras se valiam dos preceitos morais, na maior parte legados das escrituras, para montar, como foi visto, uma distinção de águas que poderiam ser consideradas benéficas ou maléficas para os homens sem esquecer, contudo, do seu uso no decorrer das viagens.

Dito isto, o aspecto que colocava as viagens em maior contato com a água seria o uso desta enquanto meio de deslocamento. As vias aquáticas eram uma das formas de se deslocar durante um período, no caso das viagens mais longas, as rotas marítimas constituíam os percursos mais usuais daqueles que se dirigiam para as paragens estranhas. Embora os mares constituíssem um dos meios de se alcançar os lugares almejados, a percepção do meio aquático neste momento ainda se relacionava com seu potencial perigo, e pela sensação de vulnerabilidade que imprimia nos homens (PELAZ FLORES, 2016, p. 171; LOPES, 2009, p. 50). Sobre essa desconfiança que os coetâneos tinham sobre o mar, Díaz de Games,

responsável pelo relato que mais discorre sobre viagens marítimas, descreve as diferenças entre as águas Atlânticas e mediterrâneas usando como crivo de comparação o nível de periculosidade de cada um:

O mar do Poente não é como o mar do Levante que não possui maré minguante ou crescente, nem grandes correntes, a não ser aquela que chamam de corrente de Faro, que é muito perigosa e onde perecem muitos navios, quando o vento é contrário a corrente. O navio que toma aquele caminho chega muito perto da morte (DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 347).

Nesse trecho é notável como o narrador busca fundar uma distinção entre os dois mares, que eram, naquele momento, as duas principais vias aquáticas usadas em deslocamentos de maior fôlego (IGUAL LUIS, 2016, p. 96; DU JOURDIN, 1991, p. 22-46). Tendo em vista a concepção tripartida do mundo habitado, com três continentes conhecidos,¹⁵¹ e que podiam ser alcançados pela navegação de cabotagem a partir desses dois mares, uma vez que o oceano índico ainda era considerado um mar fechado e misterioso.¹⁵² No trecho citado, o relato informa acerca das condições dos traslados marítimos por meio das diferenças físicas entre os dois ambientes, de modo a mostrar como a navegação em águas atlânticas seria muito mais dificultosa, ao mesmo tempo que atesta a periculosidade de um determinado ponto do Mediterrâneo, ao referir-se a corrente de Faro, localizada no Estreito de Messina, canal situado entre a península Itálica e a ilha da Sicília, que liga o mar Jônico ao mar Tirreno, e que figurava um local de perigo desde os

151 Aqueles que atualmente conhecemos como Europa, Ásia e África. Cf. KRUS, 1998, p. 99; GARCÍA MARTÍNEZ, 2015, p. 192.

152 Este aspecto que só veio se alterar com a travessia do cabo das Tormentas por Bartolomeu Dias (1450-150) em 1488, que abriu acesso aquele mar. Cf. LOPES, 2009, p. 108.

tempos antigos,¹⁵³ e igualmente ressaltado como um ponto de risco por Tafur (TAFUR, 1995, p. 156), e pelo relato da embaixada (CLAVIJO, 1999, p. 92-93).

As descrições das dificuldades marítimas podiam ser relacionadas tanto a pontos específicos, como no caso da dita corrente, o que resultava em um relatório mais voltado para uma descrição prática dos itinerários, bem como a fenômenos meteorológicos, os quais transformavam o mar num verdadeiro lugar assombroso. Pero Tafur dá prova disto quando descreve uma passagem na qual sua navegação fugia de piratas mouros na costa da Turquia, durante a fuga, o viajero e a tripulação foram surpreendidos por um mal tempo que os assolou com ondas enormes que investiam dos dois lados do barco. Nessa situação Tafur ressalta que “preferia mais ter caído em poder dos turcos do que ser esquecido em tal lugar” (TAFUR, 1995, p. 73). Esse excerto da narrativa do cavaleiro se relaciona, em muito, com o que abriu este capítulo, no qual a incerteza natural se colocava como um perigo mais aterrador do que o combate com inimigos.

Essas inseguranças naturais eram tidas como as mais preocupantes, pois fugiam totalmente do controle dos homens, e colocava-os por completo à mercê divina. Não à toa quase todas as descrições de tempestades no mar eram solucionadas mediante a intervenção de uma força maior. Sobre essas dificuldades dos homens no mar, DÍaz de Games nos presenteou com uma reflexão muito rica, na qual após uma terrível tempestade, ele descreve um debate alegórico entre ele e a “fortuna”, nome dado aos ventos e tempestades em alto mar. O nobre escritor indaga à fortuna sobre as razões dela ser tão perigosa e inconstante, uma

153 Este seria o lugar onde se encontrariam os redemoinhos Caríbdis e Cila, mencionados na Odisseia de Homero. Cf. BRAUDEL, 1987, p. 11.

vez que por sua ação sobre os mares muitos homens bons morreriam e outros se empobreciam (DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 322).

As questões levantadas pelo narrador são respondidas pela razão, dádiva concedida aos homens por Deus (CELANO, 2016, p. 174), essa responde que todos os quatro elementos naturais que compunham o mundo – fogo, ar, terra e água – faziam parte da criação divina, e as formas como eles afetavam a natureza, e os homens, eram do mesmo modo, desígnios divinos. Consequentemente, a razão defende que os perigos enfrentados no mar seriam advindos das próprias ações dos homens que desafiavam a ordem natural do Criador, afirmando que “é imperioso que cada elemento faça seu ofício, e cumpra o mistério para qual Deus o fez. E se ali perece o homem, sua é a culpa”, visto que “o homem andar sobre o mar é contra a natureza, logo, se demanda coisas contra a natureza, esta é a razão que cruelmente pereça” (DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 334). O nobre letrado abre espaço no seu relato para refletir sobre as intempéries enfrentadas pelos homens durante a prática da viagem no decorrer da centúria do Quatrocentos. O narrador busca, assim, afirmar uma explicação moral acerca das condições naturais que dialogasse com as concepções compartilhadas por seus coetâneos sobre a criação e ordenação do mundo conhecido, na qual todas as coisas faziam parte da criação divina e, por sua vez, eram regidos por ela. Assim, a viagem pela água é colocada como algo que fugia da ordem natural e que, por sua vez, era passível de todos os riscos inerentes **àquele** elemento. Diante disso, a água figurava, para os homens que descreveram jornadas para terras longínquas, como um componente da criação e que, embora significasse algo familiar, necessário, e até mesmo desejado, poderia proporcionar tanto benefícios como prejuízos (VAL VALDIESO, 2015, p. 317).

Considerações Finais

Os informes de viagens por terras estrangeiras durante o século XV se inserem em um contexto de ampliação do contato cristão com as outras margens do Mediterrâneo, tal movimento era fruto de uma melhoria sensível, dos meios de comunicações e do aumento de interesse sobre o diverso entre os homens do Poente. Desta forma, os relatórios aqui cotejados apresentam descrições que uniam explanações acerca das paragens percorridas com notas sobre as condições de traslado por tais terras, com a água figurando em ambos como um elemento recorrente e de grande peso. Dentro de todas as facetas e empregos descritos, é possível notar como a água, embora possuísse um forte apelo utilitário devido sua premência na sobrevivência, era descrita através de um arcabouço de saberes e consensos sobre a constituição do mundo conhecido até então. Logo, ela figurava como um elemento volátil, que poderia variar entre o salutar e o insalubre, o milagroso e o corrompido. Dependendo, sempre, das concepções morais que aqueles que descreveram suas viagens carregavam consigo ao retratar as terras e águas distantes.

Referências Bibliográficas

Capítulo 1

Santo Agostinho e a poesia: um percurso pelas críticas, visões e projetos em relação à poesia greco-romana

Francisco Romário de Queiroz Silva

a) Fontes

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

AGOSTINHO, S. **A Trindade**. Tradução de Augustinhu Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO, S. **A Graça (I)**. Tradução de Augustinhu Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, S. **A disciplina cristã**. Tradução de Fabrício Gerardi. São Paulo: Paulus, 2013.

AGOSTINHO, S. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, S. **A verdadeira religião**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus: Contra os pagãos, parte I**. Tradução de Oscar Paes Leme. 14 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus: Contra os pagãos, parte II**. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

AGOSTINHO, S. **Comentário aos Salmos: Salmos 1 – 50**. Tradução das

Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, S. **Comentário aos Salmos:** Salmos 51 - 100. Tradução das Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, S. **Comentário aos Gênesis.** Tradução de Augustinhu Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, S. **De beata vita.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, S. **O de excidio vrbis:** E outros sermões sobre a Queda de Roma. Tradução de Carlota Miranda Urbano. 1 ed. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2010.

AGOSTINHO, S. **Solilóquios.** Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, S. **Sermões.** *In Liturgia das Horas.* São Paulo: Paulus, 1955.

ARISTÓTELES. **Poética.** Tradução de Eudoro de Souza. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1937.

BENTO XVI, P. **Os Padres da Igreja:** de Clemente Romano a Santo Agostinho. Tradução de Silva Dentro. São Paulo: Paulus, 2012.

b) Bibliografias

CASTRO, I. I. O. **Da fala à ação: uma abordagem acerca da teoria pragmática.** *In teorias linguísticas: rápidos olhares.* Ivaldo Santos org. Mossoró, RN: Queima-Bucha, 2013.

COSTA, J. C. **Na trilha teórica da análise do discurso: uma ida para além de encadeamentos linguísticos.** *In teorias linguísticas: rápidos olhares.* Ivaldo Santos org. Mossoró, RN: Queima-Bucha, 2013.

COSTA, L. M. **A poética de Aristóteles: mímese e verossimilhança**. São Paulo: Ática, 1992.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOMES, A. M. Santo Agostinho e Platão: críticas à poesia. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 2., 2014, São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, 2014. v. 2, p. 1762 - 1776. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/267/311>>. Acesso em: 28 set. 2019.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Christoph Horn (org). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

JOÃO PAULO II, Papa. **Augustinum Hipponensem**. Disponível em <www.agostinianos.org.br> Acesso em 9 de maio de 2020.

Maschio, E. A. **Santo Agostinho: O doutor da graça divina contra o mal**. São Paulo: Editora Salvat, 2015.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio**. 3 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

PEINADO, M. R. S. S. **Propostas de educação cristã e estratégias de ensino em Santo Agostinho**. São Carlos: Scienza editora, 2018.

SILVA, R. S. **Linguística textual em foco. In teorias linguísticas: rápidos olhares**. Iveraldo Santos org. Mossoró, RN: Queima-Bucha, 2013.

SILVA, J. L. **Santo Agostinho: poética e retórica**. Disponível em: <https://revistas.anchieta.br/index.php/RevistaIntersecoes/article/view/1019>. Acesso em 5 de maio de 2020.

SOUZA, T. G; SOUZA, Roberto Acízelo Quelha de. A poesia e as cidades em Santo Agostinho. In: XV ENCONTRO DA ABRALIC, 15., 2016, Rio

de Janeiro. **Anais eletrônicos do XV encontro ABRALIC**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2016. p. 2799 - 2807. Disponível em: <http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491410844.pdf>. Acesso em: 28 set. 2019.

TEB, B.: **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TRAPÊ, A. **Agostinho: o homem, o pastor, o místico**. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

VAHL, M. J. **Santo Agostinho: Os fundamentos ontológicos do agir**. Pelotas: NEPFIL online, 2016.

WISDOM, H. **Augustine's Early Theology of Education**. Washington: The Catholic University of America Press, 2012.

Capítulo 2

Batismo e apadrinhamento: a religião na afirmação e ampliação do poder régio na Inglaterra da Era Viking (Séculos IX-X)

Lucas Pereira Rodrigues

a) Fontes

WHITELOCK, Dorothy; DOUGLAS, David C.; TUCKER, Susie I. **The Anglo-Saxon Chronicle**. London: Eyre and Spottiswoode, 1961.

SMYTH, Alfred P. **Translation of the Life of King Alfred**. In: _____. *The medieval life of King Alfred the Great: a translation and commentary on the text attributed to Asser*. Hampshire and New York: Palgrave, 2002, p. 3 – 54.

GILES, J. A.. **The Chronicle of Fabius Ethelwerd**. In: _____. *Old English*

Chronicles. London: George Bell & Sons, 1906, p. 1–40.

b) Bibliografias

ABRAMS, Lesley. Conversion and Assimilation. In: HADLEY, D; RICHARDS, J. **Cultures in Contact: Scandinavian Settlement in England in the Ninth and Tenth Centuries**. Turnhout: Brepols, 2000, p. 135 – 154

ABRAMS, Lesley. Germanic Christianities. In: NOBLE, Thomas F. X.; SMITH, Julia M. H. (eds). **The Cambridge History of Christianity. Vol. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c.1100**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ALBUQUERQUE, Isabela Dias de. **As relações identitárias entre anglo-saxões e escandinavos: uma comparação do Reino de Wessex com a região da Danelaw (séculos IX-X)**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017

BAGGE, Sverre. The Christianization and State Formation in Early Medieval Norway. In: **Scandinavian Journal of History**, *Vol. 30, N° 2*, 2005, p. 107-134.

BEREND, Nora. **The Christianization and Rise of the Christian Monarchy - Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900—1200**. Cambridge University Press. 2007.

BLAIR, John. The Anglo-Saxon Period. In: MORGAN, Kenneth O. (ed.). **The Oxford History of Britain**. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 60 - 119.

BLAIR, John. **The Church in Anglo-Saxon Society**. New York: Oxford University Press Inc., 2005.

CAMPBELL, James. Observations on the Conversion of England. In: _____ . **Essays in Anglo-Saxon History**. London and Ronceverte: The

Hambledon Press, 1986, p. 69 – 84.

HADLEY, Dawn. **The Vikings in England: Settlement, Society and Culture**. Manchester: Manchester University Press, 2006.

PAGE, Raymond Ian. **Chronicles of the Vikings: Records, Memorials and Myths**. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1995.

SILVA, Marcelo Cândido da. **A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V – VIII)**. São Paulo: Alameda, 2008.

SILVA, Renato Rodrigues da. As relações entre as esferas laicas e eclesiásticas na aristocracia da Nortúmbria no século VIII. In: **História Revista**, v.24, n.1. Goiânia, 2019, p. 168 – 183.

SMITH, Julia M. H. Kingship and Christianity. In: _____. **Europe After Rome: A New Cultural History (500 – 100)**. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 217-252

URBANCZYK, Przemyslaw. The Politics of Conversion in North Central Europe. In: CARVER, Martin (ed). **The cross goes north: process of conversion in northern Europe, AD 300-1300**. York: York Medieval Press, 2003, p. 15 – 27.

WRIGHT, Duncan W. The Church and the Land: Settlement, Economy and Power in Early Medieval England. In: SÁNCHEZ-PARDO, José C.; SHAPLAND, Michael G.; (eds). **Churches and Social Power in Early Medieval Europe: Integrating Archaeological and Historical Approaches**. Turnhout: Brepols, 2015, p. 367–386.

YORKE, Barbara. **Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England**. London and New York: Routledge, 2003.

Capítulo 3

A experiência judaica sefardita sob o governo de Afonso X: a vida social, econômica e religiosa das comunidades judaicas sob uma coroa cristã

Ludmila Noeme Santos Portela

a) Fontes

AFONSO X. **Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio**. Ed. Real Academia de la Historia. Madrid: Imprensa Real, 1807.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

b) Bibliografias

AGUENA, Anita Sayuri. O Talmud e sua importância no pensamento judaico. In: **Pandora Brasil**, n. 43, 2012, p. 1-14.

AMRAN COHÉN, R. **De judíos a judeo-conversos**. Reflexiones sobre el ser converso. Paris: Indigo, 2003.

ATTALI, Jacques. **Os judeus, o dinheiro e o mundo**. São Paulo: Futura, 2003.

FELDMAN, Sergio A. A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII. **WebMosaica - Revista do instituto cultural judaico Marc Chagall**, v. 4, n. 1, 2012, p. 20-39.

FLANERY, E. H. **A angústia dos judeus: história do antissemitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. **Uma linhagem manchada pelo pecado: a representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391- 1478)**. Tese (Doutorado em História)

– Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

IZQUIERDO BENITO, R. Espaço y sociedad en la Sefarad Medieval. In: LÓPEZ ALVAREZ, A. M.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords). **Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval**. Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (2001). Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, p. 29-56.

JOHNSON, P. **História dos judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

KLEINE, Marina. **La cancellería real castellana durante el reinado de Alfonso X (1252- 1284):** uma aproximação prosopográfica. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Sevilha, 2012.

LACAVE, J. L. Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval. In: BARROS, C. (ed.). **Xudeus e Conversos na Historia**. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 13-26.

LE GOFF, Jacques. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LEÓN TELLO, P. Um aire de **éxito**: la judería. In: CARDILLAC, L. (dir.). **Toledo, siglos XII y XIII**. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia. Madrid: Alianza, 1992, p. 131-143.

MARX, K. **A questão judaica**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

MONSALVO ANTÓN, J.M. **Teoría y evolución de un conflicto social**. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media. Madrid: Siglo XXI, 1985.

O'CALLAGHAN, Joseph F. **Alfonso X, the Cortes, and Government in Medieval Spain**. Norfolk: AshgateVariorum, 1998.

PÉREZ LÓPEZ, J. L. **Las Siete Partidas según el código de Luiz Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid.** Dicenda, Cuadernos de Filología Hispánica, Servicio Publicaciones UCM, Madrid, n. 14, p. 235-258, 1996.

PIQUERAS HABA, J. Los judíos y el vino en España. Siglos XI-XV. Una geografía histórica. In: **Cuadernos de Geografía**, 2004, n. 75, p. 17-41.

ROMANO, D. Aljama frente a judería, call y sus sinonimos. In: **Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes.** CSIC: Madrid, 1979, año 39, n. 2, p. 347-354.

RUIZ GÓMEZ, F. Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval. In: BARROS, C. (ed.). **Xudeus e Conversos na Historia.** Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 111- 152

VALLE RODRÍGUEZ, C. **El mundo judío.** Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976.

WOLFF, P. The 1391 program in Spain. Social crisis or not? In: **Past and Present**, 1971, n. 50 (1), p. 4 18.

Capítulo 4

Da gente feroz normanda que nos ataca, libera-nos, deus que reina: Considerações sobre as primeiras incursões vikings no mundo franco a partir da ótica global (800-860)

Caio de Amorim Féo

a) Fontes

EINHARDUS. **Vita Karoli Magni.** CASTIELLA, Pablo J. (Org.). Edición bilingüe latín-castellano y comentarios por Pablo J. Castiella. Zaragoza, 2016.

NELSON, Janet L. (Org.). **The Annals of St. Bertin**. Manchester and New York: Manchester University Press, 1991.

NITARDO. **Histórias**. RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián (Org.). *1ª ed.* Mar del Plata: Universidade Nacional de Mar del Plata, 2019.

PHOTII. **Photii De Rossorum Incursione homiliae III**. In: MANGO, Cyril. **The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople**. English Translation, Introduction and Commentary by Cyril Mango. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958, pp. 82-95.

SCHOLZ, Bernhard Walter (Org.). **Annales regni Francorum**, Vol. 186. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.

WHITELOCK, Dorothy et al (ed). **The Anglo-Saxon Chronicle**. London: Eyre and Spottiswoode, 1961.

WHITELOCK, Dorothy (Org.). **Letter of Alcuin to Ethelred, king of Northumbria (793, after 8 June)**. In: WHITELOCK, Dorothy (Org.). **English Historical Documents c. 500-1042**. Second Edition, London and New York: Routledge, 1979, pp. 899-901.

WHITELOCK, Dorothy (Org.). **Letter of Alcuin to Highbald, bishop of Lindisfarne, and his monks, condoling with them for the sack of Lindisfarne (793, after 8 June)**. In: WHITELOCK, Dorothy (Org.). **English Historical Documents c. 500-1042**. Second Edition, London and New York: Routledge, 1979, pp. 901-903.

b) Bibliografia

ABU-LUGHOD, Janet L. **Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350**. New York: Oxford University Press, 1989.

BERNARDO, João. **Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado**

Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV. Volumes 1, 2, Porto: Afrontamento, 1997.

CALLMER, Johan. **Scandinavia and the Continent in the Viking Age.** In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (eds). **The Viking World.** New York. Routledge, pp. 439-452, 2008.

CARTER, Tara. **Iceland's Networked Society: Revealing How the Global Affairs of the Viking Age Created New Forms of Social Complexity.** Vol. 69 (**The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400–1700 AD: Peoples, Economies and Cultures**) Leiden and Boston: Brill, 2015.

CONRAD, Sebastian. **O que é História Global?** Porto: Edições 70, 2019.

COUPLAND, Simon. **The Carolingian Army and the Struggle against the Vikings.** *Viator*, vol. 35, pp. 49-70, 2004.

COUPLAND, Simon. **The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingian Theology of the Vikings Invasions.** *The Journal of Ecclesiastical History* vol. 42, pp. 535-554, 1991.

DAVIS-SECORD, Sarah. **Where Three Worlds Met.** Ithaca and London: Cornell University Press, 2017.

D'HAENENS, Albert. **As Invasões Normandas: Uma Catástrofe?** São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

FÉO, Caio de Amorim. **As Incursões Vikings sob um novo olhar: para uma Era Viking Global.** *Scandia: Journal of Medieval Norse Studies*, N. 3, 2020, pp. 625-654.

FEVEILE, Claus. **Ribe.** In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (eds). **The Viking World.** New York. Routledge, 2008, pp. 126-130.

GRAHAM-CAMPBELL, James (Org.). **Os vikings.** Barcelona: Folio S.A, 2006.

JAKOBSSON, Sverrir. **The Varangians: In God's Holy Fire. New Approaches to Byzantine History and Culture.** Palgrave MacMillan, 2020.

JAUBERT, Anne Nissen. **Some Aspects of Viking Research in France.** Acta Archaeologica vol. 71, p. 159-169, 2001.

METCALF, David Michael. **Regions Around the North Sea With a Monetised Economy in the Pré-Viking Age and Viking Ages.** in: GRAHAM-CAMPBELL, James; WILLIAMS, Gareth (eds.). **Silver Economy in the Viking Age.** Walnut Creek, California. Left Coast Press, pp. 1-11, 2007.

MUSSET, Lucien. **Las invasiones: el Segundo Asalto contra la Europa cristiana, siglos VII-XI.** Barcelona: Labor, 1982.

NELSON, Janet L. **The Frankish Empire.** In: SAWYER, Peter (ed.). **The Oxford Illustrated History of the Vikings.** Oxford and New York: Oxford University Press, p. 19-47, 1997.

SKRE, Dagfinn. **The Development of Urbanism in Scandinavia.** In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (eds.). **The Viking World.** New York. Routledge, p. 83-93, 2008.

WINROTH, Anders. **Viking Violence.** In: GORDON, Matthew S; KAEUPER, Richard W.; ZURNDORFER, Harriet (eds.). **The Cambridge World History of the Violence.** Vol. 2, Cambridge University Press, p. 100-120, 2021.

ZIMMERMANN, Christiane; JÖNS, Hauke. **Cultural Contacts between the Western Baltic, the North Sea Region and Scandinavia: Attributing runic finds to runic traditions and corpora of the Early Viking Age.** In: HINES, John; IJSSENNAGGER, Nelleke (eds.). **Frisians and their North Sea neighbours: From Fifth Century to the Viking Age.** Woodbridge. The Boydell Press, p. 243-272, 2017.

Capítulo 5

**CONSIDERAÇÕES SOBRE REPRESENTAÇÕES FANTÁSTICAS
EM TÍMPANOS E CAPITÉIS ROMÂNICOS**

Paula Ferreira Vermeersch

a) Fontes

Livro de Ezequiel. Livro do Apocalipse. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo. Paulus: 2015.

b) Bibliografias

ALTET, Xavier Barral I. **A Alta Idade Média**. Colônia: Taschen, 1998.

BALTRUŠAITIS, Jurgis. **II Medioevo fantastico. Antichità ed esotismo nell'arte gotica**. Milano: Adelphi Edizione, 1997.

BORGES, Jorge Luis e GUERRERO, Margarita. **O Livro dos Seres Imaginários**. São Paulo: Globo, 1996.

FOCILLON, Henri. “Métamorphoses” in **L’art des sculpteurs romans**. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

GAIGNEBET, Claude, e LAJOUX, Dominique. **Art profane et religion populaire au Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

MÂLE, Émile. **L’Art religieux du XIIe siècle em France: Étude sur les origines de l’iconographie en moyen âge**. Paris: Librairie Armand Collin, 1922.

_____. “Préface”, in **L’Art religieux du XIIIe siècle en France. Étude sur l’iconographie du moyen âge**. Paris: Librairie Armand Collin, 1948.

RAMOS, Manuel João. **Ensaio de mitologia cristã: o Preste João e a reversibilidade simbólica**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1997.

SCHAPIRO, Meyer. “On the aesthetic attitude in Romanesque Art”, “The

romanesque sculpture of Moissac I and II”, in **Romanesque Art. Selected Papers**. New York, George Braziller, 1993.

WITTKOWER, Rudolf. “Marvels of the East: a Study in the History of Monsters”, in **Allegory and the migration of Symbols**. London: Thames and Hudson, 1987.

c) Sites Consultados

Bourgogne Romane. Art-Roman Net, 2001-2021. Disponível em: www.art-roman.net_Acesso em 10/06/2021.

Introduction à L’Art Roman. Pierres Romanes, 1998. Disponível em: www.romanes.com. Acesso em 10/06/2021.

Capítulo 6

OS REINADOS DE HILDERICO E GELIMERO ATRAVÉS DA ICONOGRAFIA VÂNDALA NO NORTE DA ÁFRICA (SÉCULO VI)

Geraldo Rosolen Junior

a) Fontes

IORDANIS. “Romana et Getica”. In: MOMMSEN, Theodor (ed.). **Monvmenta Germaniae Historica**, Avctorvm antiqvisimorvm V, pars prior. Berlim: Weidmannos,1882.

LATERCVLVVS REGVM VVANDALORVM ET ALANORVM. In: MOMMSEN, Theodor (ed.). **Monvmenta Germaniae Historica**, Avctorvm antiqvisimorvm XIII, Chronica Minora saec. IV, V, VI, VI, volumen III, Berlim: Weidmannos, 1898, pp.456-460.

VICTORIS VITENSIS. “Historia Persecutionis Africanae Provinciae sub Geisericis et Hunericis Regibus Wandalorum”. In: HALM, Carolus (ed.). **Monumenta Germaniae Historica**, Auctorum antiquissimorum III, Berlin: Weidmannos, 1879.

b) Bibliografias

BÉJAOUÏ, Fathi. “Les Vandales en Afrique: Témoignages archéologiques. Les récentes découvertes en Tunisie”. In: BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (eds.). **Das reich der Vandalen und seine (vor-)Geschichten**. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.

BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland. Minting in Vandal North Africa: coins of the Vandal period in the Coin Cabinet of Vienna’s Kunsthistorisches Museum. **Early Medieval Europe**, vol.16, n.3, pp.252-298, 2008.

CAMERON, Allan. The House of Anastasius. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, vol.19, n.3, pp.259-276, 1978.

CASTRITTIUS, Helmut. Barbaren im Garten “Eden”: der Sonderweg der Vandalen in Nordafrika. **Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte**, vol. 59, no.3, pp.371–380, 2010.

COLLINS, Roger. “The western kingdoms”. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael (eds.). **Late Antiquity Empire and Successors, AD 425-600**. 4ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, vol.14.

FIOROT, Juliana Bardella. “A moeda como dispositivo de legitimação política: o caso do reino suevo (século V)”. In: **Anais do VII Encontro Nacional de Estudos da Imagem, IV Encontro Internacional de Estudos da Imagem**. Universidade Estadual de Londrina: Londrina, 2019.

FLORI, Jean. **Caballeros y caballería en la Edad Media**. 2ed. Trad. Godofredo Gonzáles. Paidós Ibérica: Barcelona, 2001.

GRIERSON, Philip; BLACKBURN, Mark. **Medieval European Coinage: With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum.** 3ed. Cambridge University Press: Cambridge, 2006.

HALSALL, Guy. **Warfare and society in the Barbarian West, 490-900.** 2ed. London; New York: Taylor & Francis e-Library, 2007.

HEATHER, Peter. "The Western Empire, 425–76". In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael (eds.). **Late Antiquity Empire and Successors, AD 425-600.** 4ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, vol.14.

HUGHES, Ian. **Gaiseric: The Vandal Who Destroyed Rome.** Barnsley: Pen & Sword Military, 2017.

KALDELLIS, Anthony (ed.). **Prokopios: The Wars of Justinian.** Translate: H.B. Dewing. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014.

KONTNY, Bartosz. Horse and its Use in the Przeworsk Culture in the Light of the Archaeological Evidence. **Archaeologia Baltica**, vol.11, pp.92-114, 2009.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval.** Bauru: Edusc, 2005.

MARTÍN, José María Sánchez (trad.). **Jordanes, Origen y gesta de los godos.** 2ed. [S.l.]: Titivillus, 2018.

MERRILLS, Andrew H. The secret of my succession: dynasty and crisis in Vandal North Africa. **Early Medieval Europe**, vol.18, n2, pp.135-159, 2010.

MERRILLS, Andrew; MILES, Richard. **The Vandals.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

MORRISSON, Cécile. "La circulation de la monnaie d'or en Afrique à l'époque vandale. Bilan des trouvailles locales". In: HUVELIN, Hélène; CHRISTOL, Michel; GAUTIER, Georges (eds.). **Mélanges de Numismatique offerts à Pierre Bastien à l'occasion de son 75e anniversaire.** Wetteren: Belgique, 1987.

MORRISSON, Cécile. L'atelier de Carthage et la diffusion de la monnaie frappée dans l'Afrique vandale et byzantine (439-695). **Antiquité Tardive**, vol.11, pp.65-84, 2004.

MORSEL, Joseph. **La aristocracia medieval**: El dominio social en Occidente (siglos V-XV). 2ed. Trad.: Fermín Miranda. València: Universitat de València, 2008.

PISNITCHENKO, Olga. "Aristocracia, cavalaria, nobreza; alguns momentos historiográficos sobre nascimento e instalação de dominação social na Idade Média". In: **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal: ANPUH-RN, 2013.

REYNOLDS, Paul. "From Vandal Africa to Arab Ifrīqiya: Tracing Ceramic and Economic Trends through the Fifth to the Eleventh Centuries". In. STEVENS, Susan T.; CONANT, Jonathan P. (eds.). **North Africa under Byzantium and Early Islam**. Washington: Dumbarton Oaks Research Library, 2016.

RUMMEL, Philipp von. "The Archaeology of the 5th Century Barbarians in North Africa". In: DELOGU, Paolo; GASPARRI, Stefano (eds.). **Le trasformazioni del V secolo**. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano. Brepols: Turnhout, 2010.

RUMMEL, Philipp von. "The Transformation of Ancient Land- and Cityscapes in Early Medieval North Africa". In. STEVENS, Susan T.; CONANT, Jonathan P. (eds.). **North Africa under Byzantium and Early Islam**. Washington: Dumbarton Oaks Research Library, 2016.

SALZMANN, Michele Renee. Emperors and elites in Rome after the Vandal sack of 455. **Antiquité Tardive**, vol.25, pp.243-262, 2017.

STEINACHER, Roland. **Die Vandalen**: Aufstieg und fall eines barbarenreichs. Stuttgart: Klett-Cotta, 2016.

Capítulo 7

**MITO DE MEDEIA E A SUA PRESENÇA NA CIDADE DAS DAMAS
DE CHRISTINE DE PIZAN**

Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga

a) Fontes

EURIPIDES, **O Melhor do Teatro Grego - Prometeu acorrentado, Édipo Rei, Medeia, As Nuvens**. Tradução de Mário da Gama Kury. Edição comentada. Jorge Zahar Editora Ltda. Rio de Janeiro, 2013.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 7 ed, 2014.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, 4 ed., 2004.

_____. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 3 ed., 2011.

PIZAN, Christine. **The book of the city of Ladies**. Transl. Earl Jeffrey Richards. New York: Persea Books, 1982.

_____. **Le Livre des Trois Vertus**. Edited by Charity Cannon Willard with Eric Hicks. Bibliothèque du XVe siècle 50. Paris: Honoré Champion, 1989.

_____. **Cent Ballades**. Selections in Varty, Ballades, Rondeaux, and Virelais. In: Willard, Writings, 41-48

_____. **Cent ballades d'amant et de dame**. Edited and translated by Jacqueline Cerquiglini. Paris: Union Générale d'Éditions, 1982.

b) Bibliografias

ASSMAN, Jam. **Collective Memory and Cultural Identity**. New German

Critique 65, p. 125-133, 1995.

BROWN-GRANT, Rosalind. **Christine de Pizan and the moral defence of women: reading beyond gender**. Cambridge, University Press, 1999.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**, Trad. Denise Bottmann. SP: Companhia de Bolso, 2010.

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. **A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan – estudo e tradução**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração em Teoria Literária, da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Luzilá Gonçalves Licari. Recife: 2006.

GEARY, Patrick. **Memória**. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (eds.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol II. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 167-181.

JEFFREY, Richard Earl. (ed.) **Christine de Pizan and Medieval French Lyric**. Gainesville: University Press of Florida, 1998.

PIZAN, Christine. JEAN GERSON, JEAN DE MONTREUIL, GONTIER COL et PIERRE COL, **Le débat sur le Roman de la Rose**. Éd. Critique, intr., trad. Et notes par E. Hicks. (Paris, Honoré Champion, 1977) Genève, Slatine, 1996.

_____. **Debate of the Romance of the Rose**. Edited and translated by David F. Hult. Chicago: the University of Chicago Press, 2010.

Capítulo 8

O TRATADO DE CASU DIABOLI DE ANSELMO DE BEC: A FIGURA DO DIABO E SUAS ESCOLHAS CONTRÁRIAS AS DE

DEUS

Pablo Gatt e Joana Scherrer Carniel

a) Fontes

ANSELMO DE CANTERBURY. **Tratado sobre la caída del Demonio**. Tradução Felipe Castañeda. Bogotá: UNIANDES, 2005.

ANSELMO DE CANTUÁRIA. **Diálogos filosóficos – De veritate, De libertate arbitrii e De casu diaboli**. Introdução tradução e notas de Paula Oliveira e Silva. Imago Mundi, Porto: Afrontamento, 2012.

AGOSTINHO DE HIPONA. **A natureza do bem**. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Cidade de Deus**. Tradução B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

b) Bibliografias

GATT, Pablo. **A herança original: as consequências do pecado de Adão e Eva para a condição humana de acordo com a *Summa Theologiae* (1273) de Tomás de Aquino**. 2019, 165f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Maranhão – São Luís.

JARDIM, Giovane Rodrigues. **A definição de Liberdade em Anselmo de Aosta**. 2014. Disponível em <<https://professorgiovane.webnode.com/news/a-efini%C3%A7%C3%A3o-de-liberdade-em-anselmo-de-aosta/>> acesso em: 22/05/2021.

- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora Unicamp, 1990.
- MARTINES, P. R. O Mal em Anselmo de Cantuária. **Revista Latino Americana de Filosofia Medieval**, p. 239-261, 2014.
- NESS, L. M. A razão ontológica da queda do diabo segundo Anselmo de Aosta. **Revista Seara Filosófica**, nº 13, p.69-76, 2016.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: **Diálogos Filosóficos**. Porto: Edições Afrontamento, 2012.
- PEREZ, C. Presentación. In: **Tratado de la caída Del demônio**. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2005.
- RAMIRES, L. R. **O problema do mal em Anselmo de Aosta**. 2015, 88p. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pelotas – Pelotas.
- RUSSEL, J. B. **Lúcifer, o Diabo na Idade Média**. São Paulo: Masdras Editora, 2003.
- VASCONCELLOS, M. L. O enigma do mal: uma leitura do De Casu Diaboli de Santo Anselmo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1551-1570, out./dez. 2013.
- _____. A vontade livre e a retidão moral: uma reflexão a partir do tratado sobre a queda do diabo de Santo Anselmo. **Revista Conjectura**, Filosofia e Educação, Caxias do Sul, v. 21, n.3, 2016.

Capítulo 9

UNIVERSITAS PARENS SCIENTLARUM: A AUTONOMIA PARA A **UNIVERSIDADE DE PARIS NO SÉCULO XIII**

Andrei Roberto da Silva e Juliana de Mello Moraes

a) Fontes

DENIFLE, Heinrich. **Chartularium universitatis parisiensis**. Paris: Ex typis fratrum Delalain, 1894.

PAPA GREGORIUS IX. **Bulla Parens scientiarum**. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_scie.html. Acesso em: 04 out. 2019.

b) Bibliografias

CHARLE, Christophe; VERGER, Jacques. **História das universidades**. São Paulo: Unesp, 1996.

COBBAN, Alan B. **The medieval universities: Their development and organization**. Abingdon: Taylor & Francis, 1975.

DALES, Richard C. **The intellectual life of Western Europe in the Middle Ages**. Leiden: Brill, 1992.

DALY, Lowrie J. **The medieval university, 1200-1400**. New York: Sheed and Ward, 1961.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**. 2. ed. - São Paulo: Quadrante, 2011.

DAWSON, Christopher. **Criação do ocidente: A religião e a Civilização medieval**. São Paulo: É Realizações, 2016.

HASKINS, Charles Homer. **A ascensão das universidades**. Balneário Camboriú, SC: Livraria Danúbio Editora, 2015.

FERNANDES, Fátima Regina. Teorias políticas medievais e a construção do conceito de unidade. **História (São Paulo)**, v. 28, n. 2, p. 43-55, 2009.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na idade média**. Trad. Marcos de Castro.

– 9. Ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

LYNCH, Joseph. **The medieval church: a brief history**. Abingdon: Routledge, 2014.

MCBRIEN, Richard P. **Os Papas**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

NEWMAN, John Henry. **Origem e progresso das universidades**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média**. Campinas, SP: Kírion, 2018.

OLIVEIRA, Terezinha. **Origem e memória das universidades medievais**. Belo Horizonte, MG: Várias Histórias, 2007.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da idade média**. UNESP, 2000.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a idade média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992.

RASHDALL, Hastings. **The universities of Europe in the Middle Ages**. Oxford: Clarendon Press, 1895.

SÁENZ, Alfredo. **La cristiandad: una realidad histórica**. Navarra: Fundación Gratis Date, 2005.

VERGER, Jacques. **As universidades na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990.

VERGER, Jacques. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

WOODS JR, Thomas E. **Como a igreja católica construiu a civilização ocidental**. São Paulo: Quadrante-Sociedade de Publicações Culturais, 2008.

Capítulo 10

IMAGEM E ORDEM: O TRABALHO AGRÍCOLA NO SALTÉRIO DE LUTTRELL

Giovanni Bruno Alves e Vinicius Tivo Soares

a) **Fontes**

THE LUTTRELL PSALTER. London: The British Library, c.1345. Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_42130_fs001ar Acesso: 20 mai 2021.

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

CALENDAR OF INQUISITIONS post mortem. Volumes III – VIII. London: Public Record Office, 1909.

LANGLAND, William; SUTTON, Peter (Trad.). **Piers Plowman.** A modern verse translation. Jefferson: McFarland & Company, 2014.

b) **Bibliografia**

ALEXANDER, Jonathan. Labour and Paresse: Ideological Representations of Medieval Peasant Labor. **The Art Bulletin.** Vol. 72, n. 3. College of Art Association, 1990. p. 436-452. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3045750> Acesso: 20 mai 2020.

BACKHOUSE, Janet. **The Illuminated Manuscript.** London: Phaidon Press, 1999.

BROWN, Michelle. **Understanding Illuminated Manuscripts: A Guide to Technical Terms.** Revised Edition. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum,

2018.

BROWN, Michelle. **The world of the Luttrell Psalter**. London: The British Library, 2006.

CAMILLE, Michael. **Mirror in parchment: the Luttrell psalter and the making of medieval England**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

COSS, Peter. An Age of Deference. In: HORROX, Rosemary; ORMROD, Mark W (Orgs.). **A Social History of England, 1200-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DYER, Christopher. **Making a Living in the Middle Ages**. New Haven and London: Yale University Press, 2002.

DYER, Christopher. **Standards of Living in the Later Middle Ages**. Social Change in England c. 1200-1520. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ECO, Umberto. **Arte e beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

EMMERSON, Richard; GOLDBERG, P. J. P. In: BOTHWELL, James; GOLDBERG, P. J. P.; ORMROD, W. M. (org.). **The Problem of Labour in Fourteenth-Century England**. York Medieval Press, 2000.

GARCÍA, Francisco de Asis. La Matanza de los inocentes. Revista Digital de Iconografía Medieval. V. III,, N. 5. Madrid: Universidade Complutense de Madrid: 2011. Disponível em: <http://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento37886.pdf> Acesso: 22 mai 2020.

GRAVETT, Christopher. **Knight: Noble Warrior of England 1200 – 1600**. Oxford: Osprey Publishing, 2008.

LE GOFF, Jacques. Trabalho. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval – 2**. São Paulo: Editora

Unesp, 2017.

MATE, Mavis. Work and leisure. In. HORROX, Rosemary; ORMROD, Mark. **A Social History of England, 1200-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MICHAEL, MICHAEL. Urban production of manuscript books and the role of the university towns. In: MORGAN, Nigel; THOMSON, Rodney M. (Orgs.). **The Cambridge History of the Book in Britain**. Volume II – 1100-1400. Cambridge: University of Cambridge Press, 2008. p. 168-194.

POLLINGTON, Steven. **The English Warrior from earliest times to 1066**. UK: Anglo-Saxon Books, 1996.

PRESTWICH, Michael. **Plantagenet England - 1225-1360**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

RENTZ, Ellen K. Representing devotional economy: Agricultural and liturgical labor in the Luttrell Psalter. **Studies in iconography**, vol.31, p.69-97. Board of trustees of Western Michigan University through its Medieval Institute Publications and Trustees of Princeton University. 2010. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23924982> Acesso: 15 fev. 2016.

Capítulo 11

O “MITO” FUNDADOR LUSO-BRASILEIRO: APROPRIAÇÕES DO PASSADO MEDIEVAL EUROPEU NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NACIONAL EM *BRASIL, A ÚLTIMA CRUZADA*

Luan Lucas A. Morais

a) Fontes

BRASIL PARALELO. **Brasil, a última cruzada** – episódio I: A cruz e a espada.

Roteiro e gravação: Brasil Paralelo. Edição: Brasil Paralelo. Porto Alegre: Brasil Paralelo, 2017. 1 vídeo (51m44s). Disponível em: <<https://bit.ly/2Hd4J0m>>. Acesso: 17 out., 2020.

b) Bibliografias

ALBUQUERQUE, Maurício da Cunha. **Por trás da capa e da espada: o neomedievalismo em “Príncipe Valente” (1939-1940)**, de Hal Foster. 2019. 169f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/3ftpG4H>>. Acesso: 18 mai., 2021.

ALFANO, Bruno; ELLER, Johanns. Criticada por Bolsonaro por ser ‘de esquerda’, TV Escola exibiu documentário com Olavo de Carvalho. **O Globo**, Rio de Janeiro, 16 de dez. de 2019. Disponível em: <<https://glo.bo/3o2BXkj>>. Acesso: 19 out., 2020.

AILLET, Cyrille. **Les mozarabes : christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e – XII^e siècle)**. Casa de Vélazquez : Marid, 2010.

ALTSCHUL, Nadia. **Politics of temporalization: medievalism and orientalism in Nineteenth-Century South America**. Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press, 2020.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. [1983]. [Trad.: Denise Bottman]. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAKUNIN, Mikhail. O patriotismo (1869). Aos companheiros da Associação Internacional dos Trabalhadores no Locle e em La Chaux-de-Fonds. In: _____. **Obras escolhidas**. [Organização e tradução: Plínio Coêlho]. São Paulo: Imaginário/Hedra. 2015, p. 113-140.

_____. Considerações filosóficas relativas ao fantasma divino, ao mundo

real e ao homem. [1882]. In: _____. **Obras seletas**. [Trad.: Plínio Coêlho]. São Paulo: Intermezzo, 2016, v. 3, p. 343-461.

BENJAMIN, Walter. Tese VI. [1940]. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. [Trad.: Wanda Nogueira Caldeira Brant; Jeanne Marie Gagnebin. Marcos Lutz Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65-69.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos – das Cruzadas ao século XX**. [Trad.: Luís Oliveira Santos; João Quina Edições]. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BOSI, Alfredo. Cultura. In: CARVALHO, José Murilo de (coord.). **A construção nacional 1830-1889**. São Paulo: Objetiva, 2012. Coleção História do Brasil Nação: 1808-2010, v. 2, cap. V, p. 225-279.

BRASIL, Gioconda; FALCÃO, Márcio. Assessor de Bolsonaro cometeu crime de preconceito no Senado, conclui Polícia Legislativa. **G1**, Brasília, 5 de mai. de 2021. Disponível em: <<https://glo.bo/3tVQO1F>>. Acesso: 18 de mai., 2021.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. [1953]. [Trad.: Valerie Rumjanek]. 13^a ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Introdução: história e paradigmas rivais. In: _____.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 1-23.

_____. História e textualidade. In: _____.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 225-241.

CHEGA. **Manifesto político fundador**. Disponível em: <<https://bit.ly/3AI93Mz>>. Acesso: 20 mai., 2021.

DE LLANO, Pablo. Três mortos na jornada de violência provocada por grupos racistas norte-americanos. **El País**, Miami, 13 de ago. de 2017. Disponível:

<<https://bit.ly/3ud7jX8>>. Acesso: 21 mai., 2021.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**: uma introdução. [1991]. [Trad.: Silvana Vieira; Luís Carlos Borges]. São Paulo: Editora Unesp; Boitempo, 1997.

ELLIOTT, Andrew B. R. **Medievalism, politics and mass media**: appropriating the Middle Ages in the Twenty-First Century. Cambridge, UK: D. S. Brewer, 2017.

FALCONIERI, Tommaso di Carpegna. **Médiéval et militant** : penser le contemporain à travers le Moyen Âge. [2011]. [Trad. : Michèle Grévin]. Paris : Édition de la Sorbonne, 2015.

FERNANDES, Talita; BRANT, Danielle. ‘Toda boa ditadura é precedida de desarmamento’, diz Bolsonaro. **Folha de São Paulo**, 18 de jun. de 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2Hm6gBm>>. Acesso: 19 out., 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France. [1970]. 24ª ed. [Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio]. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, Emblemas, Sinais**: morfologia e história. [1990]. [Trad.: Federico Carotti]. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 143-179.

_____. GINZBURG, Carlo. Controlando a evidência: o juiz e o historiador. [1991]. [Trad.: Bruno Gambarotto]. In: NOVAIS, Fernando A.; DA SILVA, Rogério F. (orgs.). **Nova História em perspectiva**: proposta e desdobramentos. São Paulo: Cosac Naify, 2011, v. 1, p. 342-358.

GOÉS, Bruno; GRILLO, Marco. Em derrota de Bolsonaro, Câmara desidrata mudanças no Estatuto do Desarmamento. **O Globo**, Brasília, 5 de nov. de 2019. Disponível em: <<https://glo.bo/35ajae>>. Acesso: 19 out., 2020.

GOMES, Hélder; GONÇALVES, Marta. ‘Pode acontecer imprevisível a qualquer momento devido ao nível de ódio atual’: o caso da ‘parada Ku Klux’ (e

o que diz a lei). **Expresso**, Lisboa, 11 de ago. de 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3fEPStd>>. Acesso: 20 mai., 2021.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismos desde 1780**: programa, mito e realidade. [1990]. [Trad.: Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino]. 8ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

HENG, Geraldine. **The invention of race in the European Middle Ages**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.

JOVEM PAN. **Morning Show**: a resposta do Brasil Paralelo sobre alinhamento com o governo Bolsonaro. São Paulo: Grupo Jovem Pan, 2020. 1 vídeo (13m04s). Disponível em: <<https://bit.ly/2T3mMsK>>. Acesso: 19 out., 2020.

KAUFMAN, Amy. Medieval umooded. In: FUGELSO, Karl (ed.). **Studies in medievalism XIX**: defining neomedievalism. Cambridge, UK: D. S. Brewer, 2010, p. 1-11.

KAUFMAN, Amy; STURTEVANT, Paul B. **The devil's historians**: how modern extremists abuse the medieval past. Toronto, CA: University of Toronto Press, 2020.

LANZIERI, Carlile. Ontem e hoje, o porta estandarte. Reflexões sobre os usos do passado medieval, a estética bolsonarista e os discursos recentes da direita brasileira. In: **Roda da Fortuna**. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medioevo, 2019, Volume 8, Número 2, p. 189-209. Disponível em: <<https://bit.ly/31jxX5g>>. Acesso: 17 out., 2020.

_____. **Cavaleiros de cola, papel e plástico**: reflexões sobre os usos do passado medieval na contemporaneidade. Campinas, SP: D Sete, 2021.

LEITÃO, Leslie; SOARES, Paulo Renato. Decreto de Bolsonaro que regulamenta uso e porte de armas no país libera compra de fuzil por qualquer cidadão. **G1**, 20 de mai. de 2019. Disponível em: <<https://glo.bo/3o43EsZ>>. Acesso: 19 out., 2020.

MAGELA, Thiago. A ‘Nova’ Ordem de Avis e a distorção do passado’. **Translatio Studii**, ago. de 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3yxvva4>>. Acesso: 21 mai., 2021.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica economia política. [Trad.: Mário Duayer; Nélio Schneider]. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011a.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. [1852]. [Trad.: Nélio Schneider]. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MAZUI, Guilherme; CASTILHOS, Roniara; PALMA, Gabriel. Bolsonaro assina decreto que muda regras sobre uso de armas e munições. **G1**, Brasília, 07 de mai. de 2019. Disponível em: <<https://glo.bo/3kc53eG>>. Acesso: 19 out., 2020.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. [1989]. [Trad.: Paulo Cezar Castanheira]. São Paulo: Boitempo, 2004.

METEORO BRASIL. **O que é o Brasil Paralelo**. Roteiro e gravação: Felipe Aníbal. Edição: Felipe Aníbal. Curitiba: Meteoro Brasil, 2020. 1 vídeo (14m38s). Disponível em: <<https://bit.ly/3otclgK>>. Acesso: 23 out., 2020.

PACHÁ, Paulo. Por que a extrema direita brasileira ama a Idade Média europeia. **Vio Mundo**, 05 de abr. de 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/3oi6QkR>>. Acesso: 22 out., 2020.

PINTO, Ana Stela de Sousa. Grupo nacionalista ‘passeata Ku Klux Klan’ contra entidade antirracista em Lisboa. **Folha de São Paulo**, 11 de ago. de 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3bKbbc2>>. Acesso: 20 mai., 2021.

RUDNITZKI, Ethel; OLIVEIRA, Rafael. Deus vult: uma velha expressão na boca da extrema direita. **Pública**, 30 de abr. de 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/3hIXT1s>>. Acesso: 18 out, 2020.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo:

Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Cedê. Exclusivo: contrato da TV Escola com Brasil Paralelo é de três anos. **O antagonista**, 9 de dez. de 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2FE9NL7>>. Acesso: 18 out., 2020.

WHITE, Hayden. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. [1973]. [Trad.: José Laurênio de Melo]. São Paulo: Edusp, 1992.

WOLLENBERG, Daniel. **Medieval imagery in today's politics**. Leeds, UK: Arc Humanities Press, 2018.

URIBE, Gustavo; CARVALHO, Daniel. Governo altera decreto e diz que cidadão comum não terá porte de fuzil. **Folha de São Paulo**, 22 de mai. de 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/35ckj4N>>. Acesso: 19 out., 2020.

Capítulo 12

ENTRE A CRUZ E A PENA: FÉ E A RAZÃO NO OCIDENTE MEDIEVAL

Hiago Maimone da Silva Rebello

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã**. 13^a ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval**. São Paulo: É Realizações, 2016.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros**

ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DUHEM, Pierre. **Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds.** Chicago: University of Chicago Press, 1985.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média.** 3ª ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRANT, Edward. **História da Filosofia Natural: do Mundo Antigo ao Século XIX.** São Paulo: Madras, 2009.

HASKINS, Charles Homer. **A Ascensão das Universidades.** Balneário do Camburiú: Livraria Danúbio Editora, 2015.

HUGO DE SÃO VÍTOR. **Didascalicon: a arte de ler.** Campinas: Vide Editorial, 2015.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

JAEGER, C. Stephen. **A Inveja dos Anjos: As escolas catedrais e os ideais sociais na Europa medieval (950-1200).** Campinas: Kírion, 2019.

JOÃO DE SALISBURY. **Metalogicon.** Tradução de Daniel D. McGarry. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média.** 6ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval, vl. I.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval, vl. II.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LECLERCQ, Jean. **O amor às letras e o desejo de Deus: Iniciação aos autores monásticos da Idade Média.** São Paulo, Paulus, 2012.

LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval.** 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2011.

LINDBERG, David C. **The beginnings of western Science: the European scientific tradition in philosophical, religious, and institutional contexto, Prehistory to A.D. 1450.** 2ª ed., Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2007.

LINDBERG, David C; NUMBRES, Ronald L (orgs.). **When Science & Christianity Meet.** Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2008.

NEWELL, John. Rationalism at the School of Chartres. **Vivarium.** Vol. 21, nº 2, 1983, pp. 108-126.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII.** Campinas: Kírion, 2020.

_____. **História da Educação na Idade Média.** Campinas: Kírion, 2018.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe (org.). **História da Idade Média: Textos e testemunhas.** São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SAGAN, Carl. **O Mundo Assombrado pelos Demônios: a Ciência vista como uma vela no Escuro.** P. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARTON, George. **Introduction To The History Of Science, Vol. II.** Baltimore: Carnegie Institution Of Washington, 1931.

THORNDIKE, Lynn. **A History Of Magic And Experimental Science, VI I.** 2ª ed., Nova York: THE MACMILLAN COMPANY, 1929.

_____. The True Roger Bacon II. **The American Historical Review,** Vol. 21, Nº 3, 1916, pp. 468- 480.

Capítulo 13

**POR UMA LONGA IDADE MÉDIA POLÍTICA: AS MONARQUIAS
IBÉRICAS ENTRE OS SÉCULOS XV E XVII COMO UMA
CONTINUIDADE DAS RELAÇÕES DE PODER DO MEDIEVO**

Matheus Brum Domingues Dettmann

ALBALADEJO, Pablo F. **Imperio de por si**: la reformulación del poder universal en la temprana edad moderna. Fragmentos de Monarquía. Madrid: Alianza Universidad, 2007, p.168-184.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BASCHET, Jérôme. **Ce monde qui n'était pas encore le nôtre et qui s'est emparé des Amériques**. Paris: Éditions Papiers, 2014. Available at: <http://www.editions-papiers.org/laboratoire/ce-monde-qui-n-est-pas-encore-le-n%C3%B4tre-et-qui-s-est-empar%C3%A9-des-am%C3%A9riques>. Accessed: Oct 4, 2019.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América**. Translated to Portuguese by Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.

BATES, David. The Prosopographical Study of Anglo-Norman Royal Charters. In KEATS-ROHAN, K. S. B. (ed.). **Family Trees and the Roots of Politics: The Prosopography of Britain and France From the Tenth to the Twelfth Century**. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2007.

BERTARELLI, M. E.; AMARAL, C. O. Long Middle Ages or appropriations of the medieval? A reflection on how to decolonize the Middle Ages through the theory of Medievalism. **História da Historiografia**, v. 13, p. 97-130, 2020.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento da Itália**. São Paulo,

Companhia das Letras, 1990.

CARDIM, Pedro. La aspiración Imperial de la Monarquía Portuguesa (siglos XVI y XVII). In: **Portugal y la Monarquía Hispánica (ca.1550-ca.1715)**. Madrid: Marcial Pons, 2017, p.347-385.

ELLIOTT, John H. Una Europa de monarquías compuestas. In: John H. Elliot, ed. **España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)**. Madrid: Taurus, 2009.

LE GOFF, Jacques. **À la recherche du moyen âge**. Paris: Editions Louis Audibert, 2003.

LE GOFF, Jacques. **Pour un autre moyen âge: temps, travail et culture en Occident**. Paris: Gallimard, 1977.

LE GOFF, Jacques. **Un long moyen âge**. Paris: Tallandier, 2006.

LE GOFF, Jacques. **Raízes Medievais da Europa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GILLINGHAM, John. Doing Homage to the King of France. In: HARPER-BILL, Christopher; VINCENT, Nicholas (eds.). **Henry II: New Interpretations**. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2007.

GILLINGHAM, John. **The Angevin Empire**. (1st ed.). London: Edward Arnold, 1984.

HESPANHA, A.M. Fazer um império com palavras. In: XAVIER, A.B.; SILVA, C.N. (orgs.). **O Governo dos outros: poder e diferença no Império Português**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016, p. 67-100.

MARTINDALE, Jane. Eleanor of Aquitaine: The Last Years. In: CHURCH, Stephen D. (ed.). King John: **New Interpretations**. Woodbridge, UK: Boydell Press, 1999.

O'CALLAGHAN, Joseph F. **Reconquest and Crusade in Medieval Spain**. University of Pennsylvania Press, 2013.

PELLTZER, Jörg (2004). **Henry II and the Norman Bishops**. The English

Historical Review. 119 (484): 1202–1229.

POWER, Daniel. Henry, Duke of the Normans (1149/50-1189). In HARPER-BILL, Christopher; Vincent, Nicholas (eds.). **Henry II: New Interpretations**. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2007.

Reilly, Bernard F. **The Kingdom of León-Castilla Under Queen Urraca, 1109-1126**. Princeton University Press, 1982.

TORRES, Xavier. **La Guerra dels Segadors**. Lérida-Vic: Pagès Editors-Eumo Editorial, 2006.

VINCENT, Nicholas. Introduction: Henry II and the Historians. In: HARPER-BILL, Christopher; Vincent, Nicholas (eds.). **Henry II: New Interpretations**. Woodbridge, UK: Boydell Pres, 2007.

Capítulo 14

O PAPEL DA ÁGUA NAS DESCRIÇÕES DE TERRAS LONGÍNQUAS DURANTE AS VIAGENS DE NOBRES DO SÉCULO XV

Waslan Sabóia Araújo

ABERTH, J. **An environmental history of the Middle Ages**: The crucible of nature. Londres e Nova York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013.

ANTONIO MARAVALL, J. La concepcion del saber en una sociedad tradicional. **Estudios de Historia del Pensamiento español**. Edad media. Madrid, Vol. 1, pp. 203-254, 1973.

AYMARD, M. Espaços. In. BRAUDEL, F. (org.) **O mediterrâneo: o espaço e**

a história. Lisboa: Teorema, 1987.

AZNAR VALLEJO, E. Del Mar Soñado al Mar Hollado. El Redescubrimiento del Océano. **Cuadernos del CEMYR**, Laguna, N° 15, pp. 175-195, 2007.

BÉGUELM ARGÍMON, V. **La geografía en los relatos de viajes castellanos**: del Ocaso de la Edad Media Análisis del Discurso y Léxico. Zaragoza: Pórtico, 2011.

BRAUDEL, F. (org.). **O mediterrâneo**: o espaço e a história. Lisboa: Teorema, 1987.

CARLUCCI, F. Reconstituo Tamerlão e Samarcanda: a embaixada castelhana de Ruy González de Clavijo (1403-1404). In. **Os Viajantes medievais da rota da seda**. (Org.) MACEDO, J. R., Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2011.

CASALDUERO, J. G. La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas. **Nueva revista de filología hispánica**, Vol. 20, N° 1, Cidade do Mexico, pp. 64-89, 1971.

CELANO, . **Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy**: Moral Goodness and Practical Wisdom. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

CERVIGÓN ORTEGA, J. I. Prestigio Político y oficios reales: La nobleza conqunense bajomedieval en el entorno cortesano. **AEM**, Madrid, Vol. 37, N° 02, pp. 563-595, 2007. Disponível em < <http://estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/48>> acesso em 14\06\2016.

CHELARU POPEANGA, E. El discurso medieval en los libros de viajes. **Filología Románica**, N° 8. Madrid, pp. 149-162, 1991. Disponível em <<http://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/download/RFRM9191120149A/12741>>. Acesso em 05/ 06/ 2014.

CORREIA, M.S. **As viagens do Infante D. Pedro pelas quatro partidas do mundo**. Gradiva: Lisboa, 2000.

CROSBY, A.W. **A mensuração da realidade**: a quantificação e a sociedade ocidental - 1250-1600. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

DELUMEAU, J. Uma história do paraíso. O jardim das delícias. Lisboa: Terramar, 1992.

DÍAZ DE GAMES, G. **El Victorial**. Madrid: Real Academia Española, 2014.

EL libro del conocimiento de todos los reinos. (Ed.) MARINO, N.F, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.

DU JOURDIN, M.M. **A Europa e o mar**. Lisboa: Presença, 1995.

ESCALANTE VARONA, A. La función de la ciudad en un libro de viajes medieval: el Viaje a Oriente de fray Antonio de Lisboa. **Roda da Fortuna**. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medioevo, Vol.4, Número 1-1 (Número Especial), pp. 211-235, 2015. Disponível em http://www.academia.edu/18879162/La_funci%C3%B3n_de_la_ciudad_en_un_libro_de_viajes_medieval_el_Viaje_a_Oriente_de_fray_Antonio_de_Lisboa acesso em 14/05/2017.

FRANÇA, S.S.L. **Mulheres dos outros**: os viajantes cristãos nas terras a oriente (séculos XIII e XIV). São Paulo: Editora Unesp, 2015.

GARCÍA MARTÍNEZ, P. **El cara a cara con el otro**: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang Edition, 2015.

GONZÁLEZ DE CLAVIJO, R. **Embajada a Tarmolán**. Madrid: Castalia, 1999.

GONZÁLEZ ROLÁN, T. La Carta del Preste Juan de las Indias. Un ejemplo de la superación de las fronteras culturales y del interés europeo por el mundo maravilloso de Oriente. **Cuadernos de CEMYR**, Laguna, N°22, pp.11-28, 2014. Disponível em < <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/4214> > acesso em 17\05\2016.

GUIMERANS, Carlos Barros. La humanización de la naturaleza en la Edad Media. **Edad Media: revista de historia**, N.º. 2, pp. 169-194, 1999.

HOLANDA, S. B. Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

HOWARD, D. **Writers and pilgrims medieval pilgrimage narratives and posterity**. Los Ángeles: University of California Press, 1980.

IGUAL LUIS, D. Comunicación y transporte en la Europa medieval: valoraciones, sectores, evolución. In. **Una nueva visión de la edad media: legado y renovación XXVI semana de estudios medievales Nájera**, del 27 al 31 de julio de 2015 (Coord.) Esther López Ojeda, Logroño: Instituto de estudios Riojanos, 2016.

KAPPLER, C. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KRUS, L. O imaginário português e os medos do mar. In. NOVAES, Adauto (Org). **A Descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 95-105.

LABARGE, M. W. **Viajeros medievales: los ricos y los insatisfechos**. Segunda Edição, Madrid: Nerea, 2000.

LADERO QUESADA, M.A. Las Cortes Medievales en Castilla y León. In. As Cortes e o parlamento em Portugal 750 anos das Cortes de Leiria de 1254. Leiria, 2004, **Atas de congresso internacional**, Leiria: Assembleia da Republica, 2006.

LEBRERO COCHO, J. Hidrofobia medieval: miedos y peligros vinculados al agua en la literatura castellana del XV. **Medievalismo**, Murcia, N.º 25, pp. 261-284, 2015.

LEWIS, B. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Zahar, 1996.

Libro del infante Don Pedro de Portugal de Gómez de Santisteban. (Ed.) SANCHÉZ LESMARÍAS, E. *Memorabilia*, Valencia, Vol. 11, pp. 01-30, 2008. Disponível em < <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia11/PDFs/Portugal.pdf>> Acesso em 10/01/2016.

LLAVADOR BELTRÁN, R. Los libros de viajes medievales castellanos: Introducción al panorama crítico actual:¿ cuántos libros de viajes medievales castellanos? **Revista de filología románica**, N. 1, p. 121-164, 1991.

LLAVADOR BÉLTRAN, R. Notas. In. DÍAZ DE GAMES, G. **El Victorial**. Madrid: Real Academia Española, 2014.

LOPES, P. C. Os livros de viagens medievais. **Medievalista on line**, N° 2, Lisboa,2006, 15. Disponível em <https://run.unl.pt/handle/10362/16116> acesso em 21\03\2013.

LOPES, P. **O Medo do mar nos descobrimentos**. Lisboa: Tribuna da História, 2009.

LÓPEZ ESTRADA, F. Viajeros Castellanos a Oriente en el Siglo XV. In. **Viajes y viajeros en la España medieval**, Actas del V Curso de Cultura Medieval, N° 5, 1993, Palencia, Madrid: Polifemo, 1997, pp. 59-82.

NAVAS SÁNCHEZ-ÉLEZ, M. V. “Falsos amigos” y “verdaderos amigos” en el Livro do Infante D. Pedro de Portugal (1644). **Revista de Filología Románica**, Madrid, N°. 22, pp.59-95, 2005.

PELAZ FLORES, D. El medio acuático en los viajes de las reinas a través de las crónicas de la Baja Edad Media. In. **El agua em el imaginario medieval los reinos ibéricos en la Baja Edad Media**. VAL VALDIESO, M.I. (coord.). Alicant: UNE, 2016.

PÉREZ PRIEGO, M. A. Encuentro del viajero Pero Tafur con el humanismo florentino del primer cuatrocientos. **Revista de literatura**, Madrid, Vol. LXXIII, N°145, pp. 131-142, 2011. Disponível em <<http://revistadeliteratura>.>

revistas.csic.es/index.php/revistadeliteratura/article/view/255>. Acesso em 12\03\2017.

PÉREZ PRIEGO, M. A. Estudio literario de los libros de viajes medievales, **Epos**, Madrid, N°01, pp.217-239, 1984. Disponível< http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/03/aiso_3_3_012.pdf > Acesso em 18/08/2015.

PHILLIPS, J.R.S. **La expansión medieval de Europa**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994.

PRIETO SAYAGUÉS. J.A. La percepción maniquea del agua en los ambientes monásticos castelhanos durante la Baja Edad Media. In. VAL VALDIVIESO, M.I. (Coord.) **El agua en el imaginario medieval los reinos ibéricos en la Baja Eadd Media**.Alacant: publicacions de la Universitat d'Alavant, 2016, pp. 85-105.

QUINTANILLA RASO. M. C., **La nobleza senorial en la corona de Castilla**. Granada: EUG, 2008.

RAMOS, M. J. et al. **Carta do Preste João das Índias**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

RICHARD, J. **Les récits de voyages et de pèlerinages**. Turnhout: Brépols, 1981.

RIQUER, M. **Caballeros andantes españoles**. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

RITCHEY, Sara. **Holy Matter: Changing Perceptions of the Material World in Late Medieval Christianity**. Cornell University Press, 2014.

ROGERS, F. M. **The travels of the Infante Dom Pedro of Portugal**. Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

ROUX, J. P. **Les explorateurs au Moyen Age**, Paris : Fayard, 1985.

RUBIO TOVAR, J. **Libros españoles de viajes medievales**. Madrid: Taurus, 1986.

RUCQUOI, A. Entre la espada, el arado y la patena: las tres órdenes en la España medieval. **Dimensões**, Vitória, Nº. 33, pp. 10-35, 2014. Disponível em < <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/9092>> acesso em 16\09\2016.

RUCQUOI, A. La percepcion de la naturaleza en la Alta Edad Media. In. SABATÉ, F (Coord.). **Natura i desenvolupament**. El medi ambient a l'Edat Mitjana, Lleida: Pagès, 2007. pp.73-98.

RUCQUOI, A. Peregrinos de España a Jerusalén y Roma (siglos X-XIII). In. Peregrino, ruta y meta en las 'peregrinaciones maiores', VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Nº 8, Santiago de Compostela, **Ata de Congresso**, Santiago de Compostela: Secretaría Xeral da Presidencia. S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2012, pp.41-60.

SANTISTEBAN, G. **Libro del infante Don Pedro de Portugal de Gómez de Santisteban**. (Ed.) SANCHÉZ LESMARÍAS, E. Memorabilia, Valencia, Vol. 11, 2008.

SOLÓRZANO TELECHEA J. A; MARTÍN PÉREZ, F. (coord.). **RUTAS de comunicación marítima y terrestre en los reinos hispánicos durante la baja Edad Media movilidad, conectividad y gobernanza**. Madrid: Ediciones de La Ergástula, S.L., 2020.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. **Los trastámaras y los reys Católicos**. Madrid: Gredos, 1985.

TAFUR, P. **Andanzas y viajes de un hidalgo español**. Madrid: Polifemo, 1995.

URBANO RODRIGUES M. *Nómadas e sedentários na Ásia central*. Porto: Ed. Campo das Letras, 1999.

VAL VALDIVIESO, M.I, La percepción del agua em la Edad Media Introducción. **La percepción del agua em la Edad Media**. (Ed.) VAL

VALDIVIESO, M. I., Alacant: publicacions de la Universitat d'Alavant, 2015.

VAL VALDIVIESO, M.I. (Ed.). **La percepción del agua em la Edad Media**, Alacant: publicacions de la Universitat d'Alavant, 2015.

VAL VALDIVIESO, M.I. Usos del agua em las ciudades castellanas del siglo XV. **Cuadernos del CEMYR**, Laguna, N°18, pp 145-166, 2010.

VEYNE, P. A. **História Conceitualizante**. In NOVAIS, F.A, SILVA R.F, Nova História em Perspectiva. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VIGARELLO, G. **História das práticas de saúde**: a saúde e a doença desde a Idade Média. Lisboa: Notícias, 1999.

VILHENA, M. D. C.O Preste João: mito, literatura e história. **ARQUIPÉLAGO**. Açores, 2ª série, Vol. 5, pp. 627-649, 2001. Disponível em < <https://repositorio.uac.pt/handle/10400.3/357> > acesso em 07\01\2017

VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, F, F. El viaje de don Pero Tafur (1436-1439). **Arbor**, Madrid, N° CLXXX, pp. 537-550, 2005.

WITTMANN, K.R. Las Islas Afortunadas como frontera hacia lo desconocido. Un estudio desde la cartografía medieval. **Vegueta**. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia, Las Palmas, N°18, 2018.

ZUMTHOR, P. **La Medida Del Mundo** - Representación del espacio en la Edad Media. Madrid: Cátedra, 1994.