

# *Revista Ágora*

ISSN 1980-0096

## FICHA TÉCNICA

### **Editores**

Sergio Alberto Feldman (Universidade Federal do Espírito Santo), Brasil

Pedro Ernesto Fagundes (Universidade Federal do Espírito Santo), Brasil

### **Conselho Consultivo**

Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Cleonara Maria Schwartz (Universidade Federal do Espírito Santo)

Erivan Cassiano Karvat (Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil)

Estevão Chaves de Rezende Martins (Universidade de Brasília, Brasil)

Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Luis Fernando Beneduzi (Universidade Ca' Foscari de Veneza, Itália)

Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná, Brasil)

Marcos Pereira Magalhães (Museu Paraense Emílio Goeldi, Brasil)

Simonne Teixeira (Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil)

Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti (Universidade Católica do Salvador, Brasil)

### **Diagramação e capa**

Lucas Onorato Braga

### **Revisão**

Os autores

### **Realização**

Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo

## Contato

Av. Fernando Ferrari 514, IC-3,  
Segundo andar/CCHN - *Campus* de Goiabeiras  
Vitória, ES, CEP: 29075-910  
Telefone: 55 27 4009-2507  
E-mail: [revistaagoraufes@gmail.com](mailto:revistaagoraufes@gmail.com)

## Objetivo

Uma das maiores dificuldades enfrentadas por discentes e docentes no âmbito dos programas de pós-graduação no Brasil é, seguramente, divulgar os resultados parciais e/ou finais obtidos com a execução dos projetos de pesquisa. Diante de uma situação como essa, é imprescindível a adoção de iniciativas no sentido de permitir que os trabalhos acadêmicos sejam compartilhados com a comunidade científica e com a sociedade em geral.

Por essa razão, propomos a criação da *Revista Ágora*, veículo eletrônico de periodicidade semestral voltado para a divulgação, sob a forma de artigo científico, do produto das pesquisas desenvolvidas por alunos e professores dos Programas de Pós-Graduação. A principal finalidade do periódico é constituir um espaço virtual de debate, de discussão que resulte em ideias originais e iniciativas transformadoras, como outrora se dava entre os gregos, os patriarcas do pensamento ocidental e precursores do conhecimento histórico. E é com esse espírito que convidamos a todos a acessar e contribuir com a manutenção da revista.

Além de artigos, *Ágora* acolhe o envio de resenhas, entrevistas, traduções e documentos historiográficos. Sua periodicidade é semestral e ela recebe colaborações em fluxo contínuo. O acesso ao conteúdo de *Ágora* é gratuito.

## Ficha catalográfica

Revista Ágora. Vitória: Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica/  
Programa de Pós-Graduação em História, número 30, dezembro, 2019.  
271 p.

Semestral  
ISSN 1980-0096

1. História - Periódicos

CDU 93/99

## Dossiê

*Auctoritas e potestas* no Ocidente Tardo Antigo e Medieval

6 Homenagem à Prof. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Taconni  
**LETAMIS**

12 Apresentação  
**Sergio Alberto Feldman, Ludmila Noeme Santos Portela & Roni Tomazelli**

## Antiguidade Tardia

16 Conflito e convivência entre donatistas e católicos a partir do epistolário de Agostinho de Hipona  
**José Mário Gonçalves**

28 'Entre justos e ímpios': conflitos teológicos entre Idácio de Aquae Flaviae e Salviano sobre os vândalos no quinto século  
**Geraldo Rosolen Junior**

50 Na urdidura do Palácio: a corte de Justiniano e as transformações das relações políticas no mundo tardo antigo  
**Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes**

68 A gênese literária e filosófica da *Apolitia* na *Civitas Homines* do medievo cristão: uma interpretação arendtiana  
**Diego Carvalho**

## Idade Média

88 A itinerância como exercício do poder: a atuação de Diego Gelmírez (1101-1140) frente à rebelião compostelana de 1116-1117  
**Jordano Viçose**

102 A *auctoritas* da linhagem dos Ynglingos na obra de Snorri Sturluson (c. 1179-1241) como objeto educacional da política medieval  
**Luciano José Vianna**

119 O Medo Do Feminino Em Construção No Século XV  
**Sara Bittencourt**

138 Os conflitos sociais enquanto reprodução e movimento dialético da formação social feudal no reino da França (1180-1226)  
**Edilson Alves de Menezes Junior**



- 157 Universidades medievais: entre auctoritas e potestas  
**Cícera Leyllyany F.L.F. Müller**
- 174 Do debate de Paris (1240) ao debate de Barcelona (1263)  
**Regilene Amaral & Sergio A. Feldman**
- 192 A historiografia alemã do século XIX: política e poder na construção do  
"mito da nação"  
**Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi**

## **Resenha**

- 210 A escrita da história numa outra idade média: descobrindo a historiografia  
bizantina (600-1490)  
**Guilherme Welte Bernardo**

## **Artigos livres**

- 217 As transformações no mundo do trabalho e os impactos no Brasil a partir de  
1990: uma breve análise no município de Pelotas/RS  
**Miria da Rocha Carlos Arns**
- 237 A trajetória de Dona Rosa Maria de Mendonça: uma enjeitada na freguesia  
da Cidade do Natal (1722?-1797)  
**Thiago do Nascimento Torres Paula**
- 261 A revolução industrial e a produção de roupas  
**Dib Karam Junior & Valéria Feldman**

## HOMENAGEM À PROFESSORA DOUTORA ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES

Nossas vidas são repletas de momentos difíceis. Todavia, existem também as compensações. Os amigos que estão sempre prontos para nos auxiliar, seja com um carinho, um abraço ou mesmo uma palavra. Coisas que parecem insignificantes, mas que possuem uma importância tão imensa que fazem a diferença entre tantas coisas nessa vida. AMIGA! Sim, AMIGA em maiúscula é o que define a Professora Doutora Ana Paula Tavares Magalhães. E, como diz Shakespeare, “bons amigos são a família que nos permitem escolher.” E, uma vez posta como AMIGA, vamos tratá-la como fazemos, quando a encontramos: Aninha!

Aninha não é daquelas amigas que apenas nos felicita, mas que, quando necessário, nos contraria. Esse é um dado da verdadeira amizade. Puxa-nos as orelhas quando acha necessário, mas, tendo sempre em mente, o intuito de nos preservar e nos auxiliar. Ela se realiza com o sucesso dos amigos e nos acalenta em nossas angústias, mostrando claramente que as amizades não são mensuráveis. Cabe perfeitamente na definição de Fernando Pessoa: “Meus amigos são todos assim: metade loucura, outra metade sanidade. (...) Fico com aqueles que fazem de mim um louco e um santo. Deles não quero resposta, quero meu avesso. Que me tragam dúvidas e angústias e aguentem o que há de pior em mim (...).”

Assim, Fernando Pessoa complementa Shakespeare quando diz que “Enquanto houver um louco, um poeta e um amante haverá sonho, amor e fantasia. E enquanto houver sonho, amor e fantasia, haverá esperança”. Mas não creiam em tudo o que o que digo pois, quando não parece é muito; quando é muito, é pouco e, depois, nunca será o bastante! É, pois, verdadeira a frase de Francis Bacon: “A melhor parte da beleza é aquela que nenhum retrato consegue expressar.”

Aninha nunca abandonou a ideia de fazer de sua vida algo extraordinário. Bacharel e licenciada, logo lançou-se à tarefa do mestrado, tendo como tema “A Questão Espiritual nos Beguinos da Provença.” Em seguida, realizou seu doutoramento com a temática “Contribuição à Questão da Pobreza Presente na Obra *A Arbor Vitae Crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale.”

Pelas temáticas, percebe-se que aborda um dos períodos mais complexos da época Medieval e se sobressai com texto de uma excepcional qualidade e rigor. Tanto que seu doutoramento acabou por tornar-se o livro “Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média. *A Arbor vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale,” publicado em 2016. Incansável, pouco tempo depois, realizou sua Livre-Docência com a tese “Ressignificação de Francisco de

Assis nas Fontes Franciscanas Primitivas (1229-1246).”

E desde o seu bacharelado até sua Livre-Docência realizou tudo pela Universidade de São Paulo, campo de excelência e seriedade de produção acadêmica. O “poverelo” de Assis parece ser seu mais amado objeto. Dedicou a ele vários de seus artigos e capítulos de livros dos quais participou.

Apenas para citarmos alguns, temos “Os frades de Boaventura na Cidade dos Homens”; “A Ordem Franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia”, artigo publicado nessa revista que hoje lhe presta homenagem tal como “A *via pacis*: dissenso e consenso no projeto franciscano e, para além do livro supra citado, organizou juntamente com Marinalva Silveira Lima o livro “Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média”, onde encontramos seu artigo em conjunto com sua companheira na organização o texto intitulado “Ubertino de Casale, leitor de São Boaventura: fundamentos para uma escrita franciscana da História”. Vale também ressaltar sua gratidão para com seu mestre, o Professor Nachman Falbel a quem essa obra vai dedicada. Dentre seus capítulos de livros encontramos “Pobreza, Periferia e Exclusão: as relações entre lugar geográfico e lugar social na Ordem Franciscana”; “Latrão IV (1215): antecedentes dos debates reformistas?”; “A *ars* escrita dos espirituais franciscanos”; “Guerra e Paz na Ordem Franciscana: o discurso da pobreza como elemento de disputa”, dentre outros...

Atualmente, é Professora Associada da Universidade de São Paulo onde segue sua pesquisa da medievalidade em diferentes temas como: Religião e Religiosidades, Migrações na História, História da Igreja Católica, Heresias Medievais, História do Franciscanismo, História e Narrativa, dentre outros. É também uma rigorosa orientadora em diversos trabalhos de mestrado e doutorado, dos quais participei em diversas ocasiões – e vice-versa – que abrangem, em vários momentos, diferentes épocas e temas daquele de seu maior interesse. E em todos, demonstrou possuir um vasto arcabouço de conhecimento, o que a torna uma verdadeira “Medievalista”, no sentido pleno da palavra. Impressiona também sua busca pelo desconhecido.

A convidei diversas vezes para conferenciar em meus cursos de pós-graduação propondo-lhe temas dos quais ela, em sua constante “*humilitas*” dizia-se apaixonada pelo desafio do conhecer novos assuntos e, em todas as ocasiões impressionou pela intimidade com que os abordou, além do rigor, seriedade e erudição com que os realizou. Lembra-me, nesse momento, de Clarice Lispector quando diz que “Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero uma verdade inventada.”

Confirmando essa afirmativa de ser Aninha uma verdadeira medievalista, podemos citar alguns de seus artigos como “A Demanda do Santo Graal: o manuscrito

de Heidelberg”; “Na Senda da Razão: Filosofia e Ciência no medievo judaico”, este último publicado em Coimbra; “Saberes e Artes na Universidade Medieval: Boaventura de Bagnoregio e a ciência do século XIII”; “The Medieval University and the Ethos of Knowledge. Franciscan friars, patristic tradition and scholastic `instruments`”, retomando aqui seus queridos franciscanos.

Juntamente com o Professor Sergio A. Feldman organizou o “Dossiê: Debates, Polêmicas e Conflitos: relações entre estabelecidos e `outsiders` no Ocidente Tardo-Antigo”; o supracitado livro em homenagem ao Professor Nachman Falbel; o livro “Linguagem e Produção do discurso na História: fontes, modelos e problemas da Cristandade (séculos V-XVI).

Mas para alguém que crê ser isso mais que suficiente, Aninha ainda é coordenadora do LABORA (Laboratório de Estudos e de Produção de Textos Relacionados ao Pensamento e Cultura na Idade Média); é conselheira da ANPUH (Associação Nacional de História, mas que nasceu como Associação Nacional dos Professores Universitários de História) e, atualmente, coordena o programa de Pós-Graduação em História Econômica da USP.

Desnecessário salientar que é atuante em diversas associações de pesquisa nacionais e internacionais como, para ficarmos apenas em um exemplo, o SAEMED (Sociedad Argentina de Estudios Medievales). Faz parte igualmente do Núcleo de Estudos Medievais e do Núcleo de Estudos do Mediterrâneo. Recentemente também ocupou o cargo de Assessora de Programas e Eventos da Pró-Reitoria de Pesquisa.

8

Sua linha de trabalho atual é “A Questão da *Plenitude Potestatis* em Guilherme de Ockham (1285?-1347?): um exame de seus escritos políticos, em que o autor em questão coloca-se ao lado do imperador contra o papa na disputa entre o *regnum* e o *sacerdotium*. Também apresenta como projeto de pesquisa a questão da “Produção Escrita e Representação na História da Idade Média. Suportes, técnicas, recursos retóricos e recepção”. Integra igualmente o comitê de boas práticas em pesquisa da Pró-Reitoria de Pesquisa da USP. Membro do LUDENS, núcleo interdisciplinar dedicado ao estudo das modalidades lúdicas e, para nossa sorte, é uma presença constante – e, portanto, já inserida como membro efetivo – do NEAM (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais – Assis/Franca).

Mas tudo isso que a Professora Doutora Ana Paula Tavares Magalhães realizou e continua realizando, não se fez sem sacrifícios ou sem dificuldades. Na ausência de palavras melhores de minha parte, reproduzo aqui o texto de Elisabeth Kluber-Ross que citei na homenagem ao Professor Doutor Celso Taveira: “Las personas mais belas con las que me he encontrado son aquellas que han conocido la derrota, conocido el sufrimiento, conocido la lucha, conocido la perdida, y han encontrado su forma de salir de las profundidades. Estas personas tienen una apreciación, una sensibilidad y una

comprensión de la vida que nos llena de compasión, humildad y una profunda inquietud amorosa. La gente bela no surge de la nada”.

É, como nos lembra também, Clarice Lispector: “A felicidade aparece para aqueles que choram, para aqueles que se machucam. Para aqueles que buscam e tentam sempre”. Desde muito cedo, Aninha trabalhou, deu aulas e realizou sua carreira às custas de muita luta. E, assim, acabou superando aquilo que julgava maior que ela mesma. Todavia, não foram os abismos que diminuíram, mas, foi sim o fato de que ela soube crescer para ser maior que eles. Assim descreve um dito hispânico: “No es necesario mostrar bellezas a los ciegos... Ní decir verdade a los surdos... Basta no mentir al que te escucha ní decepcionar al que confio en tí... Las palabras conquístan temporariamente... Pero los hechos, esos sí nos ganan o nos pierden para siempre”. Com ela, aprendemos que os horizontes devem sempre estar ao alcance dos olhos, mas nunca das mãos, pois o barco da segurança nunca se afasta muito da margem!

Saramago disse que “O único valor que considero revolucionário é a bondade, que é o único que conta”. E a bondade é uma constante na convivência com a querida Aninha. Somos, pois, afortunados por termos o convívio com ela, sinônimo de generosidade, de bondade, de amor, de sabedoria, de alegria que, com seu sorriso, consegue iluminar almas.

Parafraseando Gabriel García Marquez, ela pode, em muitos casos, ser apenas uma pessoa para o mundo, mas para seus amigos, ela é o mundo, pois não são as máquinas que o movem, mas o amor, a amizade e, especialmente, as ideias. E ela nos ensina a sempre buscar o encanto das coisas mais simples e que, mesmo quando distraídos, não percamos nunca essa capacidade de ver e sentir a presença mais pura da vida. E que ninguém se engane, já disse Clarice Lispector: “só se consegue a simplicidade através de muito trabalho”. Nossa eterna gratidão a Aninha, “pois a felicidade aparece para aqueles que reconhecem a importância das pessoas que passam em nossas vidas”. Se as pessoas entram em nossas vidas através do acaso, não será por acaso que elas permanecerão.

Assim, “para estar junto não é preciso estar perto, e sim do lado de dentro”, como ressalta Leonardo Da Vinci. Com Aninha, aprendemos a nunca abandonar a verdade de fora de nossas vidas, a torná-la algo extraordinário. Sonhar muito, duvidar muito, ter sempre muita emoção, nunca pensar conhecer, procurar muito e não descansar enquanto nossos corações baterem. Viver é uma coisa única e quem pensa que viveu, já deixou de existir. A verdade é algo singular e, por assim ser, jamais será encontrada. Devemos, sim, tirar algo de um lugar etéreo e ver aquilo tomando forma. Todos somos um enigma sem solução ou, cuja solução é o próprio enigma. Agradecemos, Aninha, por você estar em nossas vidas!!! E encerremos com Humberto Eco:

“Stat Ana pristina nomine, nomina nuda tenemus”.



*Com imenso carinho e gratidão, de todo o grupo de pesquisa a sua ‘musa inspiradora’*

# Dossiê

*Auctoritas e potestas no Ocidente*  
Tardo Antigo e Medieval



## APRESENTAÇÃO

O presente dossiê pretende homenagear a prof. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi, da USP que tem sido uma referência nos estudos medievais no Brasil (v. texto homenagem redigido pelo Dr. Ruy de Oliveira Andrade (UNESP) e uma espécie de mentora e esteio de nosso modesto grupo de pesquisa, o LETAMIS).

Deixemos ao querido Ruy, a missão agradável de homenagear a 'Aninha', como a chamamos, e passemos ao conteúdo do dossiê. Encontram-se nele artigos que começam no período final do Império Romano e se estendem pelo medievo todo. Os primeiros artigos se localizam na Antiguidade Tardia e, de certa forma, no final do Império Romano e no período das invasões germânicas.

José Mário Gonçalves, egresso do Letamis/PPGHIS, inicia esta série com um trabalho sobre o bispo Agostinho de Hipona e seu epistolário, que mostra como eram 'cordiais' as relações entre católicos e donatistas, apesar da retórica dos sermões, mostrando uma faceta diferente de um conflito diante de uma convivência. Usa o cotidiano como referência e apresenta uma face mais amena da disputa religiosa.

Geraldo Rosolen Junior nos traz uma interessante polêmica que analisa visões de dois clérigos sobre os invasores vândalos, que acabaram por tornar-se um adjetivo pejorativo, quando sabemos que godo se tornou símbolo de nobreza na península Ibérica. Ambos os povos saquearam Roma (godos em 410; vândalos em 455), mas o segundo é um termo pejorativo e o primeiro é de nobreza. A percepção dos dois conflita muito quando os autores percebem os invasores vândalos de forma muito estigmatizada.

Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes nos oferece uma análise das urdiduras da corte de Justiniano, um imperador oriental (reinou entre 527-565) que articulou uma reconquista do império ocidental, conseguindo certo sucesso. A questão destacada são as relações de corte, as políticas dentro do palácio imperial e não as guerras travadas. Os mecanismos de resistência do monarca diante dos riscos de golpe.

Diego Carvalho estabelece uma conexão entre as concepções de Agostinho de Hipona e sua influência nos conceitos de atividade política na Cidade de Deus sob um foco filosófico e político, através do olhar de teóricos como Hannah Arendt, Koselleck, Weber e outros. Numa ampla e bem articulada reflexão, lança questões e análises que enriquecem o tema. A influência do bispo de Hipona no medievo é de longa duração.

Passemos ao recorte cronológico que a historiografia já define como período medieval.



Abre o grupo nosso recém doutorando Jordano Viçose, que nos traz a questão da *auctoritas* episcopal do arcebispo de Compostela Diego Gelmirez, que deve articular sua presença de governante efetivo e exercer a justiça num contexto de conflitos urbanos e contestação de sua *potestas* por elementos urbanos diversos. Gelmirez é um dos responsáveis pelo brilho que Compostela adquire no medievo.

Segue o nosso egresso, hoje prof. Doutor Luciano Vianna (Universidade Federal de Pernambuco) que nos oferece um trabalho sobre história escandinava. Recortamos um trecho de seu resumo. Eis: “A *Saga dos Ynglingos* (c. 1225), de Snorri Sturluson (c. 1179-1241), apresenta a linhagem dos Ynglingos abordando aspectos originários, mitológicos, literários e históricos sobre os antigos povos escandinavos. O objetivo deste artigo é analisar a relação entre a recuperação da memória da linhagem ynglinga e a proposta educacional política”.

O terceiro deste grupo é um trabalho de Sara Bittencourt, que analisa o medo do feminino em construção no século XV. Aparentemente se trata de um momento, perto da era moderna, mas é o contexto que virá a gestar o ‘manual de caça às bruxas’ ou *Malleus maleficarum* que é um marco da misoginia e o prenúncio das queimas de ‘bruxas’ na Alemanha, Inglaterra e nas colônias norte americanas. Um tema que está no nosso cotidiano e sempre gera interesse.

O quarto artigo focado no medievo, é de Edilson Alves de Menezes Junior, que enfoca através de uma análise socioeconômica o processo dialético dos conflitos sociais do sistema feudal na França, no âmbito do período de 1180-1226. Trata-se de uma análise das relações, ora tensas, ora harmônicas, entre nobreza, clero e camponeses, numa sociedade estratificada e estruturada em três estamentos. O crescimento urbano e comercial ainda não afetou as relações sociais entre os estamentos e o feudalismo está entre o auge e o início lento de uma crise, mais visível no período da guerra dos cem anos.

A questão das relações entre a *auctoritas* e a *potestas* nas universidades medievais é o tema do artigo de Cícera Leyllyany F. L. F. Müller. Enfocando a escolástica e seus pensadores principais, a autora discorre sobre como os conflitos entre imperador e papa se introduzem nos espaços universitários, que acabam sendo palcos de polêmicas de cunho teológico-político.

O penúltimo artigo do período medieval é de autoria de uma dupla. Regilene Amaral compõe com Sergio Feldman uma análise da polêmica cristã judaica em dois focos: Feldman faz um ‘longo’ trajeto de quase mil anos, olhando as origens remotas dos debates e dos conflitos teológicos entre as duas religiões. Já Regilene Amaral foca em sua pesquisa de mestrado, olhando só e apenas para o século XIII, os Debates de Paris e, especialmente, Barcelona.

Fechando o dossiê temos um artigo da homenageada, que não sabia antes da publicação do dossiê que ela nos daria sua preciosa colaboração e receberia a homenagem. Um texto ensaístico ousado, denso e bem embasado que faz múltiplas comparações entre o império medieval e as noções de identidade política e cultural que antecedem e consolidam o império germânico gestado por Bismarck (1871). A historiografia e o nacionalismo alemães do século XIX, buscando suas 'raízes' no Sacro Império Romano Germânico. Um tema que tem muita transcendência e supera os limites do medievo, trazendo reflexões para nossa realidade.

Desfrutem do dossiê.

*Sergio Alberto Feldman*  
*Ludmila Noeme Santos Portela*  
*Roni Tomazelli*

**Editores do dossiê e da edição da Revista *Ágora***

I.

Antiguidade Tardia

# CONFLITO E CONVIVÊNCIA ENTRE DONATISTAS E CATÓLICOS A PARTIR DO EPISTOLÁRIO DE AGOSTINHO DE HIPONA

José Mário Gonçalves<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta o conflito entre católicos e donatistas no Norte da África a partir do prisma das relações intrafamiliares, conforme apresentadas em alguns exemplares do epistolário de Agostinho de Hipona (354-430). A análise dessa correspondência permitiu olhar o conflito entre os dois grupos a partir de situações concretas do seu cotidiano e observar como eles, ao mesmo tempo em que procuram preservar sua identidade, encontraram caminhos de coexistência a despeito da oposição de bispos como Agostinho, que se empenhava na tentativa de unificar – pela força, se necessário – a Igreja em sua região. O artigo está dividido em três partes: na primeira, apresenta-se brevemente a história do surgimento e expansão do donatismo; na segunda parte, tratamos de apresentar a posição de Agostinho diante do donatismo; na parte final, passamos à análise de extratos da correspondência do bispo de Hipona.

**Palavras-chave:** Agostinho de Hipona, donatismo, epistolário.

**Abstract:** The paper presents the conflict between Catholics and Donatists in North Africa from the perspective of intrafamily relations, as presented in Augustine epistolary (354-430). The analysis of this correspondence allowed us to look at the conflict between the two groups from the concrete situations of their daily lives and to observe how they, while seeking to preserve their identity, found ways of coexistence despite the opposition of bishops such as Augustine, endeavored to unify - by force if necessary - the Church in her region. The paper is divided into three parts: in the first, the history of the emergence and expansion of donatism is briefly presented; in the second part, we try to present Augustine's position on donatism; In the final part, we proceed to the analysis of extracts from the correspondence of the bishop of Hippo.

**Keywords:** Augustine of Hippo, donatism, epistolary.

---

<sup>1</sup> Doutor em História Social das Relações Políticas (UFES) e docente no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões Faculdade Unida de Vitória.

## Introdução

Ao estudar a coexistência religiosa na Antiguidade Tardia, Purificación Ubric Rabaneda volta-se para observar a coexistência religiosa na vida cotidiana (UBRIC RABANEDA, 2007, p. 146 et seq.). Ao fazê-lo, ela constata que apesar do destaque dado nas fontes aos conflitos e tensões entre os que professam diferentes credos, é possível encontrar também referências que revelam intercâmbios e relações de todos os tipos e que abrangiam diversos âmbitos da vida diária: relações de amizade, casamentos, sepultamentos em espaços comuns, festas e espetáculos públicos. Isso era possível porque, apesar da realidade da intolerância, as demarcações entre os credos religiosos não eram tão claras na vida cotidiana, e as pessoas eram capazes de saltar as barreiras que existiam entre elas. A autora entende que as situações de conflito e intolerância se destacam nas fontes exatamente porque rompiam com a situação normal, que era de coexistência pacífica entre as pessoas de diferentes credos (UBRIC RABANEDA, 2007, p. 164).

Para observar o cotidiano, é preciso aprender a selecionar e analisar as fontes. Neste sentido, as cartas são documentos extremamente interessantes. Em virtude de sua natureza mais pessoal e circunstancial, elas permitem nos aproximar das situações individuais e concretas, olhando mais perto o cotidiano dos personagens envolvidos (DOYLE, 2002, p. 6), mapeando assim as “redes de sociabilidade” e “os vínculos existentes entre os correspondentes” (MALATIAN, 2009, p. 203). Assim, quando se analisa a correspondência de personagens públicos como Agostinho de Hipona (354-420), podemos entender como se organizam os projetos e se difundem as visões de mundo do grupo social que ele representa.

Mas o caráter dialógico da comunicação epistolar também permite que se conheça a posição daqueles contra os quais o discurso agostiniano se opõe, seja por meio de um *dialogismo implícito*, quando esse “outro” se expressa de forma indireta, ou por meio de *dialogismo explícito*, quando essa expressão é mais direta e literal (BARROS, 2013, p. 108-109).

É com essa perspectiva que pretendemos analisar alguns extratos da correspondência agostiniana com os donatistas, com especial interesse na questão das relações familiares entre católicos e donatistas, pois nestas relações encontramos exemplos de como os dois grupos, sem necessariamente abrir mão de sua identidade religiosa, coexistiam cotidianamente de maneira muito próxima, não obstante a oposição de suas lideranças religiosas, tais como o próprio Agostinho. Antes, porém,

vejamos quem são os donatistas e porque Agostinho se opunha a coexistência pacífica entre eles e os católicos.

## 1. O donatismo no Norte da África

A *Igreja donatista* da África do Norte tem sua história ligada aos eventos da perseguição dos tempos do imperador Diocleciano. Com o fim das perseguições, os cristãos passaram a discutir se os *traditores*, isto é, os cristãos que tinham entregado os livros e os utensílios sagrados para a destruição, deveriam ser plenamente readmitidos à comunhão da Igreja. Uma parte da Igreja entendia que aqueles que fizessem a devida penitência poderiam ser recebidos de volta, enquanto outros exigiam que eles fossem rebatizados (FRIEND, 1951, p. 9-11).

O episódio que dá origem ao cisma acontece entre o final de 311 e início de 312. Em Cartago, com a morte do bispo Mensúrio, os líderes da Igreja ordenam o diácono Ceciliano como seu sucessor; ele é ordenado pelo bispo Félix de Aphungi. Os atos não são reconhecidos pelos bispos da Numídia, ausentes no dia da ordenação e que consideravam que Félix e Ceciliano eram *traditores*. No ano seguinte, eles elegem o seu próprio bispo, Majorino. Cartago passa, então, a ter dois bispos, cada qual reivindicando sua legitimidade em oposição ao outro (WILLIS, 1950, p. 5). Com a morte de Majorino, elege-se como seu sucessor o bispo Donato de Casae Nigrae e os seus adversários passam a chamá-los de "donatistas". Depois de uma série de disputas entre os dois grupos, que envolveram a intervenção da Igreja em Roma e a atuação do imperador Constantino, o donatismo é condenado e, diante da recusa em aceitar as decisões, violentamente reprimido pelas forças do Império Romano (LANGA, 1988, p. 12-15).

Apesar de enfrentar a repressão imperial, que se alternava com períodos de relativa tolerância, o donatismo se expandiu por todo o Norte da África. O grupo apoiado pelo império, oficialmente considerado o representante da Igreja católica, disputa com os donatistas a hegemonia da região: em alguns lugares, predominam os primeiros; em outros, os últimos. Em muitos casos, numa mesma cidade, existem as duas Igrejas, cada qual com o seu próprio bispo (FRIEND, 2002, p. 427). Na prática, a diferença entre as duas Igrejas é muito pequena: possuíam basicamente a mesma doutrina, a mesma liturgia e a mesma organização hierárquica. Diferenciavam-se na maneira em que entendiam a relação da Igreja com o Império e em suas concepções acerca do sacerdócio e dos sacramentos. Para os donatistas, a Igreja deve ser ritualmente pura e, por isso, os sacramentos ministrados por um sacerdote ou bispo que fosse considerado

um *traditor* seriam inválidos. Por causa disso, praticavam o rebatismo de todos que vinham do catolicismo e ordenavam novamente sacerdotes e bispos que viessem da Igreja concorrente. Eles se consideravam os verdadeiros católicos, porque, segundo seu entendimento, guardavam integralmente a Lei de Deus (BROWN, 2005, p. 268-270). Os donatistas também olhavam com desconfiança as relações entre a Igreja e o Império depois de Constantino e consideravam a si mesmos a verdadeira “Igreja dos mártires” que sofria, da parte do Império e da falsa Igreja católica, as mesmas perseguições da Igreja dos tempos antigos. Esse era um aspecto fundamental da autoimagem donatista (TILLEY, 1997, p. 41).

## 2. Agostinho e os donatistas

O início do conflito de Agostinho com a Igreja donatista é concomitante com a sua ordenação como presbítero em Hipona. Nesta época, o donatismo estava no auge de sua prosperidade (FRIEND, 2002, p. 427). Contra eles, o hiponense procurou exercer um trabalho de natureza pastoral, no qual seus diversos escritos (tratados, sermões, cartas) visavam combater os donatistas por meio da argumentação e da exortação. Como bispo, ele também se uniu aos seus colegas católicos em muitos concílios nos quais eram tomadas decisões que visavam estabelecer a hegemonia do catolicismo na região. Tinham como objetivo, por fim, forçar a unidade da Igreja, obrigando os donatistas à conversão e chegando a apelar, para esta finalidade, à violência do poder secular.

Em oposição aos donatistas, Agostinho enfatizava a *unidade* e a *catolicidade* da Igreja. Ao contrário da Igreja católica, argumentava o hiponense, o donatismo estava separado do Corpo de Cristo, caracterizando-se como um cisma (*Ep.* 22,4; 44,5; 52,3). No entendimento do bispo de Hipona, influenciado pela filosofia neoplatônica, somente na unidade existe verdade e perfeição e é nosso dever buscar tal unidade em todas as coisas (GILSON, 2006, p. 401). Isso é especialmente verdadeiro para a Igreja, o Corpo de Cristo. Fora da unidade da Igreja não é possível encontrar a salvação: “Qualquer um que tenha se separado desta Igreja católica, ainda que creia viver virtuosamente, está separado da unidade de Cristo por este único crime; não alcançará a vida, pois a ira de Deus permanece sobre ele” (*Ep.* 141,6).<sup>2</sup> Agostinho também contesta a doutrina donatista de que a Igreja deve ser absolutamente pura neste mundo. Para ele, a Igreja é

---

<sup>2</sup> Quisquis ergo ab hac catholica Ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere quod a Christi unitate disiunctus est, non habebit vitam; sed ira Dei manet super eum.

um corpo misto no qual convivem os bons e os maus, os justos e os injustos. Somente no final dos tempos, por ocasião do juízo final, é que Deus fará a separação de ambos, recompensando e punindo a cada um (MARKUS, 1997, p. 61).

A defesa da unidade leva Agostinho a combater veementemente a prática donatista do rebatismo. Enquanto os donatistas não reconheciam o batismo realizado na Igreja católica, porque consideravam seus bispos e sacerdotes *traditores* e impuros, Agostinho defendia que o batismo era irrepetível, pois o seu valor não depende das virtudes ou pecados do oficiante, mas da Graça de Deus. Dessa forma, o batismo e demais sacramentos são considerados dons de Deus, sendo eficientes por si mesmos (SEEBERG, 1967, p. 316-317). Sua validade não muda, mesmo que tenha sido ministrado por um herege ou um bêbado (*Ep.* 93,48).

20

Agostinho combateu o donatismo em várias frentes: pastoral, na qual ele se empenha na tentativa de persuadir os seus adversários a se unirem ao catolicismo (como aparece nas *Ep.* 33,4-6; *Ep.* 34,4, entre outras); conciliar, participando de diversos sínodos nos quais as Igrejas católicas africanas tomam medidas para combater o grupo dissidente; e política, através do apelo às autoridades civis para que intervenham contra os donatistas. A ação mais efetiva da qual ele tomou parte foi o concílio de Cartago de 411, convocado pelo imperador Honório. O objetivo era resolver, de uma vez por todas, o conflito entre as duas Igrejas africanas. O resultado deste concílio foi a condenação oficial do donatismo e a legitimação de medidas coercitivas contra todos aqueles que se recusassem a tornar-se católicos (BROWN, 2005, p. 413-417). Esse momento marca a vitória política e legal do catolicismo sobre o donatismo e desta época em diante Agostinho passa a defender abertamente e justificar teologicamente o uso da força para convertê-los ao catolicismo (LANGA, 1988, p. 109).

### 3. Conflito e convivência

A narrativa anterior enfatiza os conflitos vividos entre as duas Igrejas, atizados por ações políticas e justificativas teológicas. No entanto, como veremos agora, nem só de conflito viveram católicos e donatistas, ao menos quando consideramos a realidade cotidiana. Para além das intenções e dos esforços de Agostinho e de outros clérigos católicos da região, bem como de seus congêneres donatistas, na esfera da vida cotidiana as pessoas continuavam coexistindo não obstante suas diferenças religiosas e, embora não fossem alheias aos conflitos entre suas respectivas Igrejas, elas conseguiam encontrar brechas que lhes permitiam compartilhar pacificamente a



vida, inclusive a vida familiar.

Um exemplo disso é a *Epistula 20*, escrita em 390 ou 391, endereçada a Antonino, um leigo católico. É uma epístola breve, dividida em apenas três parágrafos e que pressupõe uma carta anterior (perdida) escrita por Antonino para Agostinho. Há também menção a um portador, amigo comum de ambos, que fará a entrega e a leitura da carta (*Ep. 20,1*). Embora não seja endereçada a um donatista, a carta faz referência a uma situação familiar que envolve o donatismo. No segundo parágrafo da carta, Agostinho elogia Antonino por seu um bom católico: “Eu te congratulo e dou graças ao nosso Deus e Senhor por tua fé, esperança e caridade” (*Ep. 20,2*).<sup>3</sup> Além de elogiá-lo, Agostinho também agradece a estima que Antonino lhe tem, e, diante do pedido para que se lembre dele em suas orações, Agostinho responde: “Te darei mais graças se não somente te encomendas às minhas orações, mas que também não te esqueças de orar por mim. É mais grata a Deus a oração feita por um irmão, pois assim se oferece um sacrifício de caridade” (*Ep 20,2*).<sup>4</sup> Trata-se, portanto, de alguém cuja piedade católica é reconhecida por Agostinho, a ponto de não somente orar por ele, mas também de pedir as suas orações em seu favor.

Esse católico tão piedoso e devoto, entretanto, era casado com uma donatista com a qual tinha um filho:

Eu saúdo o teu pequeno e desejo que ele cresça nos preceitos saudáveis do Senhor. Desejo igualmente que toda tua casa adote a única fé e a devoção verdadeira, que é exclusivamente a católica. Se neste ponto estimas necessário recorrer a alguns dos meus escritos, não hesites em pedi-los, seguro de nossa comunhão no Senhor e apoiado nos direitos da caridade. Admoesto a tua religiosíssima prudência que infundas um razoável temor de Deus à tua esposa, vaso mais fraco, e a ilustres com leituras divinas e respeitosa conversação. Ninguém cuida do estado de sua alma e dirige sua atenção dócil a conhecer a vontade de Deus se não utiliza um bom mestre para demonstrar a diferença que separa qualquer cisma da única [Igreja] Católica (*Ep 20,3*).<sup>5</sup>

A passagem nos deixa com algumas perguntas sem resposta, pois não sabemos

---

3 Gratulor tibi, et gratias ago Deo et Domino nostro de spe et fide et caritate tua.

4 Uberiores etiam, si non solum te commendes orationibus nostris, sed etiam non praetermittas orare pro nobis. Gravior est enim Deo pro fratre deprecatio, ubi sacrificium caritatis offertur.

5 Parvulum tuum plurimum saluto, et secundum praecepta Domini salutaria opto grandescere. Domui quoque tuae unam fidem et devotionem veram, quae sola catholica est, provenire desidero et precor: in quam rem, si quam forte aliam nostram operam necessariam existimas, ne tibi vindicare dubites et communi domino fretus et iure caritatis. Illud sane admonuerim religiosissimam prudentiam tuam, ut timorem Dei non irrationabilem vel inseras infirmiori vasi tuo, vel nutrias, divina lectione gravique colloquio. Nemo enim fece sollicitus de statu animae suae, atque ob hoc sine pertinacia inquirendae voluntati Domini intentus est, qui bono demonstratore usus non dignoscat quid inter schisma quodlibet atque unam Catholicam intersit.

se Antonino e sua esposa (cujo nome é omitido por Agostinho) eram originalmente donatistas e ele se converteu posteriormente ao catolicismo ou se eles eram originalmente católicos e ela se converteu posteriormente ao donatismo. Ou ainda, se ele era católico e ela donatista mesmo antes de se casarem. Qualquer que tenha sido a situação original deste casal, o fato é que seu casamento é reconhecido por Agostinho, pois em momento nenhum ele sugere a possibilidade de divórcio por causa da diferença religiosa.

Apesar de não questionar o matrimônio, o bispo de Hipona está nitidamente interessado em interferir na situação, incentivando Antonino a persuadir sua esposa a se tornar católica e, assim, garantir que toda sua casa seja católica, a única fé verdadeira. Ele coloca seus textos à disposição de Antonino e o orienta a exortar sua esposa, infundindo nela "o temor de Deus" e procurando ensinar a ela a diferença entre a Igreja católica e o "cisma". Suas considerações estão apoiadas na condição da mulher como "vaso mais fraco", uma imagem bíblica para a condição feminina, apresentada, dessa forma, como inferior ao homem. O tom agostiniano é brando, mas a exortação é claramente um chamado para que Antonino procure instruir sua esposa no tocante ao que considera ser a verdade religiosa.

22

O tema do casamento entre católicos e donatistas também aparece na *Epistula* 23, endereçada a Maximino, bispo donatista de Siniti, uma vila próxima a Hipona. Embora escrita em tom amistoso (WILLIS, 1950, p. 38), a carta tem objetivos claramente polêmicos. Agostinho se queixa de ter ouvido que Maximino havia rebatizado um diácono católico, o que ele considera ser um "crime monstruoso" (*Ep.* 23,2).<sup>6</sup> Ele passa então a pressionar seu interlocutor para que se posicione, confirmando ou negando tal notícia (*Ep.* 23,3). Em seguida, Agostinho começa a argumentar em favor da unicidade do batismo que, à semelhança da circuncisão dos judeus, não pode ser repetido (23,4). O parágrafo quinto é de especial interesse, posto que trata do convívio familiar entre católicos e donatistas: "Não havemos de lamentar que marido e mulher, para jurar fidelidade na união de seus corpos, jurem por meio de Cristo e depois rasguem o corpo de Cristo com uma diversa comunhão?" (*Ep.* 23,5).<sup>7</sup>

Para Agostinho, tais relações conjugais entre pessoas das duas Igrejas era um "grande escândalo, um grande triunfo do demônio, uma grande ruína das almas".<sup>8</sup> Apesar dos protestos do bispo, entretanto, tais relações existiam e as exortações

---

6. Immanissimum scelus est.

7. Nonne ingemiscimus quod vir et uxor, ut fideliter coniungant corpora sua, iurant sibi plerumque per Christum, et ipsius corpus Christi diversa communione dilaniant?

8. Hoc tantum scandalum, tantus diaboli triumphus, tanta perniciēs animarum.

episcopais pareciam ter pouco efeito na tentativa evita-las.

A *Epistula* 33, endereçada a Proculeiano, bispo donatista de Hipona, também nos chama a atenção por testemunhar sobre o convívio cotidiano entre donatistas e católicos. A carta foi composta no início do episcopado de Agostinho, por volta de 396. Nela, o bispo católico manifesta mais uma vez seu incômodo diante da realidade dos casamentos mistos:

Vede quão miserável e horrorosa situação desonra as casas e famílias cristãs. Mulher e marido consentem quanto ao seu leito e dissentem quanto ao altar de Cristo. Fazem os juramentos por ele, para terem paz entre si, mas não podem ter paz nele. Filhos e pais têm uma casa em comum, mas não têm uma casa de Deus em comum. Os filhos desejam suceder os pais na posse da herança, mas disputam com eles a herança de Cristo. Servos e senhores se dividem quando se trata do Senhor comum, que tomou a forma de servo para libertar a todos por meio de sua servidão. (*Ep* 33,5).<sup>9</sup>

Novamente, as relações familiares entre católicos e donatistas perturbam Agostinho, pois as pessoas envolvidas nestas relações domésticas conseguiram encontrar caminhos de convivência e tolerância inaceitáveis para ele. Isso não significa necessariamente que essas pessoas eram indiferentes às questões da fé; mas certamente significa que elas não davam o mesmo peso às diferenças entre as Igrejas que, como vimos, eram pequenas.

Questões familiares também são tratadas nas *Epistulas* 34 e 35, endereçadas a Eusébio, um oficial romano. Nestas cartas, Agostinho recorre a este magistrado para que interferisse na sua disputa com o mesmo Proculeiano da carta anterior. As epístolas foram escritas entre 396 e 397.

A *Epistula* 34 inicia um tanto abruptamente: logo depois do cabeçalho tradicional, Agostinho passa imediatamente a levantar a sua queixa. Ele declara o seu amor à paz cristã e a sua indignação contra aqueles que insistem na dissensão, contudo afirma que não pretende forçar ninguém à fé católica, mas manifestar a verdade para que se deixem persuadir por ela (*Ep*. 34,1).

A carta denuncia o episódio envolvendo um jovem católico que foi repreendido por seu bispo por ter usado de violência contra a própria mãe viúva. Ele se converte

---

9. Vides quanta et quam miserabili foeditate christianae domus familiaeque turpatae sint. Mariti et uxores de suo lecto sibi consentiunt, et de Christi altari dissentiunt. Per illum sibi iurant, ut inter se pacem habeant, et in illo habere non possunt. Filii cum parentibus unam domum habent suam, et domum Dei non habent unam. Succedere in eorum haereditatem cupiunt, cum quibus de Christi haereditate rixantur. Servi et domini communem Dominum dividunt, qui formam servi accepit, ut omnes serviendo liberaret.

ao donatismo, não é repreendido por suas faltas e, para a indignação de Agostinho, é rebatizado e apresentado como um novo homem aos olhos de sua comunidade (*Epistula* 34,2). Para Agostinho, o rapaz que feriu a mãe e abandonou a Igreja católica é culpado de tentar um duplo matricídio (contra a sua mãe carnal e contra a sua mãe espiritual, a Igreja) e imagina em sua boca as seguintes palavras:

Que farei à Igreja, que proíbe que eu maltrate à minha mãe? Eis o que farei: Vou feri-la com todas as injúrias possíveis. Farei em mim algo que possa doer em seus membros. Irei a esses que expulsarão de mim a graça na qual nasci e destruirão a vida que recebi no seu útero. Afligirei as minhas duas mães com cruéis tormentos (*Ep.* 34,3).<sup>10</sup>

Diante dos acontecimentos, Agostinho procura se apresentar como um bispo que cumpre com os seus deveres episcopais. Somente Deus poderia livrar aquela viúva do furor de seu filho, mas ele não pode ficar calado em virtude da ordem divina que, “por meio do seu apóstolo, intimou ao bispo que refute o que não convém” (34,4).<sup>11</sup> A fim de cumprir com o que acreditava ser o seu dever, Agostinho mandara registrar os fatos em ata pública; e, ao que parece, o bispo Proculeiano negava ter autorizado seu presbítero a proceder com o rebatismo do jovem. O pedido do bispo católico é que Eusébio procure investigar os fatos (34,5).

24

Ao longo da carta, Agostinho constrói um contraste entre as suas atitudes. Enquanto procura apresentar-se como um bispo pacífico, responsável e modesto (*Ep.* 34,5), retrata Proculeiano como irresponsável, por tentar negar os fatos e sua participação neles, e covarde porque se furtava a enfrentar Agostinho num debate aberto por medo de sua eloquência (*Ep.* 34,6).

A recusa de Eusébio em intervir provoca uma segunda correspondência de Agostinho (*Epistola* 35), na qual reitera seu pedido e procura fortalecer sua argumentação trazendo fatos novos para o debate. Para reforçar sua argumentação, Agostinho conta outra história que demonstraria o descaso dos donatistas com a disciplina. É a história do diácono Primo, que foi expulso do clero católico de Hipona por seu mau comportamento para com as monjas de um convento. Ele e duas monjas se converteram ao donatismo, foram rebatizados e se juntaram aos circunceliões:

Agora estão com bandos dos circunceliões, com essas manadas vagabundas de mulheres que não querem ter maridos para não se submeter à disciplina.

---

10. Quid faciam Ecclesiae quae me prohibet caedere matrem meam? inveni quid faciam: iniuriis quibus potest etiam ipsa feriat; fiat in me aliquid unde membra eius doleant. Vadam mihi ad eos qui noverunt exsufflare gratiam in qua ibi natus sum, destruere formam quam in utero eius accepi. Ambas matres meas saevis cruciatibus torqueam.

11. Ut cum ipse mihi imperet per Apostolum suum, et dicat ab episcopo refelli oportere docentes quae non oportet.

Agora se divertem orgulhosamente em regozijos báquicos e detestável embriaguez celebrando que lhes hajam autorizado essa licenciosa e perversa conduta, proibida pela Católica. E talvez Proculeiano o ignore (35,2).<sup>12</sup>

A ironia de Agostinho é evidente aqui: além de descrever de maneira vívida e estigmatizante o suposto comportamento dos envolvidos no episódio, Agostinho também sugere que Proculeiano poderia desconhecer os fatos, assim como alegava desconhecer os fatos sobre o jovem que espancou a mãe. Obviamente, Agostinho não acredita nisto, e o que ele faz aqui é representar Proculeiano como um bispo negligente e conivente com a indisciplina dos seus.

Para colocar-se em contraste com Proculeiano, ele reafirma seu compromisso com a disciplina eclesiástica. Afirma, ainda, que reconhece inclusive aquela que tenha sido aplicada entre os donatistas, ao contrário dos donatistas, que estimulam a indisciplina e o rebatismo (35,3). Para dar exemplo de sua coerência, Agostinho conta a história de uma jovem catecúmena católica que se passou para a Igreja donatista e ali se tornou monja, contrariando a vontade de seus pais. Ele informa que só aceitaria recebê-la de volta se ela voltasse espontaneamente. O pai usou de violência para conseguir o consentimento, mas Agostinho o proibiu com rigor (35,4).

As estratégias discursivas de Agostinho revelam o esforço do bispo católico para convencer o seu interlocutor da justiça de suas ações e apresentar o seu adversário de maneira depreciativa. Ao mesmo tempo, esse esforço mostra, ao menos, duas outras coisas. Primeiramente que a posição do bispo católico, embora seja o representante da Igreja oficialmente reconhecida pelo Império, está longe de ser uma posição garantida, especialmente neste início de episcopado. Considerando o alcance e a influência da Igreja donatista, autoridades locais como Eusébio poderiam preferir evitar se envolver diretamente nos conflitos entre ambas as Igrejas. Politicamente, essa poderia ser uma atitude mais apropriada numa situação de potencial conflito (FRIEND, 1951, p. 267).

Na correspondência com Eusébio, embora mencione pejorativamente o donatismo como cisma e denuncie o rebatismo, sua argumentação se concentra menos nos aspectos doutrinários. Seu foco está nas questões que diziam respeito ao que poderíamos considerar como pertencentes à ordem e à moralidade pública: a ameaça de matricídio; a imoralidade e a violência dos circunceliões; o respeito à hierarquia

---

12. Et nunc cum gregibus Circumcellionum inter vagabundos greges feminarum, quae propterea maritos habere noluerunt ne habeant disciplinam, in detestabilis vinolentiae bacchationibus superbus exsultat, gaudens latissimam sibi apertam esse licentiam malae conversationis, unde in Catholica prohibebatur. Et hoc fortasse Proculeianus ignorat.

familiar. Dessa maneira, ele tenta convencer Eusébio da legitimidade de seu apelo e da necessidade da intervenção do oficial, a fim de que Proculeiano “reprima a insanidade de seus clérigos” (35,5).<sup>13</sup>

O segundo aspecto que observamos diz respeito à questão do trânsito religioso entre católicos e donatistas. Como fica evidente nas cartas que acabamos de analisar, a mudança de uma Igreja para a outra era motivo de conflito entre os dois grupos religiosos, todavia também sinaliza para a proximidade entre ambos. Afinal, como já foi dito, havia pouca diferença litúrgica ou doutrinária entre eles. Os personagens envolvidos nas histórias narradas por Agostinho mudavam de Igreja por motivos diversos, e devemos ser cuidadosos com a forma como o bispo católico os apresenta. Para ele, as razões são sempre negativas, mas não podemos saber o que realmente as motivava.

Teria o rapaz que agrediu a mãe se passado para o donatismo para afrontar a sua antiga Igreja, ou tentava encontrar uma forma mais rigorosa de redenção? O diácono e as monjas que se passaram à Igreja donatista teriam sido tratados de forma justa por sua antiga comunidade de fé? A jovem que, segundo Agostinho, teria sido enganada pelos donatistas, não poderia estar motivada por uma genuína decisão de fé? Não temos como responder a estas perguntas, porém elas nos servem para mostrar possibilidades que a verve agostiniana descartou propositalmente, pois elas não se encaixavam na construção da sua narrativa. Eusébio, entretanto, estava possivelmente consciente disso e, para a frustração do bispo católico, manteve-se distante o quanto pôde destas disputas.

26

## Conclusão

Conquanto o discurso oficial da Igreja católica na África do Norte, representado por Agostinho, procurasse demarcar com clareza as fronteiras identitárias que separavam católicos de donatistas, tal demarcação não pareceu suficiente para impedir a coexistência entre os membros das duas Igrejas, mesmo num nível muito pessoal, como o das relações intrafamiliares. Sem dúvida, conflitos e tensões estavam presentes, como se pode constatar nos episódios de trânsito religioso entre as duas comunidades, mas a existência de casamentos entre eles aponta para a capacidade dos fiéis de encontrar vias de convívio e tolerância que burlavam, por vezes silenciosamente, os mecanismos disciplinares que tentavam impedir tal convivência.

---

<sup>13</sup> Coerceat insaniam clericorum suorum.

## Referências

- AGUSTÍN, San. Cartas, v. 1. In: CILLERUELO, Lope (trad.). **Obras completas de San Agustín**, t. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- AGUSTÍN, San. Cartas, v. 2. In: CILLERUELO, Lope (trad.). **Obras completas de San Agustín**, t. XIa. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- BARROS, José D'Assunção. **A expansão da História**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- DOYLE, Daniel Eduard. **The bishop as disciplinarian in the letters of St. Augustine**. New York: Lang, 2002.
- FREND, William. H. C. Donatismo. In: BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 426-431.
- FREND, William. H. C. **The donatist church**. A movement of protest in Roman North Africa. Oxford: Oxford Press, 1951.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.
- LANGA, P. La teología agostiniana del carácter sacramental. In: **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas, v. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 901-903.
- MALATIAN, Teresa. Cartas: narrador, registro e arquivos. In: PINSKY, Carla; DE LUCA, Tânia Regina (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009, p. 195-221.
- MARKUS, Robert A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.
- SEEBERG, R. **Manual de historia de las doctrinas**. t. 1. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967.
- TILLEY, Maureen A. **The Bible in Christian North Africa**. Minneapolis: Fortress, 1997.
- UBRIC RABANEDA, Purificación. La coexistencia religiosa em la cotidianeidad de la Antigüedad tárda. **'Ilu – Revista de Ciencias de las Religiones**. Madrid, n. 18, p. 145-165, 2007.
- WILLIS, G.G. **Saint Augustine and the donatist controversy**. Eugene: Wipf and Stock, 1950.



# “ENTRE JUSTOS E ÍMPIOS”: CONFLITOS TEOLÓGICOS ENTRE IDÁCIO DE AQUAE FLAVIAE E SALVIANO SOBRE OS VÂNDALOS NO QUINTO SÉCULO

Geraldo Rosolen Junior<sup>1</sup>

**Resumo:** Durante o quinto século, o estabelecimento de Reinos Germânicos no interior do Império Romano colaborou para um ápice da produção historiográfica dirigidas por clérigos e bispos, na intenção de compreender esse processo. Deste modo, pudemos observar alguns conflitos teológicos entre Salviano e Idácio de Aquae Flaviae, especialmente em relação aos vândalos, sendo que, o primeiro esteve disposto a evidenciar que o estabelecimento vândalo em solo imperial teria demonstrado a ascensão de uma nova sociedade mais próxima dos desígnios de Deus, em oposição a ele, Idácio seguindo a tradição cronística, acreditava estar presenciando o fim dos tempos profetizado por Daniel, propusemos assim, avaliar como as dinâmicas locais podem ter interferido e colaborado em suas percepções e para a produção de suas obras.

**Palavras-chave:** Conflitos teológicos, Idácio de Aquae Flaviae, Salviano, Vândalos.

**Abstract:** During the fifth century, the establishment of Germanic Kingdoms within the Roman Empire contributed to an apex of historiographical production directed by clerics and bishops, with the intention of understanding this process. Thus, we observe some theological conflicts between Salvian and Hydatius, especially in relation to the vandals, being that, the first was willing to point out that the vandal establishment on imperial soil would have demonstrated the rise of a new society closer to God's design, in opposition to him, Hydatius following the chronistic tradition believed that he was witnessing the end times prophesied by Daniel, so we proposed to evaluate how local dynamics may have interfered and collaborated in their perceptions and in the production of their works.

**Keywords:** Theological conflicts, Hydatius, Salvian, Vandals.

---

1. Mestrando em História na linha de pesquisa Poder, Cultura e Saberes pela Universidade Federal de São Paulo na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas em Guarulhos-SP. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UNIFESP).



## 1. Os pecados romanos e a justiça divina em Salviano

Datar a vida de Salviano é uma tarefa difícil devido à falta de consenso dos historiadores atuais em localizá-lo temporal e geograficamente. Considerando que ele tenha nascido em proximidade às fronteiras romano-germânicas aos anos finais do século IV, é possível delimitar que ele recebeu uma educação aristocrática na cidade de *Augusta Treverum* (atual Trier), estando evidenciado em sua obra *De Gubernatione Dei* um amplo grau de instrução da legislação romana (SANFORD, 1930; O'SULLIVAN, 1947; GREY, 2006).

Assim, de acordo com Eva Sanford, em 418 quando a cidade de Trier foi destruída por uma coligação de povos germânicos, Salviano e sua família fugiram para o sul da Gália refugiando-se temporariamente na cidade de *Arelate* (atual Arles), buscando pouco depois abrigo em um monastério nas ilhas de Lérins (SANFORD, 1930).

Durante o século V as ilhas de Lérins forneceram abrigo do violento processo migratório dos povos germânicos para algumas famílias aristocráticas que desejassem ingressar na vida monástica, o que colaborou para que as ilhas se tornassem um importante centro de formação para bispos e clérigos de toda Gália (DULAHEY, 2009; PINHEIRO, 2014). Nesse monastério, Salviano pôde se dedicar integralmente aos estudos teológicos tornando-se rapidamente um membro importante de sua comunidade religiosa, e bastante próximo do abade Honorato, sobre isso, Sanford evidencia que "*Honoratus was abbot at Lérins in Salvian's time and was called by Eucherius "master of bishops, doctor of the churches [...] Salvian the presbyter, one of Honoratus' dear associates"* (SANFORD, 1930, p. 12). Após a saída de Honorato para assumir o bispado de Arles é bastante provável que Salviano o tenha substituído como abade, pois Gennadius em sua obra *De Viris Illustribus*, escrita por volta de 490, ao se referenciar a Salviano o nomeia como mestre dos bispos, título que também havia sido conferido a Honorato "*Salvianus, presbyter of Marseilles, well informed both in secular and in sacred literature, and to speak without invidiousness, a master among bishops"* (GENNADIUS, 1892, p. 397). Embora Salviano não tenha recebido o título de bispo ao longo de sua vida clerical, estes títulos não pareciam anular seu poder e influência na região da Provença.

Para Rossana Pinheiro (2013) após a chegada de João Cassiano na região da Provença foi estabelecida uma normatividade na composição dos episcopados com os monges-bispos, pois a partir dele, foi possível reivindicar que a tradição monástica mantinha a hereditariedade dos ensinamentos de Cristo, ou seja, o enclausuramento não havia permitido que interferências seculares alterassem o sentido originário da vida apostólica. Além disso, os mosteiros provençais restringiram a entrada de

indivíduos que não compunham a aristocracia galo-romano, que colaborou “[...] para a determinação da importância do monaquismo para a consolidação e o fortalecimento da autoridade episcopal na Provença” (PINHEIRO, 2014, p. 23). Com a alteração da capital administrativa de Trier para Arles, a Provença havia se tornado uma região soberana na Gália, determinando uma predileção na escolha para o cargo de bispos que haviam sido instruídos nos mosteiros.

Com a determinação da soberania clerical em Arles, as ilhas de Lérins ganharam um importante destaque na composição do episcopado galo-romano, como Pinheiro referência entre os séculos V e VI ao menos três bispos de Lérins teriam assumido o bispado em Arles: “Honorato (c.431), Hilário (c.490) e de Cesário de Arles (c.542), três monges da abadia de Lérins” (PINHEIRO, 2014, p. 23). Eva Sanford destaca que a proeminência dos clérigos formados em Lérins também teria colaborado para expandir a percepção teológica provençal, de acordo com ela, os monges lerinenses mantinham um padrão narrativo pautado em ideais ascéticos, na busca pela santidade e críticas a imoralidade romana “*The close fellowship between the monks of the island is constantly demonstrated by likenesses of ideas and phrasing in the writings of the many great men who there received their early training*” (SANFORD, 1930, p. 13). Observamos assim, que a constante preocupação de Salviano em retratar a imoralidade romana esteve alicerçada por uma tradição lerinense professada por seus pares e propagada para outras regiões da Gália.

30

Para Paulo Duarte Silva a composição dos monges de origem aristocrática em Lérins e sua proeminente influência episcopal em Arles acabaram refletindo em uma dissociação política e administrativa entre a Igreja e o Império Romano “[...] este grupo foi o que melhor expressou, no campo eclesiástico, as aspirações aristocráticas galo-romanas de autonomia frente às interferências romanas” (SILVA, 2018, p. 21). Silva destaca que essa dinâmica causou diversos conflitos com outras regiões que também desejavam reivindicar primazia episcopal na Gália, tendo em seu ápice a interferência de “Leão de Roma (440-461) [que] repreendeu severamente a conduta de Hilário, bispo de Arles e então líder do grupo de Lérins” (SILVA, 2018, p. 21). Entretanto, devemos evidenciar que, embora Hilário de Arles desejasse privilegiar seus colegas lerinenses, a preferência por monges-bispos também esteve associada à percepção de que os bispos que não recebiam a educação monástica estariam demasiadamente inseridos na sociedade romana e, portanto, suas convicções teológicas haviam sido corrompidas pelo contato secular.

Nesse parâmetro, podemos evidenciar que durante o século V houve uma transição gradual do poder político e legislativo do Estado Romano para a Igreja Católica, fazendo com que fossem atribuídas aos bispos funções de advogados, mediadores e

legisladores em assuntos seculares que “[...] veio sobrecarregar os bispos de processos, a ponto de desviá-los, pelo excesso de serviço, das suas funções pastorais” (AZEVEDO *apud* NETO, 2011, p. 44). Assim, os bispos que se mantiveram associados a essas práticas foram negligenciados pelas comunidades monásticas, que acreditavam deter um conhecimento mais aprofundado e autêntico.

Deste modo, podemos observar sutis alterações no princípio de autoridades episcopais presente em Cassiano, que havia sido o principal idealizador da comunidade monástica na Provença, para ele, a autoridade deveria ser exercida por “[...] àqueles que estavam em posição de transmitir um ensinamento, assim como de governar uma comunidade. Portanto, abades e bispos, mas não presbíteros” (PINHEIRO, 2014, p. 21). Assim, os clérigos lerinenses utilizando da perspectiva de superioridade teológica e moral forneceram aos seus monges “[...] uma justificativa teórica à prática da pregação que envolvia presbíteros ligados à Abadia de Lérins” (PINHEIRO, 2014, p. 21) que contribuiu para intensificar a concorrência por poder e influência, devido ao acréscimo dos presbíteros ordenados em Lérins nessas disputas, acarretando em uma dissolução parcial da hierarquia e da autoridade dos bispos sem formação monástica.

Assim, podemos observar que, tendo sido ordenado em 428, Salviano estava apto segundo a tradição local, a competir por poder e influências contra bispos de ordenação secular. O reconhecimento de Salviano enquanto mestre de bispos foi sustentado principalmente pela circulação das homilias que ele produzia, e que eram bastante cobiçadas no período, feitas para auxiliar alguns bispos “[...] *far distant in the Frankish land, in Gaul, Italy and Spain and divers provinces, to be preached in their churches*” (SANFORD, 1930, p. 14), as correspondências para que Salviano esclarecesse dúvidas de matriz teológicas e sua disposição a essa atividade reforçam esse título, e podem demonstrar o apoio a suas percepções.

Em face do estabelecimento dos Reinos Germânicos em solo imperial e a tentativa de compreender esse processo, resultou em duas principais correntes de pensamento teológico, a primeira e talvez a mais comum, detinha aspectos escatológicos e presumia que o fim da civilização romana também impunha o apocalipse professado na Bíblia, e a segunda, tendo sido uma contribuição do pensamento agostiniano ressaltava a transformação política e social como algo natural das sociedades humanas, da qual Salviano estava inserido. O’Sullivan ainda propõe que:

Undoubtedly, Salvian had access to the works of Saint Augustine at Lerins and his attitude towards the dogmatic errors of the Arians closely parallels Saint Augustine’s plea for tolerance and understanding (O’SULLIVAN, 1947, p. 5).

Agostinho de Hipona tornou-se um símbolo da cristandade católica ao propor

respostas imediatas às transformações da sociedade romana em contato com os povos germânicos. Para ele, seu período era característico de um flagelo divino, motivado como último recurso de Deus para aproximar os homens de uma vida santa em face de uma sociedade pecadora: “[...] quem dera que apenas se admirassem e não blasfemassem também, quando Deus repreende o gênero humano e o censura com o flagelo do piedoso castigo, fazendo disciplina antes do juízo” (AGOSTINHO, 2013, p. 41). Assim, Agostinho compreendia seu tempo como um período de provações, para que as pessoas pudessem redimir seus pecados e corrigir os vícios diários que desagradavam a Deus.

No Sermão sobre a destruição da cidade de Roma, ele tece críticas aqueles que acreditavam que a destruição de Roma rumaria a um período apocalíptico. Desse modo, ele compara o saque de Roma em 410 pelos visigodos com a destruição da cidade de Sodoma, do qual ele afirma que:

De Sodoma não restou absolutamente nada. Não ficou um só animal do rebanho, um só homem, uma só casa. Tudo o fogo consumiu por inteiro. [...] Da cidade de Roma, porém, quantos fugiram e hão-de voltar, quantos ficaram e se salvaram, quantos, nos lugares sagrados, não foram atingidos! (AGOSTINHO, 2013, p. 44).

32

Desse modo, Agostinho acreditava que os visigodos teriam sido usados como recurso para advertir os pecadores da ira de Deus, mas que por ser justo e benevolente não optou pela destruição total da cidade e de sua população, em associação a isso Agostinho utiliza o diálogo sobre a destruição de Sodoma entre Deus e Abraão (GENESIS 18, 23-32), aonde Ele afirma que se houvessem ao menos dez justos na cidade de Sodoma a teria poupado. Para Agostinho a não aniquilação de Roma evidenciava o amor de Deus aos justos que ali habitavam, mas que devido ao pecado de seus pares romanos também foram infligidos por Sua ira, para Agostinho, Deus puniu os homens na mesma medida “Castiga então, ao mesmo tempo, o justo e o injusto” (AGOSTINHO, 2013, p. 42) provando a fé dos virtuosos e advertindo os pecadores.

Seguindo esses preceitos e a ampliando, Salviano propôs que os vândalos eram moralmente superiores aos romanos e, que eles estariam estabelecendo uma nova dinâmica social mais próxima das vontades de Deus. Sua preferência pelos vândalos estava ancorada na compreensão de que eles teriam sido inicialmente os mais fracos entre os povos germânicos, como ele demonstra ao narrar sobre a captura das províncias da Hispânia “[...] he [God] handed the people of Spain over to the weakest of the enemy expressly to show that it was not the strength but the merit of the Vandals that conquered” (SALVIAN, 1930, p. 197). Salviano assim explora os recursos retóricos

e bíblicos necessários para evidenciar que os romanos ao se resguardarem em seu orgulho, estariam tão convictos de sua vitória por sua superioridade militar e cultural que não haviam buscado a proteção e o apoio de Deus, tal como os godos e vândalos haviam feito, “[...] *when they are in danger they beg help of God and they call their prosperity the gift of his divine love. [...] the Goths through fear put their hope in God, and we through presumption put ours in the Huns*” (SALVIAN, 1930, p. 200). Nesse aspecto, Salviano acreditava que a rápida ascensão do poder vândalo entre sua chegada nas províncias da Hispânia em 409 e a tomada de Cartago em 439 colaborava para evidenciar a benevolência de Deus com os justos e virtuosos, “[...] *the action has been performed through the medium of a few men, of men of the lowest sort, so that his divine handwork might not be ascribed to human power*” (SALVIAN, 1930, p. 198), para ele, a única explicação plausível era analisar esse desempenho por meio da intervenção divina, refletindo o cumprimento da promessa do Evangelho de Lucas (14, 11) de que, aqueles que tendo se humilhado buscando refúgio em Deus seriam enaltecidos.

A falência do Estado Romano e sua gradual substituição pelos Reinos Pós-Imperiais também foi objeto de discussão de Salviano, apresentando que a influência do Império havia sido exaurida em sua região, como ele demonstra: “*It is common knowledge that the state has no longer any strength, yet not even now do we acknowledge to whose favor we owe it that we still live*” (SALVIAN, 1930, p. 199), é possível, que Salviano utilizando-se de recursos retóricos para expressar que, assim como o orgulho romano não reconhecia o poder e autoridade de Deus, Ele igualmente não aprovaria a soberania do Império.

Salviano também evidenciou traços de tolerância religiosa com as heresias professadas entre os germânicos, pois conferiu a eles o princípio da ignorância, ou seja, o desconhecimento da doutrina católica não teria impedido que eles agissem e tivessem uma conduta moral superior aos romanos, e que ao contrário deles, os romanos tendo conhecimento da verdadeira fé incidiam nos vícios e nos pecados, se tornando responsáveis pela ira que causavam a Deus, “[...] *what use is it to say we are catholic, to boast that we possess the true faith, to despise the Goths and Vandals, reviling them as heretics, when we are living in a truly heretical depravity?*” (SALVIAN, 1930, p. 203). Salviano tinha plenas convicções de que sua percepção poderia ser tida como radical, principalmente em relação a sua tolerância aos hereges, mas o vigor e o clamor autoritário com que ele escreve o *De Gubernatione Dei* deixam evidente que aos homens não cabe julgar os merecimentos de Deus, e que professar o título de católico não fazia dos romanos os cristãos mais prudentes ou mais dignos do amor e benevolência de Deus do que os hereges germânicos, para ele, “[...] *if we do not amend our ways, it is useless for us to vaunt our claims to Catholicism*” (SALVIAN, 1930, p.

203), talvez seja possível, que Salviano estivesse buscando uma referência aos tempos do cristianismo primitivo, aonde os títulos religiosos não existiam, na tentativa de evidenciar que a doutrina cristã é uma ordenação para a vida diária e não um mero título a ser cobiçado.

Aos vândalos, Salviano atribuiu um status de superioridade moral condizente com a prática de uma vida plenamente cristã, a qual se mantém em uma constante dicotomia em relação aos romanos, ao narrar os eventos de ocupação vândala na Hispânia e no Norte da África ele expressa um grande desprezo sobre a conduta moral romana, que atrelada a lascividade, não permitiu um ponto de equilíbrio entre os pecados e as virtudes que tornaria Deus mais tolerante e menos violento em sua ira.

*For the rest of the world, though bound by some disgraceful vices, has some virtue still remaining: men who are subject to drunkenness are free from malevolence; those who live in a fever of lust do not suffer from raging greed” (SALVIAN, 1930, p. 206).*

34

Como podemos observar nos relatos de Salviano, a chegada dos vândalos restabeleceu um período de castidade que pôs fim a esses pecados, que o fez questionar a superioridade romana, *“Can it be credible that the Romans permitted these things and barbarians abhorred them?” (SALVIAN, 1930, p. 217).* Sua principal crítica é dirigida a libertinagem romana sendo a prostituição pelas mulheres, e a homossexualidade pelos homens, e que são discutidas a seguir.

A homossexualidade foi descrita como uma característica identitária que os romanos se orgulhavam e que estava atrelada a corrupção, ao luxo e a riqueza, isso porque, como retrata Salviano, a exploração sexual de homens era mais comumente praticada por aristocratas que utilizavam seu status político e econômico para obter favores sexuais, ou mesmo para subjugar outros homens, *“Certainly, effeminacy had long been considered by the Romans as a virtue rather than a vice, and those men thought themselves models of manly strength who had put others to the basest uses” (SALVIAN, 1930, p. 217).* Em relação às mulheres, Salviano parece ser mais tolerante, pois considerou que elas teriam sido entregues a prostituição pelas dificuldades diárias da vida, além disso, ele considerava que essas mulheres tinham, em suas palavras, um grau de contágio de pecado menor do que os homossexuais, isto é, para Salviano embora a prostituta tornasse seus clientes em fornicadores, se ela não fosse casada, não poderia ser considerada adúltera, *“[...] the prostitutes in them have not experienced the marriage bond, and so do not defile what they do not know; their shameless lives require atonement, it is true, but they are not liable to the charge of adultery” (SALVIAN, 1930, p. 193).* Assim como também não poderiam ser responsabilizadas pela luxúria e



cobiça daqueles que a procuravam, ao contrário das relações homoafetivas masculinas onde a prática em si, foi considerada um grave crime por ele.

Portanto, para Salviano os vândalos teriam demonstrado sua superioridade moral ao perseguirem a nobreza romana que era o principal vínculo mantenedor desses pecados, eles estariam propiciando a libertação dos lugares por onde passaram. Salviano relata que os vândalos impuseram leis que proibiram a prostituição, a homoafetividade e também pôs fim a corrupção e cobiça romana ao tomarem as riquezas dos aristocratas, para ele, esse processo de apropriação demonstra uma virtude vândala de não assimilação dos costumes romanos, “[...] *they rejected their corrupting customs and now possess and use those things that are good, and avoid the degrading influence of those that are evil*” (SALVIAN, 1930, p. 217). Outro aspecto que também deve ser evidenciado, é que as imposições vândalas que proibiram esses pecados teriam, para ele, demonstrado a justiça e a benevolência de Deus, pois não se restringiram a agir apenas para seu próprio povo, mas ao impor uma nova conduta social e política colaborou para encerrar esses atos pecaminosos e também, suprimindo e interrompendo o contágio dos pecados, promovendo uma sociedade mais próxima dos desígnios de Deus.

Assim, buscaremos a seguir evidenciar os contextos de produção ao qual Idácio de Aquae Flaviae esteve inserido, e quais as percepções que são manifestadas através de sua contribuição aos *Chronici Canones*, para que possamos compreender a origem dos conflitos teológicos contra os clérigos provençais, do qual Salviano foi um exímio representante.

35

## 2. Escatologia em Idácio de Aquae Flaviae

Tendo nascido no ano de 400 na província da Gallaecia, Idácio pertencia a uma família da aristocracia local sem proeminência entre as elites senatoriais, sua infância foi marcada por uma ida a Jerusalém onde pode conhecer diversos clérigos importantes, entre eles, o bispo Jerônimo, “*The memory of having met these holy fathers, especially Jerome, was to have a profound impact on the boy's later life*” (BURGUESS, 1993, p. 4). Além disso, Idácio também presenciou o assentamento de alanos, suevos e vândalos na Hispânia após 409, ambos os acontecimentos tiveram impactos decisivos na sua escolha para aderir ao gênero cronístico e para compor a oposição acerca da superioridade germânica. Richard Burgess evidencia que após a chegada de povos germânicos nas províncias da Hispânia em 409, a família de Idácio “[...] *lived within an isolated Roman community constantly threatened by the barbarian presence*” (BURGUESS, 1993, p. 4).

As riquezas de sua família podem ter colaborado para um agravamento de sua relação contra esses povos, pois sendo de uma família abastada, mas sem grande poder e representação política, sua família teria ficado mais suscetível a violência desses assentamentos.

De acordo com Burgess em 428, Idácio ascendeu a posição de bispo de Aquae Flaviae, infelizmente, não é possível mapear sua trajetória eclesiástica, mas certamente a pouca idade para o cargo de bispo, aos 28 anos respectivamente, assinala que o status local de sua família tenha tido alguma influência nessa decisão (BURGUESS, 1993). Outro fator que também pode ter ocasionado sua nomeação para bispo, era que ele teria sido um dos poucos clérigos que se mantiveram na ortodoxia católica devido a ascensão do priscilianismo em sua província e a “[...] chegada dos grupos germânicos [que] contribuiu para uma desestruturação das instancias dos campos religioso e político” (CALAZANS, 2014, p. 14). Deste modo, é possível observar um esgotamento da presença e influência tanto da Igreja Católica, como do Império Romano nessas regiões.

Idácio estando em uma comunidade romano-católica isolada na província da Gallaecia e ameaçada pela presença germânica na região, emergiu como uma figura de resistência, de acordo com Mário de Gouveia a narrativa histórica de Idácio “[...] alia o sentimento de hispanidade ao de romanidade. [...] que se coadunam com a conservação da autoridade do imperador sobre a Hispânia” (GOUVEIA, 2012, p. 205). Deste modo, podemos evidenciar o uso da retórica como ferramenta para a manutenção do controle imperial nessas regiões, pois o reconhecimento da autoridade romana em detrimento dos reinos que haviam se estabelecido, enfatiza a responsabilidade do Império Romano em auxiliar sua população nessa distante província.

A seguir, analisaremos os fatores que colaboraram para que Idácio tenha aderido ao estilo cronístico, do qual diferiu moderadamente das propostas de Eusébio de Cesareia e Jerônimo. De acordo com Majastina Kahlos o objetivo da crônica era oferecer “[...] *an interpretatio Christiana of the history of humankind*” (KAHLOS, 2015, p. 12) cujos relatos dos eventos fossem breves registros ano a ano, outra característica eram a aplicação de diversos métodos de datação em sistema comparativo, inicialmente essa particularidade desejava atestar que o cristianismo era tão antigo quanto à própria história de Roma, entretanto, o principal atributo da crônica era escrever uma obra de autoria compartilhada e que pudesse ser continuada e atualizada intermitentemente (CROKE, 2007; WOODS, 2009).

Para Kahlos a tradição cronística que se estabeleceu a partir de Eusébio utilizou a crônica como um estilo narrativo apologético, que tendo como característica atestar a antiguidade do Cristianismo afirmava que as civilizações greco-romanas haviam se



estabelecido a partir de diretrizes cristãs, “[...] *what was thought to be expedient and compatible with Christian doctrine was to be regarded as ‘ours’, Christian, and taken over for Christian use*” (KAHLOS, 2015, p. 16), e que portanto, o conhecimento dos autores pagãos e a própria superioridade civilizacional romana eram resultados de uma apropriação do conhecimento e da filosofia cristã que haviam sido corrompidos “*Christians were the true heirs of primeval wisdom, Moses and the prophets, as well as the Platonic tradition, rather than the pagan Greeks, who had simply stolen and distorted these original truths*” (KAHLOS, 2015, p.16). Acerca das associações entre a identidade romana e a católica, Brian Croke (2007) referencia que Eusébio de Cesareia desejava contribuir para essa percepção, pois impunha a sua narrativa que “*The new religion and the new empire were designed to flourish together. The advent of the Christian emperor Constantine (306–337) ensured the establishment of God’s kingdom on earth*” (CROKE, 2007, p. 575). Deste modo, é possível que Idácio tenha optado por seguir a tradição cronística por observar um elo entre as identidades que professava como romano e católico, não impondo a essas identidades uma contrariedade como apontava Salviano.

David Woods considera que, durante o século V a tradição cronística atingiu seu auge devido à brevidade característica de sua narrativa, impondo a ela uma transformação estrutural, pois não tendo mais a necessidade de conceber um gênero apologético passou a reportar os eventos do tempo presente como um meio de comunicação para noticiar a situação das províncias imperiais sob a presença germânica, tornando a tradição cronística no “[...] *primary vehicle for the transmission of historical knowledge*” (WOODS, 2009, p. 365). Esse panorama torna-se ainda mais evidente ao observamos que inicialmente as *Chronici Canones* foram idealizadas por Eusébio para se tornarem uma história universal, de uma perspectiva ampla que deveria abarcar a história do mundo conhecido através de um prisma cristão, contudo, teria sido a redução de mobilidade dos escritores durante o século V que revelou o potencial da crônica como um recurso para informar sobre os eventos de uma região (WOODS, 2009).

Nesse parâmetro, Gouveia apresenta uma limitação de Idácio em escrever sobre os vândalos após 429 quando atravessaram o Estreito de Gibraltar rumo às províncias africanas “[...] ao recordar a partida dos Vândalos para o Norte de África sob Genserico, Hidácio faz de Romanos, Suevos e Visigodos os protagonistas por excelência do palco político em que se desenrola a conjuntura de crise que caracteriza a Hispânia” (GOUVEIA, 2012, p. 203). É preciso enfatizar que Idácio não encerrou os comentários sobre os vândalos após narrar a travessia para a África, mas de fato, constatamos um declínio do protagonismo vândalo em sua narrativa com apenas breves relatos sobre a política conduzida pelo rei Genserico, como essa: “*King Gaiseric sought peace from the emperor*

*Majorian through envoys*” (HYDATIUS, 1993, p.115), parece assim que Idácio se limitou a escrever sobre os vândalos, nesse período posterior, apenas sobre eventos que fossem amplamente conhecidos. Deste modo, embora Idácio tenha tentado escrever sobre um panorama histórico amplo, torna-se evidente que ele teve limitações consideráveis.

Devemos considerar ainda, que embora a brevidade fosse característica do gênero cronístico, não pertencia ao estilo narrativo de Idácio, como sugere Benedetti sua “[...] contribuição [foi] bastante peculiar. Em primeiro lugar, a brevidade característica do gênero cronográfico não encontra lugar em sua composição, que é de longe a mais detalhada da Antiguidade Tardia” (BENEDETTI, 2018, p.40). Assim, podemos evidenciar que a preferência para compor sua crônica, também implicava utilizá-la como um recurso para a limitação de sua mobilidade e de seu conhecimento sobre as províncias mais distantes de seu bispado.

Em primeiro momento, podemos considerar que a crônica assumia uma narrativa bastante distinta daquela professada por Salviano, e portanto, não encontraremos nela comentários objetivos acerca das identidades romanas ou germânicas, mas é possível observar um posicionamento narrativo hostil contra os povos não-romanos, impelindo a eles a responsabilidade pela destruição do Estado Romano e da civilidade romana, como evidência de que as profecias apocalípticas estariam se cumprindo, como veremos a seguir.

38

É possível observar que o bispo de Aquae Flaviae esteve desejoso em contribuir com uma crônica guiada pelo livro de Daniel onde se encontram duas profecias, a primeira faz referência a uma estátua confeccionada em quatro elementos<sup>2</sup> e a segunda narra o levante de quatro animais bestializados<sup>3</sup>, estes últimos, no entanto, teriam por objetivo causar sofrimento a homens santos para que eles alcançassem o reino de Deus, enquanto que os quatro elementos da estátua representariam a ascensão de quatro impérios. De acordo com James Palmer durante o século V “[...] *these passages in Daniel formed the backbone of ‘imperial eschatology’ in the East, but it applies to the West too*” (PALMER, 2014, p. 32), para ele, a principal contribuição para uma análise escatológica dessas passagens de Daniel partiu de Jerônimo, que estabeleceu uma correspondência entre os quatro elementos da estátua e os quatro animais com respectivos impérios históricos, o primeiro tendo sido referenciado por Daniel como o da Babilônia, e os outros três foram referenciados por Jerônimo como “[...] *the second was Persia, the third Alexander’s Macedonia, and fourth was the Roman Empire of his own day, weak and undone by civil war and the attacks of diverse barbarian peoples*” (PALMER, 2014, p. 32). Assim, a chegada dos germânicos em solo imperial deveria colocar fim a era dos

---

2. Daniel 2.

3. Daniel 7.

homens, e os santos ascenderiam ao Reino dos Céus através do martírio e da confissão da fé católica.

Não seria improvável que Idácio tendo seguido a tradição cronística de Jerônimo também compartilhasse desse ordenamento teológico, contribuindo para a compreensão dessa profecia ao relacionar os quatro povos germânicos que Idácio menciona em sua narrativa: Alanos, Vândalos, Godos e Suevos, com os quatro animais bestiais do capítulo 7 de Daniel e, por isso teriam a permissão divina para matar e causar sofrimento ao povo de Deus, para ele, o principal advento da profecia teria sido o casamento de Ataúlfo e Gala Placídia *"By this event it is thought that the prophecy of Daniel was fulfilled, according to which the daughter of the king of the south was to be united with the king of the north, but no offspring of his by her would survive"* (HYDATIUS, 1993, p. 85). Essas associações do livro de Daniel tornam evidente a contribuição de Jerônimo ao desenvolvimento teológico e narrativo de Idácio que tendo observado o capítulo 11 do profeta, impôs a prova da ascensão do poder visigótico na Gália e, posteriormente na Hispânia como indício do cumprimento da promessa de salvação, assim como também proferiu uma justificativa para a violência contra os católicos.

Nesse último caso, o bispo de Aquae Flaviae esteve atento a imposição do arianismo na África Vândala pelo rei Genserico após 439, reafirmando o cumprimento da profecia de Daniel, *"King Gaiseric drove the bishop and clergy of Carthage from that city and, as wâs prophesied by Daniel, corrupted the ministries of the holy places and handed over the orthodox churches to the Arians"* (HYDATIUS, 1993, p. 95). A ascensão do poder germânico, portanto, revelaria uma provação divina aos romanos-católicos de sofrimento para reiterar o compromisso desses cristãos com a verdadeira fé e punir os dissidentes. Assim, Idácio esteve determinado em evidenciar a brutalidade e a violência germânica como um mal necessário, *"The barbarians [Alans, Vandals and Sueves] who had entered Spain pillaged it with a vicious slaughter"* (HYDATIUS, 1993, p. 83).

Idácio também evidencia que sua narrativa tinha como objetivo apresentar a falta de coesão desses povos germânicos como se estivessem promovendo um massacre, do qual o Império Romano teria se aproveitado oportunamente, dando maiores dimensões a esses conflitos que eclodiram em 417 *"In the name of Rome Vallia, the king of the Goths, inflicted a vast slaughter upon the barbarians within Spain. [...] All of the Siling Vandals in Baetica were wiped out by King Vallia"* (HYDATIUS, 1993, p. 86-87). A narrativa continua evidenciando que os povos vândalos e suevos haviam se reunido sob o controle do rei alano Addax, mas que devido às grandes baixas sofridas de seu povo, após a sua morte em 419<sup>4</sup> a supremacia militar havia sido transferida para o rei

---

4. De acordo com Idácio pouco antes da morte do rei Addax os godos haviam cessado seus ataques as províncias da Hispania, pois o Império Romano teria concedido territórios na Gália, entretanto, embora seja demonstrada certa

vândalo Gunderico, resultando na cisão da coligação e em conflitos entre vândalos e suevos (HYDATIUS, 1993, p. 88).

Em suma, podemos observar que Idácio esteve determinado em apresentar que os povos dessa antiga coligação (vândalos, alanos e suevos) como decadentes, entretanto, é possível obter várias referências a sua intolerância contra esses povos, uma vez que, o repúdio e a decadência que sua narrativa atribui a comunidade de germânicos nas províncias da Hispânia, contrasta categoricamente com o terror bárbaro que ele professa inúmeras vezes, *“The Vandals pillaged the Balearic Islands and when they had sacked Carthago Spartaria and Hispalis, and pillaged Spain, they invaded Mauritania”* (HYDATIUS, 1993, p. 89). Tomando como referência os vândalos, sabemos que ele professa seu desprezo ao mencionar uma tentativa de Gunderico em pilhar uma igreja em Hispalis, atividade essa que teria resultado em sua morte, *“Gunderic, the king of the Vandals, captured Hispalis, but soon after, when with overweening impiety he tried to lay hands on the church of that very city, by the will of God he was seized by a demon and died”* (HYDATIUS, 1993, p. 90). Sergio Alberto Feldman nos evidencia que essas tentativas em associar indivíduos ou comunidades inteiras à possessão demoníaca eram comuns entre os clérigos católicos, como uma forma eficiente de estabelecer preconceitos e atributos negativos àqueles indivíduos que acreditavam serem hostis a integridade do cristianismo ortodoxo.

40

Analisando as divergências entre judeus e católicos Feldman identifica que esses clérigos atribuíam seu ódio as inerentes vontades de Deus, *“O ódio e o desprezo aos judeus são incitados no intuito de separar as duas comunidades e objetivam uma definição da identidade cristã diferenciada da sinagoga”* (FELDMAN, 2009, p. 116). Assim, podemos considerar que como os clérigos de seu período, Idácio também esteve determinado em construir fronteiras intransponíveis atribuindo aos vândalos um imperativo grau de dissidência por causa da apostasia professada pelo rei Genserico, *“There is a story which some relate that Gaiseric had converted from the orthodox faith to the Arian heresy, thereby becoming an apostate”* (HYDATIUS, 1993, p. 91). Após mencionar que os vândalos massacraram os suevos pouco antes de atravessarem rumo às províncias africanas, Idácio se dedica a abordar a violência com que Genserico tratava o clero romano-africano como um indício do cumprimento das profecias de Daniel, *“With overweening impiety King Gaiseric drove the bishop and clergy of Carthage from that city and, as was prophesied by Daniel, corrupted the ministries of the holy places and handed over the orthodox churches to the Arians”* (HYDATIUS, 1993, p. 95), embora nessa citação possamos observar um reflexo de uma suposta contaminação

---

empatia por esses godos, ele também apresenta um desconforto com essa ameaça, pois teria recebido notícias do bispo Paulino de Biterrae sobre a violência gótica propiciada aos romanos-gauleses. (HYDATIUS, 1993, p.88)

herética do arianismo ao povo vândalo através de Genserico, em um outro trecho o rei vândalo é caracterizado como um fantoche das vontades de indivíduos mais sádicos.

*In the course of pillaging Sicily Gaiseric undertook a lengthy siege of Panormus and at the instigation of Maximinus, a leader of the Arians in Sicily who had been condemned by the orthodox bishops, he initiated a persecution of the orthodox in order to force them into the Arian impiety by any means whatsoever. Some succumbed, but a considerable number persevered in the orthodox faith and achieved martyrdom* (HYDATIUS, 1993, p. 95).

Devemos, portanto, considerar que Idácio esteve disposto a tornar Genserico um personagem submetido às vontades de seus aliados heréticos e traiçoeiros. Para enfatizar o caráter duvidoso do rei vândalo, o bispo de Aquae Flaviae narra a jornada do genro de Bonifácio, nomeado Sebastian, que teria assumido o controle dos exércitos de seu sogro após sua morte em meados de 432, entretanto, após conflitos iniciais, Aécio teria o derrotado forçando Sebastian a fugir para Constantinopla, em 434 teria sido reconhecido e precisou novamente fugir, desta vez para Barcelona, no ano seguinte teria recebido asilo no Reino Vândalo “[...] *an act which was to prove his ruin*” (HYDATIUS, 1993, p. 99) e em 449 *“Gaiseric ordered him to be killed”* (HYDATIUS, 1993, p. 99), embora tenhamos diversas razões para considerar que Genserico tenha se sentido ameaçado pela presença de um familiar de seu antigo rival, Idácio fornece evidências necessárias para caracterizar Genserico como ardiloso, pois teria abrigado seu inimigo com o único objetivo de ordenar a morte de Sebastian.

Ao observarmos sua percepção de fim dos tempos, Idácio teria analisado toda a ascensão do poder germânico no Ocidente Imperial como um período de provação de fé para os cristãos, se orgulhando ao afirmar que *“Some succumbed [to heresy], but a considerable number persevered in the orthodox faith and achieved martyrdom”* (HYDATIUS, 1993, p.95). Sua obra se encerra abordando a expansão visigótica rumo as províncias da Hispânia e ao dar um prognóstico sobre seus tempos como um período que marcava a ascensão das quatro feras bestiais profetizadas por Daniel, respectivamente vândalos e alanos nas províncias africanas, suevos e visigodos nas províncias da Hispânia, *“The year proved unusually harsh at this particular time and the weather and all the fruit of winter, spring, summer, and autumn were confused. A number of signs and portents were also witnessed in areas of Gallaecia.”* (HYDATIUS, 1993, p. 123). Certamente, a obra cronística de Idácio revela uma preocupação em registrar os eventos que antecederiam o fim do mundo, para Burgess (1993) o bispo havia ficado obstinado em datar o fim dos tempos após ter analisado alguns textos apócrifos, chegando a seguinte conclusão: *“[...] the world would end 450 years from Christ’s Ascension, i.e. on 27 May 482”* (BURGUSS, 1993, p. 9), seu fanatismo na datação

do apocalipse poderia ter colaborado diretamente para a adição de duas cronologias ao *Chronici Canones*, as eras espanholas e os jubileus da ascensão de Cristo.

A adição de novas cronologias, a preferência pelo estilo cronístico e a forma como se expressa sobre os não-romanos, evidenciam para nós que Idácio esteve disposto a apresentar um panorama local, e que refletia a percepção de uma comunidade minoritária na Gallaecia que ainda desejava ser reconhecida como representantes do poder imperial e da Igreja Católica, utilizando assim, um estilo narrativo que permitiria expressar suas convicções e, ao mesmo tempo, pudesse eximir a falta de informações provenientes de seu distanciamento provincial. Entretanto, acreditamos que além dessas características que sua obra teria sido formulada com um objetivo inicial de contrariar e divergir com as percepções de Salviano e do clero provençal, após tê-las conhecido no período em que esteve presente na região entre 431 e 433.

### **3. Os conflitos teológicos entre Salviano e Idácio de Aquae Flaviae**

Como anteriormente já evidenciamos a composição, a dinâmica clerical e monástica na Provença, trataremos aqui de comprovar possíveis influências dessa região na vida e na obra de Idácio. É possível que a crônica também tenha sido o gênero textual escolhido para o bispo de Aquae Flaviae, não apenas pela limitação geográfica que dispunha, embora não possamos desconsiderar a importância desse tópico, mas também devemos estar atentos que a percepção da hierarquia clerical professada por Eusébio ao iniciar o *Chronici Canones*, das quais professava que os bispos mantinham-se em um patamar superior de formação teológica e vínculo espiritual com Deus, “[...] para Eusébio, os legítimos herdeiros apostólicos e salvaguardas do ministério da palavra divina e da pregação do Evangelho não seriam os monges, nem os terapeutas, mas os bispos” (PINHEIRO, 2014, p. 17). Deste modo, articulamos assim, o primeiro ponto fundamental para a legitimidade da autoridade episcopal, em oposição a percepção provençal que elegera os monges-bispos como portadores e herdeiros dos ensinamentos dos apóstolos e que, por sua vez, os bispos de ordenamento secular como Idácio, deveriam ser equiparados no mesmo patamar de autoridade espiritual que os monges ordenados presbíteros, como Salviano.

Assim, como já professado antes, a vida clerical de Salviano parece ter encontrado apoio nas tradições que ancoram as obras de João Cassiano, por outro lado, a constante ajuda a outros clérigos e seu discurso em busca da superação dos vícios reforça a percepção de um homem inserido e proeminente na comunidade cristã provençal, e comprova a dedicação de Salviano em se inserir nos ambientes que ocupa.



Neste parâmetro, pontuamos que se de fato Salviano tenha sido ordenado ao presbitério de Marselha em 428<sup>5</sup>, é possível que o bispo Idácio tenha o conhecido em sua viagem para Arles entre 431 e 433 que tinha como objetivo buscar auxílio militar e político junto do *magister militum* Aécio para encerrar as hostilidades entre romanos e suevos na província da Gallaecia, da qual ele próprio cita que: “[...] *the Sueves again violated the peace treaty which they had entered into with the Gallaeci. Because of their pillaging, the bishop Hydatius undertook an embassy to the dux Aëtius*” (HYDATIUS, 1993, p. 91), de acordo com Burgess, Idácio teria ficado um período nessa região para acompanhar os procedimentos que resultaram no tratado de paz estabelecido entre suevos e romanos.

Embora Salviano não estivesse preocupado em datar os eventos que narra assim como Idácio, é possível encontrar referências a chegada da comitiva de Idácio em sua obra, aonde ele satiriza o auxílio que os hispânicos haviam buscado junto dos romano-gauleses: “*Gaul long endured devastation; did Spain, her near neighbor, mend her ways? Not undeservedly, since they showed no fear whatever, and no reform, the people of Spain began to catch fire from the flames by which the Gauls were consumed.*” (SALVIAN, 1930, p. 205). Revelando para nós, portanto, um primeiro ponto de convergência que nos revela do conhecimento de Salviano tanto da chegada de Idácio na Provença, como dos objetivos e das causas que teriam sido tratadas.

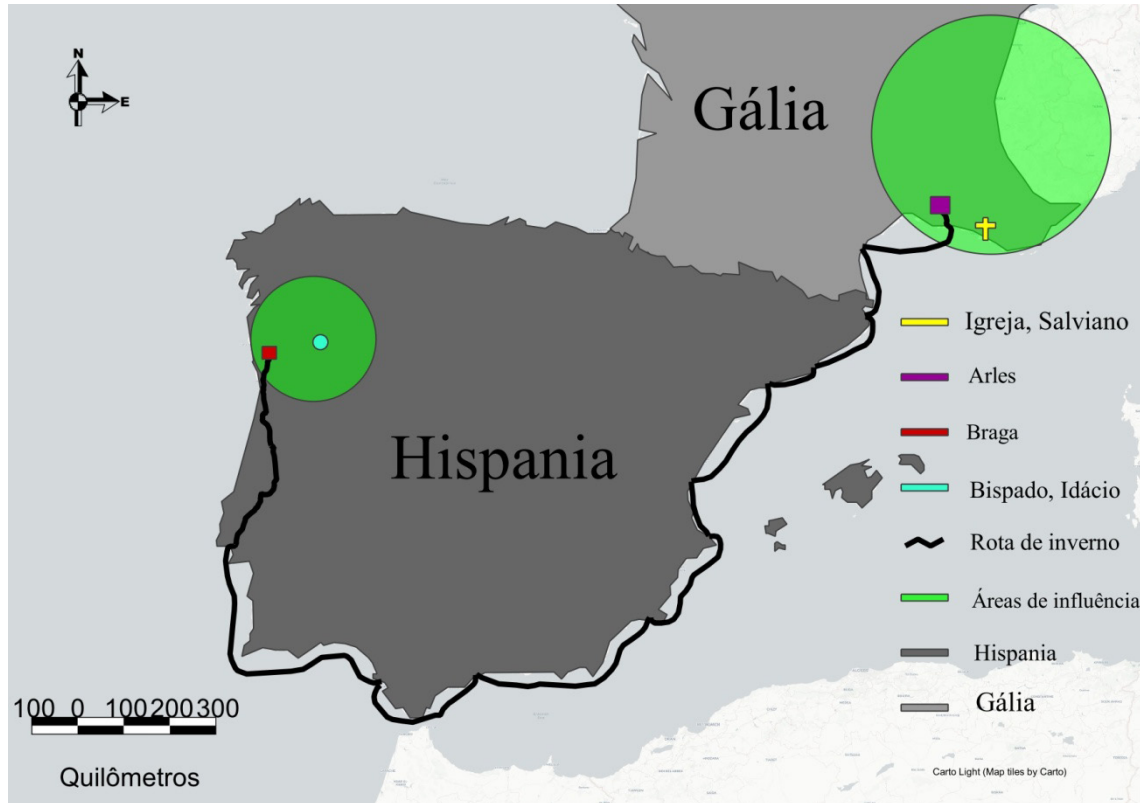
Além da proximidade com Marselha, devemos considerar que a recepção de uma delegação eclesiástica por um general romano certamente teria sido um evento considerável e atrairia as atenções das populações próximas, poderíamos assim considerar minimamente, que Idácio teria conhecido as convicções de Salviano ao menos indiretamente, devido sua grande influência e atividade na região da Provença.

Além disso, no ano de 430, um dos fundadores do mosteiro de Lérins e bispo de Arles havia morrido. De acordo com Yann Coudou as comunidades cristãs de Lérins e Arles teriam disputado pela posse do corpo e pelo local de enterro do bispo Honorato, pois ambas as regiões tiveram grande afeto com o antigo abade e bispo de Arles, “*Celui-ci, fondateur du monastère de Lérins vers 400-410, devient évêque d’Arles en 427; il décède en 430. Dès son décès, son corps est un enjeu entre le monastère et la cité épiscopale.*” (COUDOU, 2018, p. 140), deste modo, sabemos que a cidade de Arles concentrou muitas atenções entre 430 e 431. Assim, com a morte de Honorato é

---

<sup>5</sup> De acordo com Schaff (1892, p.397) este foi o ano em que o Salviano foi ordenado presbítero. Para Roberto Alciati a ordenação como presbítero e a saída de Lérins para Marselha são momentos distintos da vida de Salviano “*Avant 431, il est nommé presbytre et dans les environs des années 439-440, il laisse Lérins pour se rendre à Marseille*” (ALCIATI, 2009, p.113). Mas, de fato, não conseguimos ter certeza sobre essas afirmações, visto que não há qualquer indicação desse evento em sua obra. Deste modo, acreditamos que a ordenação de Salviano só teria sentido, se houve um efeito prático e necessário, como o de assumir o presbitério em Marselha.

bastante provável que Salviano tenha se mobilizado até a cidade vizinha, pois *“Hilarius of Arles names him as a dear friend of the equally famous preacher, Honoratus of Lerins”* (O’SULLIVAN, 1947, p. 5).



44

Mapa 1 – Viagem de Idácio para Arles em 431<sup>6</sup>

A tradição apostólica de Salviano também havia permitido uma atividade maior de sua parte, aonde sua influência certamente extrapolava sua comunidade em Marselha. Em oposição, quando nos referenciamos a Idácio observamos um indivíduo com pouca projeção política, e seu contato com Aécio seria uma exceção devido a influência que ele desempenhava na sua região, em suma, poderíamos considerar que sua proeminência política e religiosa ficou bastante restrita a região de seu bispado, que também é a mesma região de origem da sua família (BURGUSS, 1993; SANFORD, 1930).

Podemos observar que o período que Idácio passou na Gália certamente

<sup>6</sup> Para a elaboração desse mapa utilizamos as informações concedidas pelos seguintes mapas online: *Orbis* da Universidade de Stanford (<http://orbis.stanford.edu/>) e *Digital Atlas of the Roman Empire* da Universidade de Lund (<https://dare.ht.lu.se/>). As áreas de influência são suposições, baseadas na circulação de cartas de Salviano e nesse caso também estabelece, dentro dessa área, a circulação das perspectivas professadas por Salviano, acerca da área de influência de Idácio analisamos os registros das crônicas que nos evidenciam uma circulação de sua presença.



colaborou para a produção de sua crônica, como evidencia Burguess *"His account of Aëtius' campaigns in Gaul in 430-2 is certainly the result of research undertaken while he was in Gaul himself (probably Arles) over the winter of 431-2"* (BURGUESS, 1993, p. 5). Além disso, também foi destacado por Burguess que durante a estadia de Idácio na Provença ele teria conhecido uma crônica gaulesa que, posteriormente, teria sido utilizada como fonte para descrever os eventos históricos da Gália, o que também tornaria compreensível as semelhanças de sua crônica e daquela produzida por Prospero de Aquitânia, *"Internal evidence from the chronicles of Hydatius and Prosper suggests that there once existed a now-lost Gallic chronicle which extended from c.410 to c.439"* (BURGUESS, 1993, p. 7-8). Sua narrativa, portanto, esteve interligada a suas experiências pessoais nessa região, sendo possível observar que essa viagem a Gália teve grandes impactos em sua vida, se tornando assim, bastante provável que ele tenha tido conflitos com o arranjo clerical da região que rejeitava a autoridade baseada no *status* e hierarquia institucional determinadas pela Igreja.

Como vimos, Idácio colocou-se como herdeiro da tradição cronística eusebiana que reafirma a autoridade do bispo como agente da anunciação divina e da verdade, o primeiro ponto de conflito, portanto, teria sido a prevalência da ausência de uma rígida hierarquia eclesiástica aonde os monges de Lérins, como Salviano, haviam determinado a normatividade do pensamento e da doutrina do clero provençal (PINHEIRO, 2014). Idácio, portanto, ao escrever sua crônica e impor uma natureza pejorativa aos germânicos estaria reafirmando a justa posição de autoridade conferida a ele pela hierárquica eclesiástica e, mais do que isso, pela própria autoridade divina que conferia a ele poderes suficientes para projetar seus pensamentos e convicções acima daquelas professadas por qualquer monge ordenado na Provença.

Portanto, a autoridade que ele reivindica para si, teria sido uma negação ao pensamento do clero gaulês em relação às críticas aos romanos que acreditavam que, *"[...] a barbarian's worst crime is less severe than the same committed by a Roman, because the barbarian acts in ignorance of the law and not in open defiance of it"* (ELM, 2017, p. 14), devemos assim, considerar que ao chegar a Provença o bispo de Aquae Flaviae teria ficado frustrado com essas concepções, porque tendo viajado para buscar o apoio militar e político de Aécio, ele havia se reconhecido como um importante representante do poder imperial e episcopal de sua província, e também por ter sido desde sua infância ameaçado pela presença desses grupos, aos quais os provençais atribuíam uma superioridade moral, o que deixou ele disposto para evidenciar uma natureza violenta e profana desses germânicos, se colocando como um defensor da romanidade e delator do sofrimento cristão causados em sua região pelos *"[...] barbarians as the agents of the Antichrist, raging against the world amidst portents of*

*growing evil and the fulfilment of Biblical prophecy*” (BURGUESS, 1993, p. 10).

Nossa proposta de que o pensamento de Salviano pudera ter se expandido ao clero gaulês, ou pelo menos para a região da Provença, é feita a partir da concepção de que tais críticas a romanidade já estavam sendo endossadas pelos intelectuais seculares, como Amiano Marcelino que havia observado que a romanidade estava imersa em atitudes bárbaras, refletindo na degradação da conduta civilizada romana (KELLY, 2007; ROHRBACKER, 2007), propiciando a compreensão de que clérigos e seculares instruídos tivessem uma inclinação para adotar essas perspectivas.

Além disso, Eva Sanford considera que *“The close fellowship between the monks of the island is constantly demonstrated by likenesses of ideas and phrasing in the writings of the many great men who there received their early training [in Lerins]”* (SANFORD, 1930, p. 14). Assim, ainda que Salviano ainda não tivesse escrito sua obra principal: *De Gubernatione Dei*, sua perspectiva estava bastante difundida entre os clérigos da Gália, já que, *“Apparently, he wrote in the manner in which he preached, and, in all probability, his extant writings, at least in substance, originated as sermons”* (O’SULLIVAN, 1947, p. 6). Devemos ainda considerar que o momento da estadia de Idácio na Provença também coincide com a produção de Os quatro livros de Timóteo a Igreja, que pode ser datada, pouco tempo após a saída de Idácio, entre os anos de 435 e 439 (SANFORD, 1930, p. 17), inicialmente teria sido uma produção de autoria anônima, mas foi atribuída a Salviano devido a uma troca de cartas com o bispo Salonius provavelmente na década de 440, aonde o bispo atribuía a autoria desses livros a Salviano e o questionava pela utilização do nome Timóteo, pois acreditava que poderia causar confusão e fazer com que os clérigos achassem que se tratava de um texto apócrifo (O’SULLIVAN, 1947, p. 256-263).

Como o conteúdo desses livros revela severas críticas Igreja e principalmente ao alto clero, com o objetivo de denunciar clérigos e cristãos romanos de atitudes contrárias ao idealismo de cristandade, assim se torna provável que o anonimato tenha sido utilizado por Salviano como recurso para preservar sua autoridade, como propusera Sanford: *“[...] of his name might detract from the influence of his words”* (SANFORD, 1930, p. 16), portanto, podemos afirmar que Salviano teria ficado com medo das represálias do alto clero ou das aristocracias romanas, alguns dos quais foram instruídos por ele, entretanto, também não podemos desqualificar que tais escritos poderiam ter sido um exame para dimensionar qual a intensidade das críticas que ele poderia fazer utilizando seu nome, ou mesmo para avaliar como a cristandade se comportaria as acusações feitas, pois a saída de Lérins e os anos como padre em Marselha podem ter afetado suas idealizações sobre a composição e o comportamento das comunidades cristãs, aguçando assim sua a intenção de expor a verdade como uma necessidade imediata

de salvação.

### **Considerações finais**

Portanto, podemos considerar que devido ao ofício apostólico desempenhado pelo presbítero de Marselha ao longo de sua vida religiosa, Salviano havia se tornado um mestre de bispos proeminente, que contestava a organização da hierarquia eclesiástica e rejeitava o status proveniente de títulos religiosos, como se a denominação de católico ou de bispo, por si só fosse suficiente para dotar tais indivíduos da promessa de salvação e da autoridade religiosa contra cristãos hereges. Deste modo, devemos considerar que para Salviano era mais importante manter uma conduta moral irrepreensível do que ser portador de títulos e identidades religiosas. Entretanto, observamos que a legitimidade do discurso de Salviano foi contestada por Idácio, a partir de elementos definidos por sua escolha do gênero cronístico como uma narrativa teológica que reafirmava a autoridade dos bispos, através da tradição eusebiana como propagadores da cristandade e autênticos compositores da verdadeira fé católica, além da característica escatologia em seus textos que enfatizava a destruição do mundo cristão pelos emissários do anticristo, profetizados no Livro de Daniel.

Deste modo, conseguimos observar um protagonismo que os povos germânicos, e em especial os vândalos, exercem em suas narrativas, pois são responsáveis por ancorar as perspectivas dos dois clérigos mencionados, e assim, mais do que buscar um retrato fiel desses povos, podemos encontrar correspondências de suas perspectivas e conflitos sobre a construção de um novo período surgido após a chegada e o estabelecimento desses povos no interior do Império Romano, motivando para Salviano a compreensão de um momento de proximidade de Deus, e que Idácio interpretou como um momento de prova para os fiéis e condenação para os incrédulos e hereges.

## REFERÊNCIAS

- ALCIATI, Roberto. Eucher, Salvien et Vicent: les Gallicani doctores de Lérins. In: CODOU, Yann; LAUWERS, Michel (eds.). **Lérins, une île sainte de l'antiquité au moyen age**. Turnhout: Brepols, 2009.
- BENEDETTI, Pedro. A construção da autoridade literária na tradição cronográfica cristã da Antiguidade Tardia. **Mare Nostrum**, vol.9, n.1, p.23-46, 2018.
- CALAZANS, Jaqueline de. **As Dissidências cristãs e os campos político e religioso: um estudo comparativo do combate ao priscilianismo na Península Ibérica nos séculos IV e VI**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.
- CODOU, Yann. Le culte des saints évêques de Provence au Moyen Age: aspects archéologiques. Corps saints et reliques dans le Midi, **Cahiers de Fanjeaux**, n.53, p.139-157, 2018.
- CROKE, Brian. Late Antique Historiography, 250–650 CE. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman Historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, vol.2.
- DULAEY, Martine. Les relations entre Lérins et Marseille: Eucher et Cassien. In: CODOU, Yann; LAUWERS, Michel (eds.). **Lérins, une île sainte de l'antiquité au moyen age**. Turnhout: Brepols, 2009.
- 48 ELM, Susanna. New Romans: Salvian of Marseilles On the Governance of God. **Journal of Early Christian Studies**, vol. 25, no. 1, p.1-28, 2017.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Deicida e aliado do demônio: o judeu na Patrística. Arquivo Maaravi: **Revista Digital** de Estudos Judaicos da UFMG, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p.110-122, 2009.
- GOUVEIA, Mário de. Hidácio de Chaves e a Galécia do século V: representações mentais de um clérigo nos “confins do mundo”. **Cultura**, vol. 29, p.201-216, 2012.
- GREY, Cam. Salvian, the ideal Christian community and the fate of the poor in fifth-century Gaul. In: ATKINS, Margaret; OSBORNE, Robin (eds.), **Poverty in the Roman World**. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- KAHLOS, Maijastina. Seizing History: Christianising the Past in Late Antique Historiography. In: ISOAHO, Mari (ed.). **Past and Present in Medieval Chronicles**. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2015.
- KELLY, Gavin. “To Forge Their Tongues to Grander Styles”: Ammianus’ Epilogue. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman Historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, vol.2.
- NETO, José Guida. O Cristianismo e o Direito Romano Tardio. In: FERREIRA, Irís Estevez (Org.). **Antologia Thesis**. São Paulo: ALOMESP, 2011.
- PALMER, James T.. **The Apocalypse in the Early Middle Ages**. Cambridge: Cambridge

University Press, 2014.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Hierarquia eclesiástica e pregação na Provença do século V. **História Revista**, v. 19, n. 1, p.11-35, 2014.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Relações de poder, monaquismo e autoridade episcopal na Provença durante o século V. **Anos 90**, vol. 20, n.38, p.19-42, 2013.

ROHRBACHER, David. Ammianus' Roman Digressions and the Audience of the Res Gestae. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman Historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, vol.2.

SILVA, Paulo Duarte. Episcopado Ocidental e a sede romana na Primeira Idade Média: O caso de Arles (417-543). **Brathair**, vol.12, n.2, p.19-30, 2018.

WOODS, David. Late Antique Historiography: A Brief History of Time. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). **A Companion to Late Antiquity**. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing Ltd, 2009.

#### **FONTES:**

AGOSTINHO. **O "De excídio Vrbis" e outros sermões sobre a queda de Roma**. Trad. Carlota Miranda Urbano. 3ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

GENNADIUS. Lives of Illustrious Men. In: SCHAFF, Philip (ed.). **Nicene and Post-Nicene Fathers Series II**. Michigan: Grand Rapids, 1892, vol.3.

HYDATIUS. **The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire**. Trad. Richard W. BURGESS. Oxford: Oxford University Press, 1993.

SALVIAN, **On the Government of God: A Treatise wherein are shown by Argument and by Examples drawn from the Abandoned Society of the Times the Ways of God toward His Creatures**. Trad. Eva M. Sanford. New York: Columbia University Press, 1930.

SALVIAN. **The writings of Salvian, the presbyter**. Trad. Jeremiah Francis O'Sullivan. Washington: The Catholic University of America Press, 1947.

#### **REFERÊNCIAS DO MAPA:**

**Digital Atlas of the Roman Empire** da Universidade de Lund (<https://dare.ht.lu.se/>).

**Orbis** da Universidade de Stanford (<http://orbis.stanford.edu/>).

# NA URDIDURA DO PALÁCIO: A CORTE DE JUSTINIANO E AS TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES POLÍTICAS NO MUNDO TARDO ANTIGO

Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes<sup>1</sup>

**Resumo:** Pretendemos neste artigo analisar as relações de poder que marcaram o período da chamada Antiguidade Tardia, em especial no que se refere ao período de governo do imperador Justiniano (527-565). Em uma época em que marca a passagem dos imperadores militares para os chamados imperadores de corte, o ambiente cortesão passa a ser um espaço político de primeira grandeza, com grupos sociais formados em torno do imperador, com organizações cada vez mais elaboradas. Para governar, os imperadores mesmo sendo autocratas necessitam lançar mãos de estratégias como: o dar e receber, a persuasão, a negociação, a imposição. Enfim, havia um jogo constante a ser trabalhado por aquele monarca que queria ter uma longa vida no poder.

**Palavras-chave:** Justiniano. Poder. Corte.

**Abstract:** In this paper we intend to analyze the power relations that marked the period of the so-called Late Antiquity, especially with regard to the period of Emperor Justinian's government (527-565). At the age marks the transition from military emperors to so-called court emperors, the courtier environment becomes a prime political space, with social groups formed around the emperor, with increasingly elaborate organizations. To rule, emperors, even being autocrats, need to lay hold to strategies such as giving and receiving, persuasion, negotiation, imposition. Finally, there was a constant game to be worked out by that monarch who wanted to have a long life in power.

**Keywords:** Justian. Power. Court.

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso. Título provisório da tese: Um Deus, uma Lei: a Construção da identidade Romana no *Corpus Iuris Civilis*, bolsista Capes/Fapemat. kelly\_mamedes@hotmail.com.

## Introdução

A importância política de Justiniano o levou a ser eternizado através dos tempos, sendo objeto de análise de diversas correntes historiográficas, seja buscando traçar um panorama sobre seu governo ou contextualizando-o dentro do Império Romano do Oriente. Autores renomados como John Bagnel Bury, Georg Ostrogorsky, Javier Lacasta, Franz Georg Maier, James Allan Evans, Michel Mass, Warren Treadgold, entre outros, se debruçaram sobre o que podemos chamar de “Era de Justiniano”.

A partir das obras escritas por Procópio é possível vislumbrar o cenário imperial de Justiniano, seja através das guerras, do aspecto político ou pelo projeto arquitetônico. Uma das perspectivas que nos chama a atenção está no que se refere a política de seu reinado, principalmente no que concerne às disputas e conflitos que aconteciam dentro da corte imperial. O objetivo desse artigo é realizar uma discussão acerca das relações de poder que aconteceram dentro da corte de Justiniano tendo como hipótese a perspectiva de que a corte imperial está marcada por constantes situações de conflito e diante dessas, mesmo o poder imperial tendo fortes características autocratas que marcam as estruturas políticas da Antiguidade Tardia, pressionam o poder imperial, por isso, o monarca, aqui em nosso caso, Justiniano, precisa negociar com os diferentes membros que compõe o escol cortesão.

51

### 1. O governo de Justiniano

Justiniano ascendeu ao trono no ano de 527, porém sua trajetória imperial começou quando o detentor do poder era ainda seu tio Justino, entre os anos de 518 a 527. Assim que começou a sua carreira na capital, Justino trouxe alguns parentes para junto de si e pôde proporcionar a eles uma educação melhor do que a lhe foi proporcionada. Entre eles estava Justiniano, que acabou por obter a confiança de seu tio e foi adotado como o filho que ele não teve, segundo J. A. Evans (2001, p. 96), o cognome *Iustinianus* usado por *Flavius Petrus Sabbatius* indica uma adoção formal. A autoridade e prestígio de Justiniano podem ser comprovados através da sua vertiginosa ascensão política: em 519 foi nomeado conde, em 520 assumiu a condição de mestre militar das tropas de reserva, em 521 tornou-se cônsul e entre os anos de 522 e 527 recebeu os títulos de *patricius* e *nobilissimus*. Enquanto Justino ainda ocupava o cargo imperial, seu sobrinho começou a ser seu parceiro e o poder efetivo



por trás dos bastidores<sup>2</sup>, e, em abril de 527, Justiniano galgou o penúltimo degrau à sua elevação máxima, foi consorciado ao trono. Conforme as palavras de Procópio de Cesaréia “Porém, seu sobrinho Justiniano, que era todavia jovem, se fez cargo de toda administração do poder”.<sup>3</sup>

O legado do imperador Justiniano para a posteridade nos parece inegável, a *renovatio* do antigo esplendor romano se deu através das batalhas de reconquista, das suntuosas construções arquitetônicas, da compilação das leis e o aumento da interferência imperial sobre as questões religiosas. Essa grandeza governamental, que foi dirigida por um imperador autocrata, também teve um lado controverso que não podemos deixar de expor, pois tamanhas ambições governamentais acabaram por deixar o império em uma situação de crise financeira e campanhas militares frustradas, além da dificuldade em promover a unificação de um único dogma cristão.

Para entender a política de Justiniano e como essas relações aconteciam na corte imperial devemos iniciar a nossa discussão pontuando que o imperador era um autocrata, um princípio de concentração de poder adotado<sup>4</sup> após as tormentas que o império Romano sofreu no III século. A substituição do *principado* pelo *dominato*, a nova forma de poder instaurado por Diocleciano, foi o ponto de partida da autocracia romana, onde toda administração, seu aparato, estavam nas mãos do imperador, que se torna então chefe do exército, juiz supremo e único legislador.

O domínio do exército no III século, se constituiu como principal fato de ascensão ao trono imperial, com monarcas levados ao poder por pronunciamentos militares, e este foi o caso de Diocleciano. Ao subir ao trono e assumir como *senior*

52

---

2 A efetiva participação de Justiniano junto ao poder imperial, quando o governo ainda estava nas mãos de seu tio Justino tem suscitado algumas posturas contrárias dentro da historiografia, autores como James Allan Evans, Franz Maier e John Freely afirmam a participação efetiva no poder do futuro imperador. Já autores como Brian Croke e Doug Lee entendem que é preciso matizar essa atuação, pois havia também outros membros influentes na corte como o general Vitaliano e o jurista Proculus. Sobre essa questão ver CROKE, Brian. Justinian under Justin: reconfiguring a reign, *Byz. Zeitschr.* n.º 100, 2007, pp. 13–56. EVANS, James Allan. **The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power.** London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001. FREELY, John. **Children of Achilles: the Greeks in Asia Minor Since the days of Troy.** Londres: I B Taurys, 2010. LEE, Doug. **From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of Ancient Rome.** Edimburgo: Edinburg University Press, 2013, p. 177-179. MAIER, Franz Georg. **Bizancio.** Madrid: Siglo Veintiuno, 1983.

3. Tradução nossa da edição por nós consultada em língua espanhola: PROCÓPIO DE CESAREA. **Historia Secreta.** Introducción, traducción y notas de Juan Signes Cordoñer. Madrid: Gredos, 2000.

4. A partir do último terço do III século o poder no Império Romano tomou uma feição mais absoluta que anteriormente. Porém, convém ressaltar segundo Bertrand Lançon, que seria uma análise muito simplista opor um Principado moderado que teria marcado as fases iniciais do império para uma monarquia autocrática como a que se caracterizou na fase da Antiguidade Tardia, essa concentração de poder já se vislumbrava nas dinastias do Flávios e Antoninos. O império romano não passou subitamente no fim do III século de um governo menos autoritário para um mais autoritário, mas, é incontestável que a intervenção, o controle e o peso do Estado na sociedade romana se agudizou a partir de Diocleciano. Cf. LANÇON, Bertrand. **O Estado Romano: Catorze Séculos de Modelos Políticos.** Lisboa: Publicações Europa-América, 2003



*Augustus* (primeiro imperador), instaurou a tetrarquia buscando retomar a unidade imperial e a estabilidade política, que se encontravam ameaçadas.

Essa nova política imperial que se torna perceptível a partir de Diocleciano, passou por mudanças administrativas, com a separação das funções civis e militares. No entanto, o ponto central da administração se manteve na prefeitura do pretório, enquanto à esfera militar estava delegada à defesa profunda das fronteiras, com um aumento considerável do efetivo do exército. Para que houvesse a eficácia de uma política defensiva e uma burocracia multiplicada, se somou a essas mudanças uma política fiscal que servisse para manter as receitas do império equilibradas e não mais sujeitas ao fantasma inflacionário que atormentou o período anterior.

Com o que foi denominado pela historiografia “crise do III século”<sup>5</sup> e como resposta a esta, Diocleciano (284-305) e posteriormente Constantino (306-337) realizam um conjunto de reformas que apresentam como uma de suas características fundamentais uma concepção de poder que estabelece a sua legitimação em novos termos. Quando Diocleciano ascende ao trono, paulatinamente se instaura um processo de transformação da percepção de Estado e com Constantino uma fase desta mutação se encerra. Essas implementações instituídas por Diocleciano e completadas por Constantino. Segundo Garcia Moreno (1985, p. 345), eram pautadas por uma grande dose de pragmatismo, que não estão apenas situadas em um projeto tenaz e autoritário em sua aplicação, havia a crença de que nelas estava a salvação do Império.

53

Aliado a essa nova concepção de poder destacamos que segue uma segunda característica do Estado imperial tardo romano, a centralização e concentração do poder nas mãos do imperador, será dele que emanará toda a legislação e a justiça, passando a governar com autoridade ilimitada (CRUZ, 1997, p. 94-95).

No império tardo antigo permanece como força dominante o *Imperium Romanorum Christianum* e as formas sociais e políticas que surgiram no século IV se mostraram duradouras e eficazes no Império Romano até o fim da época do governo

---

<sup>5</sup> Quando utilizamos a expressão “crise do III século”, estamos nos referindo aos momentos dramáticos vividos pelo Império Romano, desde o limiar do II século até a ascensão de Diocleciano ao poder. Embora devamos frisar que essa crise não foi uniforme em todos os domínios do império e que tampouco tenham abalado todas as estruturas que marcam o Estado, mas foi marcada por dificuldades econômicas, políticas e guerras civis. O papel dos generais se desenvolveu de forma crescente, o que conferiu um caráter militar ao governo e com um enfraquecimento do Senado. Um número grande de imperadores e usurpadores disputavam a legitimidade do poder e acabaram por perecer de forma violenta. Juntamente a esse cenário de disputa política se somou o problema nas fronteiras na guerra contra os sassânidas e as incursões bárbaras na parte Ocidental. Esse quadro desordenado minou os componentes tradicionais de legitimação do Império e favoreceu o aumento de um poder mais autoritário. Cf. BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo. ¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate. **Studia historica. História Antigua**, Salamanca, 2012, nº 30, pp. 115-140. GRANT, Michel. **The Collapse and Recovery of the Roman Empire**. Londres: Routledge, 1999. MODERÁN, Yves. **L'Empire Romain Tardif: 235-395 ap. J. C.** Paris: Elipses Édition, 2006. SOUTHERN, Pat. **The Roman Empire from Severus to Constantine**. Londres: Routledge, 2001.

de Justiniano. Durante o império tardo-romano, os imperadores tinham todo o poder, conferiam dignidades, nomeavam cônsules e os burocratas, eram os juízes supremos e a justiça era aplicada em seu nome, comandavam o exército por meio do prefeito das milícias, ou seja, o imperador era a única fonte de poder e direito e governava com uma autoridade ilimitada.

Mas queremos destacar que, apesar desse poder autocrático instaurado, onde o imperador parece ter um poder ilimitado, devemos repensar até que ponto existia de fato um poder tão absoluto assim. Durante a Antiguidade Tardia, onde observamos uma burocracia cada vez mais especializada e o aumento do poder de articulação dos membros pertencentes à corte imperial, o monarca necessitou de uma imensa capacidade em saber se movimentar dentro desse ambiente político, e coordenar as ações dos seus atores com precisão para manter seu governo.

Lembremos que a expressão autocrata é originária do grego *autokrator*, que foi legado pelo período helenístico, onde os reis helenistas autocratas eram divinizados. Suas imagens ocupavam lugares juntos aos templos dos deuses, eles eram a fonte da lei em seus reinos, e como tal, eles eram a lei encarnada. Apesar de ser o monarca, humano, era, ao mesmo tempo, mais que um homem, pois ele corporificava a força vital divina, que deu às leis sua substância. Segundo Evans, esta noção helenista de monarca pela qual os reinos temporais copiavam a realeza do supremo basileu, Zeus, conformou a ideologia do ofício imperial da Roma tardia (EVANS, 2001, p. 58).

54

O mundo tardo antigo marcou o imperador como uma função sobre-humana, isto é, como um parceiro temporal da divindade. Com a cristianização essa ideia da figura imperial como representante de Deus o colocou como um propagador da fé além das fronteiras do império, o pastor devotado de seu rebanho, e seus atos deviam replicar a filantropia divina. Ele deveria exibir sua generosidade em obras públicas, como aquedutos, pontes, fortificações nas defesas imperiais, ademais, era seu dever ajudar o mais humilde que sofreu nas catástrofes naturais.<sup>6</sup>

Justiniano herdou um conceito de ofício imperial que já tinha sido bem desenvolvido e o interpretou em seu significado mais extremo. Ele acreditava em seu compromisso divino. O preâmbulo do *Digesto* (98, 2.2) proclama sua missão divina: "Governando sob a autoridade de Deus nosso império, que foi entregue a nós pela Majestade Celestial, para nos conduzir a guerra com sucesso e tornar a paz honrável, e nos apoiar a condição de Estado". Outro exemplo encontramos no *Codex Repetitiae*

---

<sup>6</sup> Essa "generosidade" é o que pode ser denominado modernamente de *evergetismo*, um conceito que, segundo Henri Marrou e André Boulanger, consiste no fato de que as coletividades esperam que os ricos contribuam com seus próprios recursos para as despesas públicas. Esses mecenas poderiam ser tanto senadores, imperadores ou um simples notável local, um evergeta é um homem que ajuda a coletividade com seu pecúlio. Cf. VEYNE, Paul. *Pão e Circo*. São Paulo: Unesp. 2014. p. 14-17.

*Praelationes*<sup>7</sup> (12, 1.14): “Que há maior e mais sagrado, que a majestade imperial? Quem é tão arrogante para ignorar o juízo do príncipe, se os próprios legisladores não constatado clara e categoricamente que as decisões imperiais possuem toda a força de uma lei”. A figura imperial, ao lado da divindade, era o único capaz de proteger seu povo.

Lembremos que Justiniano já compartilhava o poder imperial antes da morte de Justino, sendo coroado co-imperador em abril de 527. Essa atuação política possivelmente permitiu que ele estivesse preparado para assumir o posto máximo do Império. Quando assumiu o trono, Justiniano tinha em seu poder um Estado com uma grande reserva financeira, herança da administração de Anastácio, e isso possibilitou que ele levasse a cabo seus projetos de *Renovatio Imperii*, que tanto abarcavam a política exterior, como a reconquista dos territórios agora governados pelos povos bárbaros (vândalos, visigodos, ostrogodos), e os conflitos nas fronteiras, bem como implementar uma política interna que abarcava as reformas da administração que deveria ter um funcionamento eficaz e frutífero, o fortalecimento da economia e a recuperação da unidade religiosa dividida pela luta contra os monofisistas<sup>8</sup>.

## 2. Justiniano, um imperador de corte

55

Com o conjunto de transformações que ocorreram a partir do III século, queremos salientar que o lugar de atuação imperial também sofreu alterações durante a

---

<sup>7</sup> O denominado *Corpus Iuris Civilis* é a compilação jurídica realizada pelo imperador Justiniano no ano de 529, sob a direção do Jurista Triboniano. É composto por quatro partes: o *Digesto* ou *Pandectas*, as *Intitutas*, o *Codex Repetitae Praelectiones* ou *Codex Iustinianus* e as *Novelas*. Cf. BRETONI, Mario. **História do Direito Romano**. Lisboa: Editorial Estampa, 1990. EVANS, James Allan. **The Emperor Justinian and Byzantine Empire**. London: Greenwood Press, 2005, p. 24-25.

<sup>8</sup> O monofisismo foi uma heresia cristológica do V século, iniciada pelo arquiandrita de Constantinopla Eutiques, que propunha que em Cristo havia apenas uma natureza e uma só pessoa, qual seja, a divina. Foi condenado no Concílio Ecumênico da Calcedônia no ano de 451. Apesar da condenação conciliar o monofisismo não desapareceu, os ambientes monofisistas, numerosos e poderosos, sustentados por um grande número de monges se sublevaram e se instalaram em um grande número de sedes episcopais, principalmente no Egito, Síria e Mesopotâmia. O desejo de reconduzir a Igreja à unidade comandará a política religiosa de todos os imperadores do momento, como foi o caso do imperador Justiniano, que por seguir as ideias de calcedônia, vai lutar apaixonadamente pela unificação da Igreja e combater o monofisismo. No ano de 532, ocorreu em Constantinopla três dias de debates doutrinários, convocados por Justiniano. Um encontro entre bispos representantes da Calcedônia e dos bispos monofisistas. Apesar de não ser composto pelos líderes mais eminentes dos respectivos movimentos, compareceram figuras consideradas respeitáveis, a fim de que pudessem conversar em busca de uma flexibilidade. Esse encontro mostra que o imperador tinha consciência de que para unir sua política imperial, não poderia permitir uma divisão eclesíástica. A tentativa de um diálogo não se mostrou tão frutífera quanto esperava Justiniano, e por isso, anos depois vai iniciar uma massiva política de perseguição. Cf. EVANS, James Allan. **Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power**. London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001, p. 111. MAIER, Franz Georg. **Bizancio**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1983, p. 55. SESBOÜÉ, B.; WOLINSKI, J. **O Deus da salvação**. v. 1. São Paulo: Loyola, 2005. p. 122.

Antiguidade Tardia, uma vez que houve o surgimento dos chamados “imperadores de corte”, com os quais as decisões centrais já não eram forjadas no campo de batalha, mas nos gabinetes imperiais, cercado por um notável grupo social em torno dele, que abrangeu, mas também transcendeu, as principais instituições do governo, assumindo, assim, formas cada vez mais elaboradas. Justiniano foi um desses imperadores que praticamente não deixavam seus palácios, fazendo uso de um aparato humano que fosse capaz de realizar suas decisões estruturadas dentro de um ambiente cortesão.

A reforma de Diocleciano e Constantino criou uma nova ordem administrativa que continuou por toda Antiguidade Tardia. Esse sistema tinha como princípio a confirmação e a manutenção da autocracia imperial, a centralização do poder e a burocratização do Estado. Essas medidas tiveram por intenção limitar a influência do Senado e firmar as atribuições de cada uma das instituições governativas, com o fim de evitar a concentração de poder nas mãos de qualquer um que não fosse o imperador (OSTROGORSKY, 1984, p. 48).

A administração civil e militar, a administração central e a das províncias passaram a ser cuidadosamente delimitadas e as diferentes ramificações administrativas convergiram na pessoa do imperador, que dirigia todo o aparato estatal centralizado.

56

A burocracia tardo-antiga tem seus principais postos ocupados por membros da camada dominante dessa sociedade, e isto significa que o exercício dessas funções era sinônimo de prestígio e poder, ainda mais se levarmos em conta que a carreira de funcionário imperial era uma das poucas possibilidades de ascensão social durante o período. Mas, devemos destacar que essa estrutura funcional, que se tornou a “coluna vertebral” do Estado, também se caracterizou pela voracidade dos membros da burocracia que buscavam sempre obter ganhos pessoais. Essa avidez acabava por recair cruelmente sobre a população e levava ao empobrecimento das camadas mais populares, com a ausência de direitos e liberdade (OSTROGORSKY, 1984, p.47). Queremos apontar que essa corrupção funcional foi um dos motivos que levou Justiniano a tentar combater essa mazela através de um projeto de reforma administrativa.

No IV século, a característica mais importante do ordenamento administrativo foi a separação entre o poder civil e o militar. A administração civil de uma província passou a ser exclusivamente submetida ao governador da província, a administração militar estava ao cargo do “*dux*” (duque) que podia comandar uma ou mais províncias, inclusive a Prefeitura do Pretório perdeu o seu caráter militar e se converteu em uma autoridade puramente civil. Justiniano buscou durante seu governo unificar nas províncias o poder civil e militar, mas isso não funcionou tão bem em algumas regiões.

A questão dos prefeitos do pretório, como bem nos lembra Ostrogorsky (1984, p. 50), foi um caso emblemático, por um lado eles possuíam uma onipotência que acabava por criar uma rivalidade com os outros órgãos do governo central, por outra parte, os imperadores se esforçavam constantemente em limitar seu poder, restringindo seu raio de ação, bem como utilizando os governadores das dioceses para conter o crescimento de poder dos prefeitos. Esta luta interna dos diferentes cargos burocráticos entre si nos mostra o dinamismo que esse sistema passou a ter durante a Antiguidade Tardia e embora as estruturas tenham se mantido por longos anos, as mudanças que ocorreram foram frutos da necessidade de adequação de cada imperador para manter a sua soberania.

Se antes o Império Tardo Romano era dominado pelos aristocratas, que na maioria das vezes ocupavam os cargos administrativos mais altos, no governo de Justiniano, os burocratas muitas vezes não baseavam sua autoridade nem em seus antepassados nem em sua coragem, mas no domínio dos livros e do conhecimento. Homens como Triboniano e João da Capadócia, que não gozavam de uma origem aristocrática, mas possuíam um enorme conhecimento, ocuparam não apenas cargos de alta confiabilidade, como se tornaram fortes aliados do imperador (GREATEX, 1984, p. 11).

A burocracia tinha seu lugar de atuação na corte imperial. Embora a corte sempre tenha sido o lugar de exercício da autoridade desde os primórdios do Império Romano, foi durante a Antiguidade Tardia que essa concentração de poder cortesão foi aumentando cada vez mais. A corte se torna o centro do poder e o palácio o lócus por excelência desse poder. No período de Justiniano esse lugar já não era mais Roma, mas Constantinopla. Apenas um século depois de sua fundação a cidade já possuía uma população mais numerosa que Roma e estava destinada a substituí-la como novo centro de governo.

É importante salientarmos que durante a Antiguidade Tardia houveram dois processos paralelos que tornaram possível o fortalecimento da corte como local de poder. O primeiro foi a desmilitarização da figura do imperador, pois, desde Augusto até Teodósio, poucos imperadores que detiveram o poder máximo se sentiram mais confortáveis em seus palácios do que nas frentes de batalha. A maioria era formada de generais, líderes e guerreiros, onde estar à frente do poder era estar associado a liderar seu exército. Envolto em muitos anos de batalha, alguns imperadores nem chegaram a conhecer a capital imperial, muitos morreram liderando seus homens. Foi com os filhos de Teodósio, Arcádio no Oriente e Honório no Ocidente, que essa mudança vai começar a ocorrer, pois eles inauguraram uma nova era onde os imperadores deixavam que outros lutassem por eles. Por outro lado, à medida que as reformas de

Diocleciano e Constantino aumentaram a burocratização do poder, os governantes passaram a se cercar cada vez mais de cerimoniais em palácios cada vez maiores, o que possibilitou a concentração de autoridade na corte (O'DONNELL, 2010, p. 224). Segundo Michel McCormick (2000, p. 135), tais transformações ocorreram em ambas as partes do império e afetaram o mundo tardo romano, embora tenha se difundido de forma mais ampla na parte Oriental.

Concordamos com os apontamentos feitos por Norbert Elias, em sua obra *A Sociedade de Corte* (2001, p. 28), que a ascensão da corte está ligada ao impulso da crescente centralização do poder de um Estado juntamente à crescente monopolização das duas fontes decisivas de poder convergindo nas mãos de quem detém o domínio: a cobrança de impostos e o poderio militar. Por isso, entender a dinâmica social da corte é primordial para compreender a dominação de soberanos absolutos ou quase absolutos sobre uma maioria esmagadora de súditos, muitas vezes por longos períodos, como foi o caso de Justiniano. Governantes poderosos faziam parte de uma rede muito específica de interdependências e para conseguirem manter o seu espaço de atuação de poder precisavam do auxílio de uma estratégia muito bem articulada que utilizava a atuação dos componentes desse ambiente cortesão.

A figura do imperador tardo romano dominou sua sociedade como poucos governantes antes ou depois. Temos a imagem de um imperador intrinsecamente ligado a Deus, o corpo do imperador era humano, mas o seu poder imperial o fazia "como Deus" (McCORMICK, 2000, p. 125). No entanto, essa figura tão suprema nunca estava sozinha, estava sempre acompanhado de outros, que compartilhavam da sua glória e do seu esplendor. A população invejava a sorte de seus assistentes e companheiros mais próximos, apesar da constatação de que o prestígio na corte era precário. Como nos mostra Elias (2001, p. 108), a ordem hierárquica nessas sociedades de corte oscilava incessantemente, o equilíbrio era instável, às vezes tratava-se de pequenos abalos, outras vezes de abalos bastante perceptíveis que alteravam a posição dos indivíduos e sua distância hierárquica dentro dessa sociedade. Acompanhar essas perturbações, estar a par de suas causas e consequências eram algo vital para os cortesãos.

Tal característica torna a Corte um espaço político de primeira grandeza. O conceito de corte tardo antiga consegue explicar a convergência de pessoas e aparato em torno dessa figura tão poderosa. Dentro dessa nova esfera de poder, grupos sociais são formados em torno do imperador, com organizações cada vez mais elaboradas. O serviço palatino geralmente trazia privilégios como isenções fiscais, bem como a jurisdição do tribunal do palácio. Assim, mesmo os postos subalternos no palácio eram cobiçados por aspirantes ambiciosos. Mas, em primeiro lugar, os membros da corte tardo romana eram distinguidos pela sua localização física, pois estavam perto do



imperador e dentro do palácio.

Com o fortalecimento da corte o palácio passou a ser a representação da estrutura física desse *lócus*, onde o poder acontecia. Se até o IV século o vocabulário *comitatus* ou, em grego, o acampamento do exército *stratopedon*, servia para representar a sede imperial itinerante de sua época, com o fortalecimento da figura do imperador de corte, nos séculos V e VI, podemos dizer que a palavra de ordem passa a ser a que denomina um edifício, o *palatium*.

Com a crescente concentração de poder na corte, os imperadores para serem bem-sucedidos em seu governo deveriam demonstrar uma capacidade cada vez maior em lidar com esse ambiente e os atores que o compõe. A corte, em seu princípio, não tinha o caráter de um *ethos* oficial ou profissional, mas originou-se do sentimento de obrigação pessoal em relação a um homem mais poderoso, ou do temor diante dele. Segundo Elias (2001, p. 27), alianças e rivalidades, amizades e inimizades pessoais agiam como fatores normais no tratamento dos assuntos de governo, assim como em outros assuntos oficiais.

O poder autocrático coloca nas mãos de um único homem um poder extraordinário e toda a atenção de seus súditos deve ser voltada à sua pessoa. Desta forma, se torna muito fácil que o ocupante de sua posição acabe por cair na tentação de cometer condutas arbitrárias e escolhas infelizes que acabem por levá-lo a sua ruína. O soberano autocrata precisa de uma estratégia de conduta bem planejada, caso pretenda se manter em sua posição por um longo período.

Apesar da supremacia que os monarcas de corte possuíam, ela não era garantia de um poder absoluto. Podemos afirmar que o imperador se encontrava em uma posição única dentro da corte, pois se qualquer indivíduo sofria pressões oriundas de todos os lados, apenas o monarca não sentia esse tipo de efeito, uma vez que a única força a que estava submetido era o poder da divindade. No entanto, não é possível desconsiderar as pressões daqueles indivíduos que estavam abaixo dele. Elas poderiam ser insuportáveis e reduzi-lo a nada, caso esses grupos cortesãos se unissem e agissem em uma mesma direção, qual seja, contra ele (ELIAS, 2001, p. 28).

Diante disso o monarca tinha que ser hábil o suficiente para manter esse sistema funcionando ao seu favor, ou seja, saber negociar era relevante para quem detinha o poder. Enquanto os grupos estivessem dirigindo seus potenciais de ação uns contra os outros, concorrendo entre si, buscando com isso uma chance de aumentar seu poder e prestígio junto ao soberano, diminuía a possibilidade de tramas e intrigas contra o trono.

A política de dar e receber e os esforços de persuasão e de pressão eram artifícios que os imperadores deveriam aplicar sobre seus súditos para conseguir

governar com sucesso. Se por um lado era preciso convencer, por outro deveria realizar arbitragens que fossem capazes de manter sob controle esses indivíduos subordinados e poderosos.

A lealdade ao imperador deveria ser constantemente reforçada nas mentes dos súditos, tanto nas capitais quanto nas províncias. Nas cidades do império, seus retratos tinham *status* sagrado concedido também à sua pessoa, os cidadãos romanos oravam publicamente para a sua saúde e sucesso, e eles aclamavam seu nome quando os mensageiros liam comunicados anunciando suas vitórias ou novas leis, feriados comemoravam as adesões imperiais e as vitórias conquistadas (McCORMICK, 2000, p. 145).

As relações entre os imperadores e a corte sofreram grandes diferenças ao longo da Antiguidade Tardia. Alguns se comportavam como fantoches de funcionários, imperatrizes e eunucos, que efetivamente governavam o destino do império, enquanto outros, como, por exemplo, Justiniano, haviam levado a gestão do poder com eficácia a fim de concretizar suas ambições.

Houve muita discussão a respeito da corte imperial tardo romana, especialmente no que tange a sua cristianização, como, por exemplo, *Diálogo sobre Ciência Política*, o *Tratado sobre a Estratégia*, de autoria de Agapetus, e o prefácio das *Novelas*, de Justiniano. A carga simbólica que envolve o poder dos soberanos e os rituais da corte fascinava os contemporâneos, que escreviam vários panegíricos sobre o assunto.

60

### 3. Os membros da Corte

Este aparato burocrático era bastante heterogêneo, composto pelos membros do exército, da aristocracia, dos grandes proprietários, de juristas, homens da igreja, além de, gradativamente, termos a presença de membros de camadas menos favorecidas que também começaram a galgar patamares mais elevados. Essas eram algumas das principais figuras que estavam regulamentadas por um escalão hierárquico, assim como uma distribuição de funções e uma gama de competências claramente delimitadas.

Além do próprio imperador, quem realmente tinha poder na corte? Esforços para criar uma rede de influências junto à comitiva imperial mostram que os contemporâneos valorizavam naturalmente o apoio de funcionários públicos que chefiavam os grandes gabinetes imperiais e trabalhavam em estreita colaboração com o governante. Funcionários que atuavam diretamente com o imperador, como, por exemplo, o *magister officiorum*, o prefeito pretoriano do oriente e o questor, eram figuras constantemente requisitadas para ser uma fonte de se obter favores. No campo



militar, o seu principal preposto era a figura do *magister militum*. Lembremos que, com o surgimento da figura do imperador de corte, onde o exercício do poder era realizado dentro do palácio, era muito importante que um homem com sagacidade militar fosse capaz de ser um braço do imperador junto ao exército.

Mas a corte era composta por mais do que apenas os burocratas importantes e generais. Havia uma figura central que não era negligenciada tanto pelos antigos “lobistas” quanto pelos historiadores modernos, qual seja, a imperatriz

A proeminência política e a importância das imperatrizes avançaram significativamente. Com o “encerramento” dos imperadores no palácio, suas esposas ganhavam a oportunidade para atuar e serem vistas. Assim, elas ganharam o controle de seu próprio *cubiculum*, passaram a acompanhar mais seus maridos e se esforçavam para influenciar as decisões na corte. Justiniano exigia de seus funcionários um juramento religioso de fidelidade não apenas à sua figura, mas, também à de sua esposa, Teodora; Justino II, cuja estátua da esposa frequentemente ladeava sua própria, teve o seu retrato associado ao do imperador nas moedas de bronze; as *Augustae* também figuravam ao lado de seus maridos em juramentos legais, confirmando negócios públicos dos cidadãos, além de possuírem seu próprio corpo de funcionários. A influência cada vez maior das imperatrizes não apenas junto a seus consortes, mas dentro do ambiente cortesão, era capaz de proporcionar a muitos solicitantes um acesso ao monarca que não seria possível por outras vias, fato este que servia para reforçar ainda mais esse poder feminino.

Teodora é uma representação dessa atuação feminina dentro da corte imperial. O seu intenso desempenho político junto ao seu marido levou Maier (1983, p. 43) a considerá-la um pilar do governo de Justiniano, além de tê-la tornado um alvo para as duras críticas do historiador Procópio de Cesareia. Em vários momentos da sua obra *História Secreta*, Procópio se refere ao fato de Teodora se imiscuir nos assuntos de Estado, receber figuras eminentes em seu *cubiculum*, opinar na legislação, conseguir influenciar a nomeação de pessoas de seu interesse a um cargo burocrático ou levar à ruína diversas figuras importantes. Quanto mais Procópio parece demonstrar todo o seu descontentamento com a imperatriz, mais ele nos mostra o quanto ela conseguia transitar dentro desse universo cortesão.

Podemos ainda questionar até que ponto essas mulheres exerceram esse poder, afinal, elas estavam inseridas em uma sociedade que severamente restringia seu campo de atuação com ações de segregação. As imperatrizes estavam visivelmente ausentes de muitas, se não da maioria, das cerimônias públicas que envolviam o imperador. Aparentemente, tinham seu próprio séquito feminino, formado, principalmente, pelas esposas dos homens importantes da corte. No entanto, mulheres como Galla Placídia

e Pulquéria tiveram creditados a elas papéis políticos decisivos. Para Averil Cameron (2005, p. 75), embora Teodora possa ter sido uma mulher poderosa seria um exagero considerá-la co-regente, pois ela não governava sozinha. Ela estava inserida em uma corte tradicional, restrita ao palácio e suas cercanias, mas, apesar disso, consideramos que ela conseguiu astutamente agir dentro desse universo, exercendo uma forte influência junto a Justiniano.

Além da questão da atuação das esposas imperiais, queremos pontuar que as relações familiares eram outro fator de influência dentro da corte, uma vez que a promoção de um indivíduo era um benefício para toda a família. A família e as instituições centrais do governo se integravam dentro do palácio e, assim, aumentavam a significância das conexões familiares. Muitas vezes, quando estas famílias chegaram ao topo, algumas mostraram notável poder de permanência, especialmente à luz de revoltas que destruíram a sociedade em geral. Por exemplo, podemos citar que nenhum dos parentes do imperador Anastásio sucedeu-o no trono, mas seus descendentes podem ser identificados em posições de destaque e poder ao longo do tempo, além do mais, temos o próprio caso de Justiniano que teve a sua ascensão ao trono devido ao fato de seu tio Justino ter sido nomeado imperador anteriormente.

62

Ao pensarmos na intrincada rede cortesã que era composta pelos burocratas que desempenhavam importantes funções políticas e pontuar que ao lado deles as imperatrizes também tiveram seu papel decisivo, há, pois, um conjunto de pessoas que muitas vezes pode até ser ignorado pelos estudiosos, mas sua influência era tão importante que levou alguns historiadores como, por exemplo, Evans (2001), McCormick (2000) e O'donnell (2010), a reservarem parte de suas análises a eles, qual seja, os eunucos.

Apesar de constatarmos a presença dos eunucos na corte imperial desde os primórdios do Império Romano, foi na Antiguidade Tardia que a importância dessas personagens aumentou significativamente. Segundo Evans, à medida que os imperadores se tornaram figuras santificadas, os eunucos adquiriram um papel especial como intermediários, proporcionando simultaneamente tanto uma imagem da pessoa sagrada do imperador como o canal de comunicação para os seus assuntos, pois, muitas vezes, vendiam o seu acesso direto ao imperador para pessoas que buscavam um caminho mais curto para chegar até eles.

A castração tornava os eunucos uma casta especial, eles dependiam completamente do favor do imperador, sem esperança de herdeiro eram impossibilitados de se tornarem aristocratas e proibidos de assumirem certos cargos, não importava quão ricos se tornassem, e muitos eunucos se tornaram muito ricos. Mas, na segunda metade do IV século, o cargo de grande camareiro (*praepositus sacri*

*cubiculi*) e os comandantes da guarda pessoal eram normalmente eunucos e, de fato, os postos com acessos restritos ao imperador eram dominados por eles (EVANS, 2001, p. 48). A grande proximidade dos eunucos com os imperadores poderia criar um nível incomparável de confiança entre servo e senhor.

Os eunucos tinham o que nenhum outro ator político possuía, o acesso livre a todos os lugares do palácio, isso acabava por favorecer a eles um conhecimento incomparável da corte. Combinado com o fato de que alguns eunucos serviram por muito tempo em posições vitais, a trajetória de alguns deles sugere que o seu poder cresceu com o tempo, como o caso de Narses, que se tornou um dos importantes generais de Justiniano.

Outro grupo que não pode ser deixado de lado e que somou sua presença e influência dentro das cortes cristãs do Baixo Império, embora não tenham mudado as estruturas de acesso social aos imperadores, foram os bispos, tidos como líderes do clamor da igreja institucional. Eles tornaram-se uma presença regular na corte, rotineiramente relacionavam-se com o imperador ou participavam nas discussões em torno da eleição de um imperador, bem como executavam as funções sagradas que a vida da corte exigia. Com Justiniano vemos vários momentos em que ele se reuniu com os bispos ortodoxos e monofisistas para buscar uma perspectiva de unificação religiosa. Ligado a essa esfera religiosa ainda podemos citar a figura dos “homens santos”<sup>9</sup> que, por vezes, tinham acesso livre dentro dos espaços do palácio. Através de suas proezas de ascetismo e proximidade putativa em relação a Deus, essas pessoas de “comportamento rústicos e malcheirosas” supostamente se estabeleciam nas franjas da sociedade cortesã (McCORMICK, 2000, p. 154).

Os grupos sociais que transitavam dentro da corte eram muito diversos, como já mencionamos antes, diferentes línguas, credos, etnias, estatutos sociais e redes de parentesco tornavam esse locus um grande mosaico de interesses, alianças e intrigas, organizações rivais disputavam entre si o poder e o prestígio junto ao imperador. Apesar de ser um agrupamento humano que convergiam em direção à figura imperial, compartilhando sua proximidade com ele, também tinha consciência da precariedade de seu poder e de sua posição.

Estas pessoas com características heterogêneas e com uma dinâmica constante

---

<sup>9</sup> Aqui, quando falamos dos homens santos, estamos nos referindo aos ascetas. Nos anos finais do III século alguns cristãos se desligaram das suas formas de vida anteriores, se retiraram em solidão para levar uma vida de pobreza voluntária e de continência sexual, e se converteram em fonte para o primitivo movimento monástico do Oriente. Cf. BAUS, Karl; BECK, Franz Georg; EWIG, Eugen; VOGT, Hermann Josef. La Iglesia Imperial Después de Constantino Hasta Fine del Siglo VII. In: JEDIN, Hubert (Org.). **Manual de Historia de la Iglesia**. Barcelona: Editorial Herder, 1980, t. II; BROWN, Peter. **O Fim do Mundo Clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972; RAPP, Claudia. **Holy Bishop in Late Antiquity**: the nature of Christian leadership in an Age of Transition. California: University of California Press, 2005.

demandavam uma estrutura e foi o cerimonial que ajudou a atender essa necessidade. Segundo McCormick (2000, p. 155), foi o cerimonial imperial que coroou uma pirâmide de rituais na sociedade e no governo tardo romano.

As cerimônias proliferaram na corte e com elas apareceram as regras e procedimentos por escrito, chegando ao ápice no século X, quando o próprio imperador assegurou que os ritos fossem registrados adequadamente e com profusão. Um dia de cerimônia fazia com que o salão de audiências ficasse cheio dos mais altos dignitários. No momento adequado se levantava a cortina e um momento de tensão pairava pelo salão quando o imperador se colocava no trono, sobre uma plataforma elevada. O mestre de cerimônias chamava pelo nome o visitante do dia, começando pelos menos importantes, que se cercavam um a um se prostrando ao solo. Os que possuíam uma importância maior, eram obrigados a prostrar-se ao chão, bem como beijar os pés do imperador (O'DONNELL, 2010, p. 245). Se, para alguns, esse ritual fazia parte da rotina, para outros poderia ser uma oportunidade única, mas, seja como for, era uma clara reafirmação e declaração do poder imperial e uma definição da situação daqueles que adentravam nesse espaço ou que perdiam sua importância quando não faziam mais parte dele.

Todos dependiam da pessoa do imperador, que era o ponto convergente dos membros da corte, uns mais outros menos, porém, o menor sinal que fosse demonstrado pelo governante poderia ser uma indicação de seu lugar junto a ele e da sua posição dentro da estrutura, que por consequência determinava o comportamento dos cortesãos entre si.

O cerimonial funcionava como um motor capaz de manter em constante movimento o vai e vem do prestígio e disputas internas dos atores da corte. A competição interna envolvia esses atores políticos em uma busca constante por poder, *status* e prestígio, em um ambiente conflituoso e em constante transformação. Observar as nuances desse ritual era um fator determinante nas disputas cortesãs, que obrigava todos os envolvidos nessa estrutura a manter uma vigilância permanente, que se articulava dentro de uma hierarquia, e os levava a continuar a realizar esse cerimonial, que muitas vezes, como bem diz Norbert Elias (2001, p. 104), poderia ser um fardo.

Um elemento interessante que está intrinsicamente ligado nesse mecanismo que envolve a corte e seus membros estava no fato de que a busca por *status* por parte de um indivíduo mantinha os outros em constante alerta. Depois que um determinado esquema de privilégios estava desenvolvido, nenhum dos que usufruíam desse prestígio podiam sair de cena sem tocar na estrutura, pois elas passavam a ser a base de sua vida pessoal e social. A posição que alguém ocupava na corte era instável, como

já dissemos, oscilava constantemente, cada promoção significava o recuo de outro, de modo que isso fomentava as batalhas internas com o fôlego de uma guerra.

A vida na corte não era, portanto, pacífica, mas uma enorme teia que aprisionava as pessoas que a compunham, que se pressionavam mutuamente buscando uma chance de se beneficiar. Os escândalos, as intrigas, os conflitos por posição era uma constante, todos tinham uma interdependência e todos dependiam do imperador. Mas qual a posição que o governante máximo tinha nesse lócus? Ele se encontra em uma posição única, sem dúvida. Além da divindade, não há ninguém acima dele, pois ele era o poder supremo, mas nem por isso ele podia supor que aqueles que se encontram num nível abaixo poderiam ser insignificantes. Se todos os grupos da corte convergissem contra ele, poderiam retirá-lo do poder.

A sabedoria de um bom imperador estava na sagacidade de manter permanentemente esses grupos num equilíbrio de disputas internas a fim de minar qualquer pretensão contra ele, portanto, são as disputas internas de um grupo contra outro que anulam o seu efeito contra o imperador. Na corte, o grande papel do imperador era saber vigiar continuamente tais disputas para que as tendências divergentes desses grupos trabalhassem sempre a seu favor (ELIAS, 2001, p. 134).

Por isso, o dar e o receber, o conceder e o negar, enfim, negociar era um jogo constante a ser trabalhado por aquele imperador que queria ter uma longa vida no poder. Embora fosse a autoridade máxima, nenhum governante poderia supor que seu poder era ilimitado. Os imperadores não podiam gratuitamente eliminar qualquer aristocrata, sem que isso não acarretasse um preço a pagar, precisava agir com sabedoria, procurando agarrar a chance quando ela surgia, para saber a hora certa de eliminar, ou não, um inimigo (GREATEX, 1994, p. 88).

Um soberano poderoso poderia até ter uma aparente liberdade de ação, de uma margem de manobra e decisão maior que qualquer outra pessoa, entretanto ser "livre" não era ser independente de qualquer outra pessoa e, portanto, ter a consciência disso era de vital importância em um governo longo.

No que se refere ao imperador Justiniano, ele se consolidou como um governante autocrata, que concentrava em suas mãos o poder sobre o império. "Uma das ideias que lhe dominava com a força de uma paixão, foi a do ilimitado poder do imperador como representante de Deus sobre a terra" (MAIER; 1983, p. 39-40), mas seu governo, que perdurou por 38 anos, demonstra que o imperador conhecia as vicissitudes da trama política: a busca por aliados, a necessidade de intervir para arbitrar disputas, por vezes impondo sua vontade, em outras, cedendo. Mesmo sendo um monarca absoluto isso não era o suficiente para se manter por tantos anos sob a púrpura imperial,

era necessário atuar através da mediação dos indivíduos que compunham a corte e a burocracia.

Podemos pontuar que os elementos decisivos da estrutura do governo de Justiniano seguiam sendo a corte, a administração civil, o exército profissional, além das bases importantes do poder que era constituída pela força econômica e financeira do império. Para isso, o Estado buscava regulamentar e controlar toda a existência dos súditos, pois, dessa forma, pretendia garantir também sua sobrevivência, segurança e estabilidade. De tal modo, o principal instrumento do poder destinado a impor a vontade imperial até as fronteiras mais longínquas era uma burocracia organizada que descansava sobre os princípios da centralização, do profissionalismo e o controle geral.

### **Considerações finais**

66

O imperador Justiniano é herdeiro de uma tradição política que se iniciou no III século, qual seja, a consolidação da figura imperial através da autocracia. O imperador é o detentor máximo de todas as prerrogativas de seu ofício. A ele cabe todas as decisões de seu território e dos habitantes que nele vivem. Com o advento do cristianismo, como religião oficial, o imperador passou a ser, além do detentor máximo do poder, àquele que representava a vontade de Deus na Terra, o único capaz de ser o verdadeiro intermediário entre a divindade e os homens. Além da consolidação de poder, temos, ainda, o progressivo aumento do papel da corte e de seus membros na esfera política. É dentre desse cenário político que Justiniano governou por 38 anos. Um governo longo que foi capaz de deixar suas marcas indelévels na história das sociedades da bacia do Mar Mediterrâneo.

O que intentamos analisar nesse artigo é que, apesar desse poder imperial aparentemente tão pleno, as manobras que aconteciam dentro da corte palaciana eram muitas e diversas. Nas relações oriundas de interdependência humana, as formas como os conflitos apareceriam poderiam levar os monarcas a negociar em determinado momento e a agir de forma coercitiva em outros, pois o uso indiscriminado da coação tornaria esse sistema insustentável.

Conforme nos lembra Norbert Elias (2001, p. 161), apesar de termos a forte inclinação a considerar os governantes como indivíduos que estão acima das interdependências sociais, porque devido à sua condição não pertenciam diretamente a nenhuma das camadas sociais de seus domínios, todavia ele também fazia parte da rede de uma correlação humana, ou seja, ele estava inserido em uma determinada tradição social. Esses homens estabeleceram relações dos mais diversos tipos, ora

construíram alianças, ora se digladiaram em confrontos.

Este artigo teve por escopo apresentar como a política tardo antiga, e, principalmente, no que se refere ao governo do imperador Justiniano, se configurou como uma complexa estrutura burocrática que tinha como lugar de poder por excelência a corte imperial.

Acreditamos que não seja possível compreender as estruturas políticas do VI século sem considerar as estruturas espaciais onde elas aconteciam e quais os parâmetros que a determinavam. Assim como o monarca determinava as vias e os meios de dominação, a corte também o fazia, de modo a criar normativas invisíveis que iriam determinar como o poder deveria ser exercido nela e a partir dela (ELIAS, 2001, p. 66).

## **Bibliografia**

### ***Documentação primária:***

***Codex Justinianus, in Corpus Iuris Civilis, vol. 2.*** eds. KRUEGER, Paul; MOMMSEN, Theodor et al. Berlim: Stereotypa, 1928.

**El Digesto de Justiniano I:** Constitutiones Preliminares y libros 1-19. Eds. D'ORS, Alvaro et al. Pamplona: Aranzadi, 1968.

PROCÓPIO DE CESAREA. **Historia Secreta.** Introducción, traducción y notas de Juan Signes Cordoñer. Madrid: Gredos, 2000.

### ***Obras de apoio:***

BAUS, Karl; BECK, Franz Georg; EWIG, Eugen; VOGT, Hermann Josef. La Iglesia Imperial Después de Constantino Hasta Fine del Siglo VII. In: JEDIN, Hubert. **Manual de Historia de la Iglesia, tomo segundo** (Org.). Barcelona: Editorial Herder, 1980.

BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo. ¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate. **Studia historica. História Antigua**, Salamanca, 2012, nº 30, pp. 115-140.

CAMERON, Averil. **Procopius and the Sixth Century.** London: Routledge, 2005.

CAMERON, Averil. **The Mediterranean World in Late Antiquity.** London: Routledge, 1993.

CROKE, Brian. Justinian under Justin: reconfiguring a reign, **Byz. Zeitschr.** nº 100, 2007, pp. 13-56.

CRUZ, Marcus Silva da. **Da Virtus Romana à Virtude Cristã:** Um estudo acerca da conversão da aristocracia de Roma no IV século a partir das Epístolas de Jerônimo.



1997. 313 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1997.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

EVANS, James Allan. **The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power**. London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001.

\_\_\_\_\_. **The Emperor Justinian and the Byzantine Empire**. London: Greenwood Press. 2005.

FREELY, John. **Children of Achilles: the Greeks in Asia Minor Since the days of Troy**. Londres: I B Taurys, 2010.

GREATEX, Geoffrey. The dates of Procopius's work. **Byzantine and Modern Greek Studies**, nº18, Cambridge University Press, 1994, p. 101-114.

LANÇON, Bertrand. **O Estado Romano: Catorze Séculos de Modelos Políticos**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

LEE, Doug. **From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of Ancient Rome**. Edimburgo: Edinburg University Press, 2013.

MAIER, Franz Georg. **Bizancio**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1983.

MAIER, Franz Georg. **Las Transformaciones del Mundo Mediterráneo: Siglos III-VIII**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986.

68

MCCORMICK, Michel. Imperador e Corte. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michel (Orgs.). **The Cambridge Ancient History**. Volume XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MODERÁN, Yves. **L'Empire Romain Tardif: 235-395 ap. J. C.** Paris: Elipses Édition, 2006

MORENO, José Garcia. **La Antigüedad Clásica: El Imperio Romano**. Navarra: EUNSA, 1985.

O'DONNELL, James. **La Ruina del Imperio Romano**. Barcelona: Ediciones B, 2010.

OSTROGORSKY, Georg. **Historia del Estado Bizantino**. Madrid: Akal editor. 1984.

RAPP, Claudia. **Holy Bishop in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an Age of Transition**. California: University of California Press, 2005.

SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J. **O Deus da salvação**. v. 1. São Paulo: Loyola, 2005.

SOUTHERN, Pat. **The Roman Empire from Severus to Constantine**. Londres: Routledge, 2001.



# A GÊNESE LITERÁRIA E FILOSÓFICA DA APOLITIA NA CIVITAS HOMINES DO MEDIEVO CRISTÃO: UMA INTERPRETAÇÃO ARENDTIANA

Diego Avelino de Moraes Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é, a partir da história dos conceitos, ideias e mentalidades, compreender a gênese do apolitismo no mundo medieval cristão a partir da leitura que Hannah Arendt estabelece das fontes e clássicos literários e filosóficos do medievo. De modo geral, as questões que permearão o curso desse trabalho se direcionam para as seguintes indagações: 1) de que modo se deu uma completa mudança de paradigma existencial-político nesta passagem da Antiguidade Clássica para a Idade média?; 1.1) Estaria tal cisão fundada numa mudança de compreensão filosófica, engendrada pelo cristianismo, quanto à perspectiva de (re)configuração do mundo político e do papel do indivíduo/cidadão nesse contexto?; 1.1.2) Se sim, a partir de quais referências teórico-teleológicas se fundamentou tal mudança? De modo a problematizar (responder?) tais indagações, esse trabalho terá como referência um diálogo em torno do pensamento, especialmente de Hannah Arendt, em margem a Max Weber e Reinhart Koselleck.

**Palavras-chave:** Apolitismo, Temporalidade, Medievalismo.

**Abstract:** The aim of this article is to start from the history of concepts, ideas and mentalities, to understand a religion of apolitism in the medieval Christian world from the reading of Hannah Arendt, which defines sources and literary and philosophical classics of the medieval ages. In general, as questions that allow the execution or the progress of this work to the following questions: 1) what mode gave a complete change of existential-political paradigm in this passage from Classical Classics to the Middle Ages? 1.1) Would it be as a decision of change of philosophical understanding, engendered by Christianity, with perspective of (re) configuration of the political world and the role of the individual / citizen in this context? 1.1.2) If so, from which theoretical-teleological references are the changes based? In order to problematize (answer?) such questions, this work will refer to a dialogue around the thinking, especially of Hannah Arendt, seconded by Max Weber and Reinhart Koselleck.

**Keywords:** Apolitism, Temporality, Medievalism.

---

<sup>1</sup> Pós-Doc, Doutor e Especialista em História (UFG). Mestre e Licenciado em Filosofia (UFG). É teórico psicanalista e membro-pesquisador do LATESFIP/USP (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise/USP) e do NECULT e NUPEFIL (Núcleos de pesquisa associados ao IFG). É professor efetivo do Departamento de Áreas Acadêmicas I (Coordenação de Ciências Humanas e Filosofia) do IFG - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás - Campus Goiânia.

A história do pensamento político ocidental é marcada discursivamente por uma série de predileções temáticas. Não raro, o tema do “ocaso da vida política” é margeado em obras de relevância, apontando para a gênese de uma espécie de *apolitismo* marcada no fim do período republicano romano ou na aurora da Idade Moderna. Autores de importância como André Aymard, Jeannine Auboyer (1977), Moses Finley (1997) ou Perry Anderson (1985a; 1985) - sobretudo o último em sua “história de transições” - pouco evidenciam a importância que uma reorientação filosófica e cosmológica operou no seio do discurso cristão medieval para compreendermos esse apolitismo. Em outras palavras, poucas são as obras/autores que objetivamente procuram compreender esse ocaso político incrustado no medievo se valendo de uma interpretação que transcende o campo econômico/político propriamente dito. Com destaque, evidenciamos a interpretação dada por Hannah Arendt, sobretudo em obras como *Entre o passado e o futuro* (1992), *A Vida do Espírito* (2000), *A Condição Humana* (2005).

Como afirmado, ao tomarmos como referência uma *standard* “historiografia de transição”, alocaríamos a gênese do *apolitismo* residindo-o no início da Era Moderna, a partir de uma alienação cada vez mais presente resultante das diversas transformações culturais e sociopolíticas do fim da Idade Média - e que adentra a era moderna reconfigurando, definitivamente, a identidade política ocidental. Em nossa análise, contudo, este fenômeno - que aqui colocamos como alienação do mundo político - encontra suas raízes mais profundas no início da própria Idade Média, e no redimensionamento que a identidade política do medievo sofre em decorrência de uma reestruturação de mentalidades a partir da fé cristã e sua concepção de temporalidade cíclica, para só depois encontrar seus desdobramentos na modernidade vindoura.

Com o declínio do império romano, engendrado, dentre outros eventos, pela ascensão do cristianismo primitivo, e com a posterior conversão do imperador Constantino, a questão da alienação redimensiona-se tomando um duplo grau de expressão. De um lado, houve a alienação no sentido existencial, isto é, um afastamento, um estranhamento deliberado da condição do homem sobre a terra, vista, sobretudo, como uma condição necessariamente pecaminosa, numa terra igualmente maculada. Estar no mundo significava estar privado da liberdade espiritual - esta, só possível com a interioridade, a salvação e a sobrevivência da alma num mundo suprassensível e perfeito, o paraíso. Em decorrência deste modelo de existência sobre o mundo, temos a alienação política, ou em outros termos, como já mencionado, a *apolitia*, totalmente vinculada ao ideal de vida proclamado pela revelação cristã, que buscava nas coisas transcendentais o seu fundamento, aos moldes da tradição socrático-platônica, e que não se ocupava com as coisas ditas mundanas.

Desta forma, observamos que essa situação apolítica se vincula diretamente a uma concepção de alienação, ou, em termos weberianos, *ascetismo intramundano* [*innerweltliche*] (WEBER, 1991, p. 373). Este tipo de ascetismo distinto do praticado por outras tradições religiosas, embora sempre se vincule, no geral, a um tipo de alienação, representa um distanciamento pleno da *coisa pública*. De modo geral, os cristãos eram ascéticos, na medida em que não encontravam no mundo as condições de existência espiritual favorável e nem mesmo um espaço de santidade, visto que o mundo era teologicamente profano, sendo apenas um caminho tortuoso em direção a um mundo suprasensível e ditoso. Nesse sentido, o cristão buscava se afastar do mundo em busca da contemplação das coisas eternas em “verdade e espírito”, como ensinam os textos bíblicos. Esse “afastar-se do mundo” significava, também, o se afastar dos interesses mundanos, notadamente, os de ordem política. Esse ascetismo cristão tradicional possuía um sentido bastante amplo de “extra mundanidade”, ou seja, significava um afastamento do mundo enquanto esfera de proliferação do pecado, assim como um afastamento do interesse pelas coisas públicas, por todas elas se referirem a uma forma de conduzir a existência totalmente fora daquilo que se pretendia enquanto ideal de espiritualização. O máximo que se tinha era uma forma de participação ambígua numa dada comunidade religiosa, mas que não se convertia em um ideal de participação política; não ao menos como se compreendia a cidadania entre os gregos e romanos. De acordo com Arendt:

[o] caráter público deste mundo de crentes – o único no qual, durante toda a Idade Média, as necessidades políticas específicas dos seres humanos puderam ser consideradas – sempre foi ambíguo: era primeiro um lugar de reunião, o que não significa um prédio no qual os homens simplesmente se juntam, mas um espaço construído intencionalmente para a reunião dos homens (2002, p. 78).

O espaço público ‘ofertado’ pela Igreja era um espaço marcadamente religioso, eclesiástico, e de longe se comparava a um espaço de ordem política, isto porque se tratava de um espaço de interesses “extra mundanos”. Neste sentido, a participação cristã na esfera pública parece-nos praticamente nula, haja vista que este suposto espaço criado pela igreja não tinha a intenção de tratar dos assuntos mundanos, antes, tão somente de assuntos eclesiásticos.

Trata-se de uma forma de alienação da coisa pública. E como tal, faz par com uma modalidade expressa de ascetismo cristão: o ideal de vida monástica. Por *ascetismo*, estamos a designar a forma de vida na qual são refreados os prazeres mundanos por meio de uma austeridade comportamental. Aqueles que praticam um estilo de vida austero definem suas práticas como virtuosas e perseguem o objetivo de adquirir uma

forma maior de espiritualização. A essa forma de vida se associam os monges cristãos. Eles, assim como os cristãos leigos, não se voltam para os interesses mundanos, e mais do que estes, estabelecem uma rotina de vida que os afasta até mesmo do contato com outros seres humanos a fim de não se contaminarem com as paixões e desejos advindos deste contato. Ser alheio ao mundo, seja ele interpessoal ou tão somente passional, representa um dos estágios de espiritualização da vida ascética monástica.

Assim sendo, temos de um lado os cristãos leigos imiscuídos em sua vida privada, tendo em vistas a sua vida *post-mortem*, negando a participação política por entender nesta uma forma de vida profana ou não coadunada com a perspectiva criada a partir da escatologia própria do cristianismo. Por outro lado temos a Igreja se misturando nos negócios públicos objetivando fortalecer a sua autoridade religiosa diante do poder secular. No seio das comunidades e instituições cristãs, temos ainda aqueles que nem se ocupavam deste expediente empreendido pela Igreja face ao poder secular, ao mesmo tempo em que procuravam – a partir de um ideal de vida ascético e extremado – negar o mundo privado, voltando-se para uma vida contemplativa. Segundo Arendt:

Quando Tertuliano diz que ‘para nós, os cristãos, nada é mais estranho que os assuntos públicos’ a essência encontra-se no caráter público. Costuma-se entender, sem dúvida com razão, a negação do cristianismo antigo de participar dos assuntos públicos a partir da perspectiva romana de uma divindade que rivalizava com os deuses de Roma, ou a partir da visão do cristianismo primitivo de uma expectativa escatológica, segundo a qual estaria dispensada toda a preocupação com o mundo (Idem, p. 26).

72

Contudo, onde se localiza essa cisão entre um modo de vida voltado aos assuntos públicos e, depois, uma alienação completa deste “mundo comum”? Ou ainda, questionando de modo mais profundo: a partir de que modo se deu uma completa mudança de paradigma existencial-político nesta passagem da Antiguidade Clássica para a Idade Média? Estaria tal cisão fundada numa mudança de compreensão filosófica, engendrada pelo cristianismo, quanto à perspectiva de (re)configuração do mundo político e do papel do indivíduo/cidadão nesse cenário, mediado por uma noção de temporalidade enquanto percepção de mundo? Resta-nos agora indagar qual o sentido da compreensão de temporalidade no que tange à formação, constituição, ou mesmo (des)construção de uma identidade política. Dizendo de outra forma, como esta mudança de paradigma, que envolve mais do que uma alteração no sistema de crenças (ou mesmo subjacente a elas), poderia afetar a constituição de uma nova forma de compreender o mundo e a esfera pública. Questionando: estaria aí, precisamente, o lócus que nos permite compreender ou sintetizar o bojo das crenças e

que de alguma forma contribuiu para a formatação duma mentalidade (a)política por parte dos *medievos*?

De início, é preciso indagar sobre a gênese constitutiva dos fenômenos de alienação do mundo moderno/contemporâneo. A história política e social – assim como a filosofia política contemporânea – procura alojar em determinados períodos, estruturas de mentalidades/identidades políticas que levaram ao esvaziamento da esfera pública, gerando o fenômeno do *apolitismo* e suas consequências funestas, tais como o totalitarismo.

Dentro dos estudos arendtianos existe uma predileção – até pela forma como inicia sua obra-prima *A condição humana* (2005) – por situar a gênese desse fenômeno na crise engendrada pelo esfacelamento da institucionalização da ação e da quebra da autoridade na Roma antiga ou então na própria era moderna e seus processos variados de alienação, sobretudo a partir da inversão que a *vita activa* sofre, marcando decisivamente a diluição da antiga fronteira entre o privado e o público.

Parece-nos evidente, portanto, a predileção por trabalhos intelectuais sobre o pensamento de Hannah Arendt que centram na análise da modernidade para compreender os fenômenos de alienação política. Contudo, defendemos que o período medieval representa um lócus temporal fundamental para compreendermos, também, todo esse processo. Sem estabelecer hierarquias contextuais, defendemos, entretanto, que o período comumente chamado de medieval possui elementos de análises relevantes, embora Arendt não tenha se ocupado deste período com tamanha profusão.

O que justifica nossa predileção por esse período e suas mentalidades reforça-se por entendermos que tal se expressa enquanto um momento de profunda transformação na modalidade de se compreender o mundo [e sua participação nele]. Mais do que identificar cesuras nos períodos históricos – e que possivelmente representariam a ‘explicação’ para a mudança de mentalidades – importa compreender como cada período constituiu e sedimentou suas crenças, costumes, tradições e, por consequência, visões de mundo – o que interfere decisivamente no *ethos* político de cada época, em sua identidade cultural, de modo mais abrangente. Desta forma, entendemos que o período do medievo representa um lócus temporal significativo – embora Arendt não tenha se ocupado de modo mais proeminente ao exame deste [o que nos instiga a reflexão] – para compreender um dos pontos mais nevrálgicos em sua obra: como se deu o esvaziamento do espaço público e a consequente obliteração da ação, numa re-hierarquização da *vita activa*, como será visto de forma mais contundente na modernidade sequente ao período do medievo.

As tensões que se apresentam no período medieval e que a obra de Arendt

intui apontam para uma intercambiação – em termos koselleckianos – entre o *campo de experiência* e o *horizonte de expectativas* na constituição do *ethos* medieval. Usando como aporte teórico o pensamento de Reinhart Koselleck, por *campo da experiência*, se entende enquanto aquilo que pertence ao passado e se concretiza no presente, de múltiplas maneiras: através da memória, dos vestígios, das permanências e dos conceitos e das ressignificações de crenças, que servem de fonte para o historiador, ou dados conceituais para o filósofo. Segundo Koselleck:

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, que não precisam estar mais presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é preservada uma experiência alheia. Neste sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias (2006, p. 309-310).

74

O *horizonte de expectativas* se refere à orientação para o futuro. Corresponde a todo o universo de sensações e antecipações que se referem ao que ainda virá: nossos medos e esperanças, nossas ansiedades e desejos, nossas apatias e certezas, nossas inquietudes e confianças. Tudo o que aponta para o futuro, todas as nossas expectativas, fazem parte dessa orientação psicológica. As expectativas, além disto, não apenas são constituídas pelas formas de sensibilidade com relação ao futuro que se aproxima, mas também pela curiosidade a seu respeito e pela análise racional que o visa: trata-se, portanto, de uma estrutura teleológica. A expectativa, enfim, é tudo aquilo que hoje [ou em determinado presente] visa ao futuro, crivando-o das sensações mais diversas. Koselleck pontua que assim como a experiência – enquanto “herança do passado” – se realiza no presente, “(...) também a *expectativa* se realiza no hoje”, constituindo-se, portanto, em um *futuro presente*.

A *experiência* e a *expectativa* são apresentadas por Koselleck como duas categorias histórico-conceituais que “(...) entrelaçam passado e futuro” (Idem, p.308). Por meio delas cada uma das temporalidades – o passado, o presente e o futuro podem imaginariamente se alterar, contrair ou expandir conforme cada época ou sociedade, modificando-se também a maneira como são pensadas e sentidas as relações entre eles. Segundo Koselleck “[...] O tempo histórico não apenas é uma palavra sem conteúdo, mas uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da coordenação variável entre experiência e expectativa” (Ibidem, p.309). Imaginariamente, o campo de experiência, o presente, e o horizonte de expectativas podem produzir as relações mais diversas e assim ocorre no decorrer da própria



história. Tomando como exemplo o período medievo, o futuro permanece “atrelado ao passado”, uma vez que suas expectativas de porvir não se referem necessariamente a este mundo, mas sim a outro que será – do ponto de vista escatológico – trazido pela redenção dos tempos. As fusões e clivagens que se estabelecem imaginariamente entre as três temporalidades [passado, presente e futuro] podem aparecer ao ambiente mental predominante em cada época, e às consciências daqueles que vivem nestas várias épocas, de maneiras bem diferenciadas.

Para Koselleck (Ibidem, p. 313) o tempo histórico ou meramente sua percepção é ditado pela tensão entre *expectativas* e *experiências*. Há, por exemplo, ações e práticas humanas que são constituídas precisamente desta tensão. Segundo o filósofo e historiador alemão, “o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro” (Ibidem, Idem), o que se pode dar de múltiplas maneiras, conforme a relação estabelecida entre as duas instâncias. Em cada época, portanto, pode haver uma tendência distinta a reavaliar a tensão entre o *espaço* de experiência e o *horizonte de expectativas* [ou entre o passado e o futuro, por intermédio da mediação do presente]. Entendemos com isso que o horizonte de expectativas do medievo estabelecia uma relação teleológica fundamental na constituição de seu *ethos*, sobretudo político, crivando o seu espaço de experiência. Tal horizonte obedecia àquilo que era ressignificado no presente a partir da noção como esse próprio medievo se via inserido na “linha histórica”, secundada pela sua própria noção cognitiva de temporalidade histórica.

Desta forma, cremos que a noção de temporalidade enquanto percepção, resultante do sistema de crenças constituídos de cada época, serviu para a formatação de uma mentalidade difusa, que ora vê no mundo comum o sentido, significado maior, para sua existência [o grego e a *Polis* ou o romano e a *Civitas*], ora vê este mesmo mundo como algo pecaminoso, de necessário alheamento [a relação do medievo e a esfera pública]. Isto posto, pois, numa mentalidade em que o tempo é cíclico, sem início ou fim, onde todos os reinos e poderes estão em constante mudança e transformações, sem que nada possa se esperar de concreto do porvir, a relação do homem com o mundo político ganha proporções filosoficamente/espiritualmente existenciais. Basta analisar, portanto, a relação do grego com o fenômeno da guerra ou da política, vistas por estes como os únicos expedientes capazes de lhe garantirem uma espécie de imortalidade advinda dos feitos e das palavras. A *Polis*, como exemplo, aparece como um espaço de efetivação desta premissa existencial. Em Roma, embora permaneça ainda esse caráter de temporalidade cíclica, já se tem um espaço público mais institucionalizado, e uma ideia de *Civitas* com maior durabilidade. Entretanto, até por herdar dos helênicos diversos aspectos culturais, sobretudo no



que tange à espiritualidade, ainda mantém essa relação de mundo público enquanto espaço de impressão da imortalidade, de localidade para a expressão da existência. Se transpusermos para a Idade Média, já conseguimos, sobretudo pela análise da obra agostiniana [*A Cidade de Deus*], identificar no medievo uma compreensão de história/tempo numa perspectiva linear, de início e fim, traçando, portanto, o itinerário existencial do cristão e condicionando a sua relação com este mundo [*Cidade dos Homens*]. A análise dos textos bíblicos já nos aponta para este alheamento típico do cristão em relação à esfera pública, justamente por identificar neste mundo comum, um entrave à sua ascensão espiritual. Identificamos nesse mesmo cristão um *ethos* marcado por uma concepção teológica "finalista". Da criação do mundo e de Adão, passando pelos eventos da *parúsia* cristã e o apocalipse vindouro, temos uma relação teleológica, dentro de uma perspectiva linear de temporalidade que contribuirá para formatar a identidade política do medievo, totalmente em contraste com a identidade política greco-romana.

Aqui encontramos a etapa de maior desafio de nossa pesquisa: a investigação acerca do lócus conceitual de passagem de uma mentalidade centrada numa compreensão temporal cíclica para uma perspectiva linear, tal como se aventa no imaginário cristão. Uma de nossas principais hipóteses reside no fato de que a natureza apolítica do cristianismo reside justamente nesta mudança acerca da noção de temporalidade. Neste ínterim, reforça a nossa hipótese a obra de Agostinho quando, como nos afirma Arendt, ao se abstrair da realidade histórica conformada pela queda do Império Romano, "(...) tornou realidade, no curso da história, a transformação do caráter consciente e radicalmente anti-político do cristianismo, de modo a se tornar possível um tipo de política cristã" (2002, p.77).

A propósito, por tratarmos de Agostinho, importa salientar a importância que este filósofo tem para o exame de nossa questão, sobretudo porque ele se converte na referência teórica e expressa de uma mentalidade que configuramos como sendo o fundamento da gênese do apolitismo cristão. Como é sabido, segundo Agostinho, o homem que trilha a via do pecado só consegue retornar aos caminhos de Deus e da salvação mediante a combinação de seu esforço pessoal de vontade e da concessão, imprescindível, 'da graça divina'. Sem a graça de Deus, o homem nada pode conseguir. No entanto, nem todas as pessoas deverão receber essa graça a não ser aqueles predestinados à salvação. A questão da graça, tal como apresentada pelo filósofo, marcou profundamente o pensamento medieval cristão. Na mesma época de Agostinho, outro teólogo, Pelágio, afirmava que a boa vontade e as boas obras humanas seriam suficientes para a salvação individual. Essa doutrina era o *pelagianismo*. Agostinho colocou-se contra essa doutrina e, no concílio de Cartago, do ano de 417 d.C, o papa

Zózimo condenou o *pelagianismo* como heresia e adotou a concepção agostiniana de necessidade da graça divina, doada livremente por Deus aos seus eleitos.

A condenação do *pelagianismo* se explicava pelo fato de que essa doutrina conservava a noção grega de autonomia da vida moral humana, isto é, a noção de que o homem pode atingir as bem-aventuranças ou salvar-se por si só, sendo bom e fazendo boas obras, sem a necessidade de ajuda divina. Essa noção se chocava com a idéia de submissão total do homem ao Deus cristão, defendida pela Igreja. De acordo com Pohlenz “[...] o fato de a Igreja ter se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica” (1990, p.433). Isto significou que por mais que a Igreja venha a prestar tributo à contribuição das filosofias pagãs, jamais era possível conciliar aquele espírito de autonomia, de liberdade de pensamento e conduta, uma vez que isto confrontava o ideal de vida ascético e submisso sugerido pela mensagem cristã e endossado pela Igreja.

Uma consequência dessa forma de conceber o papel do cristão frente ao mundo se expressa na maneira como se passou a enfatizar a subjetividade, a individualidade no seio das crenças e dos modelos de vida medieval. Enquanto na filosofia grega o indivíduo se identificava com o cidadão [isto é, o homem social, político], a filosofia cristã, sobretudo agostiniana, enfatiza no indivíduo sua vinculação pessoal com Deus, a responsabilidade de cada indivíduo pelos seus atos, exaltando a salvação individual, bem como sua motivação primal – e teleológica – ao buscar/realizar certos atos.

Ora, se a liberdade era uma condição da política entre os gregos, a vontade deveria estar no seio de qualquer fundamentação acerca da própria liberdade, e se concebermos a liberdade enquanto resultado ou condição da participação na esfera pública, há de se considerar, portanto, a motivação e o querer deliberado de ser um sujeito autônomo e livre. Em outras palavras, se a liberdade qualifica e constitui a condição dos comportamentos humanos voluntários, é necessário então conceber a própria vontade enquanto força motriz da liberdade. Nesse sentido, como justificar uma não preocupação teórica por parte dos gregos em torno do tema da vontade, uma vez que esta é um fundamento básico para aquilo que era mais prezado no âmbito público, a liberdade? A hipótese aventada, de acordo com Arendt, para afirmar esta incapacidade grega de compreender os fenômenos e dados da experiência do homem – exclusivamente a vontade – reside, surpreendentemente, na concepção da temporalidade compreendida pelos gregos. Esta compreensão da temporalidade – que Agostinho chamou de *falsi circulari* – residia na própria atestação dos eventos e fenômenos naturais, levando-os a crer numa temporalidade cíclica, advinda dos ciclos observação de nascimento-morte, dia-noite, bem como o movimento dos astros assim como das atividades cotidianas. Tudo tendia a um ciclo, a repetições infindas e

nada levaria a crer numa linearidade escatológica, como a advogada pelos cristãos nos séculos seguintes. É aceitável que esta noção de temporalidade possa ter influenciado o pensamento de Sócrates, Platão e, sobretudo, Aristóteles, em suas parcas especulações (ou carências de teorizações) sobre possíveis problemas decorrentes do fenômeno da liberdade advinda da imprevisibilidade da vontade que este acarreta. De acordo com Arendt:

Quando Aristóteles sustenta que 'vir-a-ser' necessariamente implica a preexistência de algo que é em potência, mas não em ato" (*sic*), ele está aplicando ao campo dos assuntos humanos o movimento cíclico que afeta tudo o que vive – em que de fato todo fim é um começo e todo começo um fim, de maneira que o 'vir-a-ser continue, embora as coisas estejam constantemente sendo destruídas (2000, p.197).

78

Esta concepção de circularidade temporal será gradativamente substituída pela compreensão de uma linearidade histórica, com o advento da cultura cristã já nos séculos I d.C. Em Paulo de Tarso, bem no germe da cristandade, já encontramos as primeiras teorizações acerca da faculdade da vontade, associada a uma nova concepção de temporalidade. A própria linearidade da história cristã – que inicia pela expulsão de Adão e Eva do paraíso e culmina com a *parúsia* de Cristo – já subsidia uma conceituação da faculdade da vontade enquanto capacidade autônoma do espírito, por ser aquela [a linearidade] uma nova forma de compreensão da temporalidade, claramente em desacordo com a identidade grega e passível de fundamentar, por sua vez, uma conceituação nova. Arendt ressalta que esta linearidade indica que não houve um acontecimento dentro da história cristã se repetiu episodicamente. Há um início fixo e um fim estabelecido, uma história, portanto, retilínea. Nesse contexto cabe ao cristão, através de suas escolhas e ações na terra, ser 'promovido' ao mais além, seja ao paraíso dos justos ou ao inferno dos transviados, uma vez que ele não poderá voltar atrás em suas escolhas, ou consertar fatos, ou agir diferente perante episódios pretéritos, visto que as circunstâncias não retomam o seu ciclo de ocorrência. Segundo a filósofa:

Por trás das inúmeras crenças novas está claramente a experiência comum de um mundo em declínio, talvez moribundo; e a 'boa nova' do cristianismo em seus aspectos escatológicos disse bastante claramente: a você que acreditou que os homens morrem mas que o mundo é perene, basta converter-se à fé de que o mundo chega a um fim e que você mesmo terá vida duradoura (Idem, p. 67).

Hannah Arendt pontua que a ideia de um *post-mortem* fora uma preocupação

corrente durante o declínio do Império Romano; sendo que antes de se configurar como um ensinamento básico de Jesus, não passava de noções popularescas e arbitrárias – difundidas na época sobre a existência de uma vida após a morte – coroada de premiações ou castigos eternos. De acordo com Arendt, foi Paulo de Tarso e não Jesus que introduziu tal noção de compensação na doutrina cristã, supostamente fundamentada na *parúsia* de Cristo e seu simbolismo de purificação do pecado original. Tudo isso, num mundo em declínio, justamente no contexto público-político que Roma se encontrava.

Em Paulo de Tarso, temos a condição de escolha posta ao espírito humano, seja para determinar através de suas escolhas e ações o seu futuro *post-mortem*, ou por estas mesmas escolhas e ações determinarem já o seu modo de vida. A própria experiência de conversão já implica num ato voluntário, mesmo que isso signifique obediência à lei. Trata-se de uma submissão voluntária, uma lei que anseia por uma concordância voluntária. De acordo com Arendt, o próprio mandamento do 'tu-deves', já "(...) coloca-me diante de uma escolha entre um *eu-queiro* e um *eu-não-queiro*, isto é, do ponto de vista teológico, uma posição entre a obediência e a desobediência" (Ibidem, p. 68). Foi essa experiência interior, vivenciada como um tipo de "[...] imperativo que exige uma voluntária submissão», a responsável pela descoberta das faculdades da vontade e do livre-arbítrio. A primeira se inserindo na condição daquilo que pode ser feito, ao passo que a segunda, por ser livre de coações externas, colocando-se diante das circunstâncias, daquilo que é determinado, ora concordando ou ora discordando.

79

A célebre sentença paulina de que "*tudo me é licito, mas nem tudo me convém*" já atesta tanto a possibilidade de escolha, como a condição de se poder, também por livre escolha, sobrepujar a própria vontade ("*eu quero, mas não devo*"). Mais do que afirmar que a vontade existe, importa salientar que a liberdade de escolha – mesmo que esta seja um ato de submissão à moralidade cristã – faz com que o homem a dispense em prol de outra vontade: a de servir à divindade tendo o conseqüente transcurso ao paraíso depois da jornada terrena, depois da morte do corpo físico. Assim sendo, a própria vontade é impotente porque ela constitui um obstáculo para si própria. De acordo com Arendt:

Historicamente, os homens descobriram a vontade, pela primeira vez, quando experimentaram sua impotência e não o seu poder, quando disseram com Paulo: porque o querer está presente em mim; mas como cumprir aquilo que é bom eu não descubro (Ibidem, p.161).

Observa-se que a condição da liberdade, advinda de uma suposta vontade de ser livre, ou com própria existência de uma vontade autônoma, como se concebe na era

medieval, nada tem a ver com a experiência greco-romana de liberdade. A faculdade da escolha, não passa de uma retórica sobre o nome de *liberum arbitrium*. Não se tem um poderio espontâneo de se criar ou engendrar coisas novas. Sob os auspícios da aceitação de uma teleologia estabelecida, o que resta ao homem são dois caminhos já bem desenhados: um que leva ao martírio eterno e ou encaminha a alma ao seio da divindade.

Por essa razão, Agostinho afirma que o homem não pode ser autônomo em sua vida moral, isto é, deliberar livremente sobre sua conduta. No entanto, como o que conduz seus atos é a vontade e não a razão, o homem pode querer o mal e praticar o pecado, sem refletir sobre as conseqüências de seu desejo, motivo pelo qual ele necessita da graça divina para se salvar.

Hannah Arendt pontua que as experiências cristãs, sobretudo de ordem teórica paulina, deram forma à noção de liberdade interior. Essa noção de liberdade interior mais do que se configurar como sendo um diálogo do *eu-comigo*, de uma autoconsciência, ou mesmo de um auto-conhecimento, teve implicações muito mais sérias no âmbito social do que se possa aceitar. Para Arendt, o que há de mais relevante nesta 'modalidade ou condição de existência' é que, ao se tornar 'um lugar comum no pensamento medieval', se transpôs, paradoxalmente, para o terreno da esfera pública, quando a mesma (liberdade), não passa de um colóquio entre eu e eu mesmo, longe do mundo comum. A genuína liberdade, enquanto fenômeno político é oposta a idéia de 'liberdade interior', enquanto atributo da vontade, uma vez que esta é irrelevante do ponto de vista político. Se a liberdade política é uma efetivação engendrada no espaço público, onde os homens desvelam os seus *inter-esses*, a liberdade interior não passa de uma retórica, ou tão somente uma atividade peculiar sem quaisquer traço de politicidade. A liberdade interior está no âmbito da subjetividade, e pode fazer guarida na intimidade do próprio homem, sem que isso venha a interessar a coletividade. De acordo com Aendt:

80

O fenômeno da liberdade não apareceu, absolutamente, no âmbito do pensamento, que nem a liberdade nem o seu oposto são vivenciados no diálogo entre eu e eu mesmo, no transcurso do qual surgem as grandes questões filosóficas e metafísicas e que a tradição filosófica [...] distorceu, ao invés de clarificar, a própria idéia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana ao transpô-la de seu campo original, a esfera política e dos acontecimentos humanos em geral, para um domínio interno, o da vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção (1992, p.145).

Antes desta noção de liberdade anterior secundada pela vontade se imiscuir na esfera pública, importa salientar que, do ponto de vista histórico, ela já se inicia

com a inversão das atividades humanas mais gerais. É no período em que o ideal de liberdade experienciado na *pólis* começa a ser substituído, gradualmente, por um tipo de liberdade que se afasta do mundo comum, da esfera da *pólis*: a liberdade interior, promovida pela contemplação das coisas eternas, do espírito. A *vita comteplativa*, em contraposição à *vita activa* é uma marca registrada da cultura cristã, conferindo à essa uma posição secundária, ou até mesmo irrelevante. Segundo Arendt:

O cristianismo, com sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à posição subalterna e secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação [theoria] como faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, vem orientando o pensamento político e metafísico de toda a nossa tradição (2005, p.24).

No entanto, essa transposição dos modos de vida encontra o seu gérmen já na própria filosofia grega, sobretudo na tradição socrática, como afirma Arendt. O Julgamento e a consequente condenação de Sócrates por parte da *Polis* estabeleceu um conflito por parte de seus discípulos, pautado nas desconfianças destes na possibilidade da *Polis* garantir a permanência e até mesmo a existência da atividade filosófica no seu seio, bem como a imortalidade de seus pensamentos. De acordo com Arendt, essa desconfiança dos discípulos de Sócrates em relação às ingerências da *Polis*, fez com que a ação política em si sofresse uma desqualificação em relação aos anseios humanos. Era preferível qualificar a política como sendo uma mera garantia de coisas materiais e se afastar dela e de tudo o que ela acarreta, numa tentativa de continuar garantindo a existência da atividade filosófica: esta, muito mais importante, justamente por buscar a verdade, ao contrário da ação que se presta a um jogo de opiniões numa esfera que não é capaz de salvaguardar em sua integralidade essas mesmas diferenças de opiniões. O que importa agora, até para supostamente salvaguardar a atividade do filosofar, é se afastar da *Polis*, tanto no sentido da participação das coisas públicas, quanto se possível, fisicamente. O ideal grego antigo de imortalidade pelos feitos e palavras, possível de efetivação na esfera pública passa a ser substituído por uma outra noção de imortalidade: o da convivência permanente com o eterno. O imortalizar-se nesse caso, afirma Arendt, significa coexistir e coabitar com as coisas eternas. Desse modo, a atitude que se espera de qualquer mortal, não é a de se aproximar dos deuses pelos feitos e palavras que são registrados e perpetuados na memória coletiva; o que deve importar aos homens em geral é o estar próximo da imortalidade, numa contemplação inativa e muda (ARENDR, 1992).

O contemplar torna-se não só uma atividade distinta da ação, mas uma atividade



que, ao se opor e excluir a vida da *Polis*, assegura os homens de um outro tipo de imortalidade: o voltar-se para as coisas eternas e perene quietude. Segundo Arendt:

O primado da contemplação sobre a ação baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade ao *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina. Esta eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso (2005, p.15).

Esta nova hierarquização das atividades humanas promovidas no final da Grécia Clássica, encontrou vigor e sustentação na doutrina cristã, nos séculos vindouros. A mensagem cristã por si já indicava um necessário desapego às coisas terrenas e um voltar-se às coisas sublimes, notadamente ao seio de Deus. O próprio *apolitismo* configura-se como uma decorrência do modo vida proposto pela boa nova. Se a morte de Sócrates e o comportamento posterior de seus discípulos aponta para uma postura contemplativa, portanto, anti-política, a doutrina Cristã – originária de um passado semita de pretensões hegemônicas –, tempos após a morte de Cristo, sairá do terreno que lhe é próprio (o doutrinário e espiritual) para ocupar o espaço público. Embora o *apolitismo* se configure como o avesso do homem na esfera pública, é, paradoxalmente, esse *apolitismo* que coabitará o espaço público na Idade Média.

82

No início do cristianismo, os cristãos possuíam uma pretensão meramente contemplativa e caracteristicamente *apolítica*. No entanto, após a 'cristianização do Império Romano', o que temos é a própria cristandade, sob a égide da Igreja, interferindo nos negócios meramente humanos, apesar de sempre voltados para fundamentos supra-humanos. Os cristãos, singularmente, como afirma Orígenes, não deveriam participar do governo do Estado, mas somente da chamada *nação divina* (sic.), isto é, a Igreja, embora essa compreensão tenha sido repensada depois do tempo de Constantino. No entanto, o que prevaleceu foi uma compreensão da política enquanto algo pejorativamente 'mundano', indigna do homem santo. Entretanto, a Igreja – instituição e não pessoa – poderia exercer influência sobre o espaço público, desde que houvesse uma rearticulação da doutrina cristã, algo que Agostinho empreendeu ao articular a experiência romana e promover a união desta com a doutrina cristã e a filosofia grega.

Para compreender as causas e circunstâncias que levaram a esses acontecimentos singulares, Arendt focará na figura de Agostinho por considerá-lo como aquele que, teoricamente, facilitou à Igreja assumir um papel político, na medida em que redimensionou a doutrina cristã a fim de se ajustar às novas ambições desta instituição. Como afirma ARENDT (2002, p.77), foi obra de Agostinho, que ao se abstrair da



realidade histórica conformada pela queda do Império Romano, "(...) tornou realidade, no curso da história, a transformação do caráter consciente e radicalmente anti-político do cristianismo, de modo a se tornar possível um tipo de política cristã."

Do ponto de vista filosófico e biográfico, é compreensível que Agostinho tenha se ocupado da filosofia grega, em especial, por uma predileção própria, do pensamento platônico. Do platonismo, como se sabe, Agostinho assimilou a concepção de que a verdade – como conhecimento eterno – deveria ser buscada intelectualmente no 'mundo das ideias'. Por isso, defendeu a via do caminho da interioridade, como instrumento legítimo para a busca da verdade. Assim, somente o íntimo de nossa alma, iluminada por Deus, poderia atingir a verdade das coisas.

Esse caminho da interioridade sugere uma *vita contemplativa* – atitude esta que desde a morte de Sócrates chafurda na filosofia grega – postulando, portanto, que a *vita activa* pode representar um espaço de proeminência do pecado, por conta de sua efemeridade e da sedução que a honra temporal possa conferir. Se há um instrumento que permite o autoconhecimento e o conseqüente *religare* com a divindade, este é seguramente o da interioridade. Assim sendo, se o mundo almejado é o suprasensível, nada melhor do que se afastar do mundo *physis* e se voltar para uma atividade que nos lança à este outro lugar almejado: o seio de Deus. Afastar-se da *physis* equivale a se afastar da esfera que o regula: o mundo político. Ter uma atitude contemplativa é voltar-se de costas para uma vida ativa, para uma vida pública.

No entanto, se a interioridade instrumentaliza uma vida contemplativa, como então justificar que a Igreja possa ter se imiscuído nas coisas mundanas, na *res-pública*? Como foi possível a Igreja superar o *apolitismo* seminal da doutrina cristã e a conseqüente hostilidade entre o próprio Império Romano ao outrora cristianismo nascente? A solução foi interpretar a doutrina cristã sob a ótica da política, isto é, admitir a intrínseca *politicidade* que há na prática cristã de amor ao próximo. De acordo com Wagner:

Foi necessário 'politizar' a doutrina cristã para que a Igreja não entrasse em contradição com o exercício de seu novo papel. Essa 'politização' se deu às custas de alterações efetuadas a própria doutrina cristã, contando a Igreja para com os préstimos de Agostinho. Este, conforme ressaltou Arendt, articulou conceitualmente a experiência romana e promoveu a união desta com a doutrina cristã e a filosofia grega (2006, p.71):

Com a queda e a pilhagem de Roma, conseqüentemente, com a destruição da cidade, era comum a ideia generalizada de descrença quanto à eternidade ou sequer durabilidade das instituições políticas do mundo. Isso, de certa forma, reafirmou a ideia que o artifício humano é incapaz de gerar coisas eternamente duradouras. Reforça-

se, portanto, que a imortalidade só pode se efetivar – não com a glória ou fama dos indivíduos, seus atos e palavras supostamente salvaguardados na memória coletiva – a não ser com a condição de viver uma vida além-túmulo eterna garantida pela salvação proposta pelo cristianismo. A imortalidade, portanto, só é 'dada pela graça divina' aos homens, jamais às instituições e cidades, e ainda sim, esta só é possível mediante a salvação. Toda e qualquer glória que há, não está mais na fama do herói, no imortalizar dos feitos; a glória reside no poder de Deus, e no sangue do cordeiro que nos limpa dos pecados do mundo e nos garante a vida eterna.

A queda de Roma, a destruição da cidade, longe de representar um problema para a Igreja, antes foi uma reafirmação da glória de Deus e, mais ainda, foi uma situação que permitiu a esta (Igreja) outorgar a autoridade necessária para que essa cidade desfragmentada pudesse continuar exercendo sua função política. A destruição da cidade representou que nada neste mundo é eterno, nem mesmo a cidade romana, reforçando o ideal cristão de que as coisas desse mundo são transitórias, passageiras, não merecendo ser objeto de desejo ou ideal de vida para o cristão. Como demonstrado alhures, a autoridade sempre fora algo privilegiado entre os romanos. Com a queda do senado e do poder dos *patres*, não havia quem pudesse conferir a autoridade a qualquer forma de governo. É nesse ínterim que a Igreja emerge, conferindo – através de uma prerrogativa espiritual (a de ser a representação institucional de Deus na terra) – a autoridade ao governo restante, permanecendo a eficácia da tríade romana: "autoridade-religião-tradição". Foi a através da manutenção desta tríade que a cidade pôde se reestruturar, na medida em que a Igreja passou a assumir o seu novo papel: o de influir espiritualmente sobre os negócios humanos.

Para Arendt, Agostinho novamente contribui para justificar esse novo papel da igreja, sem que a letra do evangelho pudesse ser desvirtuada. A sentença cristã "dai a César o que é de César e a Deus o que é Deus", não representaria mais uma cisão ou a negação de uma ou outra "instituição", como queriam os primeiros cristãos, mas uma divisão de papel, sem que ambas estejam posicionadas em bases conflitantes ou excludentes; essa divisão de papéis representa esferas distintas de atuação sobre um organismo vivo que é a sociedade e os homens e, enquanto parte de um organismo, permanece invariavelmente conectada. Em sua obra *A Cidade de Deus*, Agostinho instaura um espaço transcendente, justificando a atuação da igreja no mundo profano. Segundo Arendt:

O que foi decisivo a esse respeito foi que ele (Agostinho), ainda firmemente arraigado à tradição romana, pôde aditar à noção cristã de vida eterna a ideia de uma *Civitas* futura, uma *Civitas Dei* onde os homens, mesmo depois da morte, pudessem continuar a viver em uma comunidade. Sem essa reformulação agostiniana

do pensamento cristão, a política cristã poderia ter permanecido o que ela havia sido nas primeiras centúrias, uma contradição em termos (2002, p.73).

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho apresenta uma visão de história enquanto construção do reino de Deus, reforçando a concepção de temporalidade própria dos medievos. Para Agostinho, a história, como mencionado alhures, não é cíclica, como os gregos antigos a concebiam, mas é bíblica e, portanto, linear. Agostinho parte de um acontecimento que ocorreu uma única vez na história, a encarnação do verbo, o nascimento de Jesus Cristo. Este evento quebra a síntese do eterno retorno e inaugura um fim para a história. Não caminhamos para trás, sonhando com o Éden perdido, mas para frente, *experienciando* um tempo dotado de sentido, com formas, pleno, um presente contínuo, o tempo da graça divina. A história não é encontro sem significado, mas o tempo da salvação. A obrigação do homem, portanto, é alcançá-la, e o papel da Igreja, a de realizá-la. Viver o tempo é viver a vida e a sabedoria consiste em vivê-la devidamente. É verdade que o sentido da história não nos é comunicado imediatamente: o que se desvela diante de nossos olhos não nos pertence, é graça, e por isso o sentido da história não é visível. História é desafio; neste tempo preciso, nesta esfera conflitante de prós e de contras, neste espaço de incertezas é que se dá a salvação, a graça, a proposta de Deus e a nossa resposta pela construção da cidade. É assim que a história cheia de debilidades, de fraquezas, de misérias de cada indivíduo e de cada geração se transforma no Reino de amor e de paz que Deus quer para o seu povo. O caráter espiritual da *Civitas Dei* é central no pensamento agostiniano. Não se trata aqui, contudo, de uma teologia para gerir teocraticamente a sociedade. A cidade terrestre possui a sua autonomia, podendo ser tanto a oposição a Deus quanto o lugar onde se coloca em prática uma ordem de coisas segundo a vontade do próprio Deus.

Neste intercurso, a Igreja passa a exercer uma influência sobre o poder material, resguardando-se de qualquer ação que, em tese, possa desvirtuá-la, ao passo que o poder temporal passa a depender do poder transcendental da Igreja. Neste ínterim, a Igreja deixa de ser uma mera instituição de crenças nascentes, para ser uma instituição claramente romana, fazendo com que a partilha entre o poder temporal e autoridade transcendental fosse útil tanto aos príncipes (a quem competia o poder) quanto à própria Igreja (a quem competia a autoridade), na medida em que a Igreja conferia à estes a autoridade espiritual legitimando o poder temporal, ao passo que os príncipes, de sua parte, salvaguardavam a própria existência e desenvolvimento da Igreja, ao admiti-la com parte do próprio governo. Quanto a essa intercambiação, Arendt (2001, p.79) salienta que:

A Igreja precisava da política, tanto (...) da política mundana dos poderes seculares como da política religiosa no interior do domínio eclesiástico, para poder manter-se e afirmar-se na terra e no mundo terrestre como Igreja visível, diferentemente da Igreja invisível cuja existência não foi jamais contestada pela política. A política, por sua vez, precisava da Igreja; não somente da religião, mas da existência tangível desta no espaço das instituições religiosas para demonstrar justificação superior, tendo em vista a sua legitimidade.

O *Apolitismo* permanece, mas não como negação da atividade política e, sim, como a 'despreocupação' por parte do cristão de ter que se envolver nos negócios públicos, voltando-se para a interioridade e preocupado com a sua salvação. A Igreja, representante da vontade de Deus, intercambiada com o poder temporal e transitório, garante as condições de existência, tanto própria, como de seus fiéis, ancorados na prática cristã da bondade, enquanto o cristão, livre de suas outrora obrigações políticas, se vê livre para a contemplação das coisas eternas. Eis a hipótese maior, o fundamento histórico, teológico e filosófico da alienação por parte dos cristãos.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Vol. 1. Trad. José Dias. Fundação Calouste Gulberkian, 2011.
- 86 ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. Porto: Afrontamento, 1985a.
- \_\_\_\_\_. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Trad. 3ªed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. RJ: Relume-Dumará, 2002ª.
- \_\_\_\_\_. **Qu'est ce que c'est la politique**. Éditeur: Paris, Éd. du Seuil, 2001.
- AYMARD, A.; AUBOYER, J. **História Geral das Civilizações**. São Paulo: Bertrand. 1977.
- FINLEY, M. I. **Política no mundo antigo**. Lisboa: Edições Setenta, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. RJ: Contraponto, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. RJ: Contraponto, 2011.
- POHLENZ, M. Apud REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: UNB, 1991.
- WAGNER, Eugênia Sales. **A autoridade da Igreja**. In: Hannah Arendt: Ética & Política. Cotia: Ateliê, 2006, p. 68-76.

II.

Idade Média

# A ITINERÂNCIA COMO EXERCÍCIO DO PODER: A ATUAÇÃO DE DIEGO GELMÍREZ (1101-1140) FRENTE À REBELIÃO COMPOSTELANA DE 1116-1117

Jordano Viçose<sup>1</sup>

**Resumo:** Durante os aproximadamente quarenta anos em que esteve à frente da Igreja de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez (1101-1140) enfrentou dois momentos, especialmente, turbulentos os quais puseram em risco o seu poder senhorial-episcopal. Neste artigo, discutiremos o primeiro deles: a rebelião compostelana ocorrida entre os anos 1116 e 1117, trata-se de uma sublevação dos cidadãos de Santiago contra o seu senhor e bispo. A figura do prelado, instituída na Alta Idade Média, enquanto supervisor da ortodoxia deve ser somada a de protetor das circunscrições das quais era responsável. Para Gelmírez era fundamental a itinerância. Deslocava-se para exercer a justiça, legislar e, sobretudo, proteger por meio das armas os seus territórios. A alcunha que recebeu - *El báculo y ballesta* - revela a dupla face que compunha o exercício do seu poder: defensor da fé e do senhorio.

**Palavras-chave:** Itinerância; Diego Gelmírez; Rebelião em Compostela.

**Abstract:** During the almost forty years when Diego Gelmírez (1101-1140) was at the helm of the Saint James de Compostela Catholic Church, he faced two particularly riotous moments that hazarded his seigniorial-episcopal power. In this article, we will discuss the rebellion of Compostela (1116-1117), in which happened the rising of the St. James citizens against their master and bishop. The figure of the bishop as a supervisor of the orthodoxy must be summed up to the protector of the circumscription under his responsibility. Gelmírez considered itinerancy fundamental. He moved from place to place to practice justice, to legislate, and mainly to protect his dominion by the use of weapons. The epithet he received - *El báculo y ballesta* - reveals the two faces that compounded the exercise of his power: faith advocate and lordliness.

**Keywords:** Itinerancy; Diego Gelmírez; Rebellion in Compostela.

---

<sup>1</sup> Mestre em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Doutorando em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Este artigo faz parte da pesquisa de doutorado, em andamento, intitulada *Revoltas urbanas em Santiago de Compostela (séc. XII): aspirações à urbe realenga*, financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: jordanovicose@gmail.com

## Introdução

O monarca leonês Afonso VI (1065-1109) é lembrado, na história da Reconquista,<sup>2</sup> pelo êxito no cerco posto a cidade de Toledo, antiga capital visigótica, culminando com a sua conquista no ano de 1085. Não obstante, a sequência foi menos prodigiosa, somaram-se repetidas derrotas para os almorávidas comandados por Lúçufe Ibn-Taxufín (1061-1106) e pelo seu sucessor Ali ibne Lúçufe (1106-1143). A perda de importantes territórios resultou letal para economia do reino, pois o regime de *párias* era, na segunda metade do século XI, a principal fonte de riqueza da coroa castelhana-leonesa. Suntuosas quantidades de ouro, oriundas das *Taifas*, alimentavam as finanças da monarquia garantindo sua estabilidade política e econômica.

Durante as duas últimas décadas do governo de Afonso VI, o erário real sofreu duros reveses com a ausência do recolhimento tributário das *párias*. Afonso não pode poupar fundos na defesa dos seus territórios e até o final de sua vida foi impelido a lutar, sem êxito, contra o vitorioso exército almorávida. Consequência direta da ação militar do monarca foi o déficit orçamentário herdado por sua filha e sucessora. A rainha Urraca (1109-1126) teve de assumir um reino com poucos recursos. Sua dificuldade em governar e suas ações, vistas pelos prelados hispânicos como de ingerência nas riquezas eclesiásticas, devem ser entendidas, principalmente, sob o prisma da carência de pecúlio.

Urraca não teve alternativa, comum a outros monarcas dela contemporâneos, senão pressionar as igrejas do seu reino. Senhora de extensas propriedades fundiárias e detentora do direito feudal em diversos tipos de benefícios, as igrejas eram preciosas fontes emergenciais de fundos à coroa, sobretudo em tempos de guerra. A igreja de Santiago,<sup>3</sup> especificamente, possuía um fator a mais que despertava o interesse monárquico: as peregrinações. Elas mobilizavam grandes massas humanas e movimentavam largas quantidades de dinheiro. A cidade do apóstolo Tiago, devido ao fluxo intenso de peregrinos, transformou-se em um dos principais espaços urbanos da Cristandade.<sup>4</sup> O vivaz e pujante comércio compostelano era destino certo na venda de produtos, como advertiu o próprio rei Afonso VII (1126-1157), quando quis

<sup>2</sup> Processo iniciado no século XI que tinha como meta a recuperação, pelos cristãos, dos territórios ibéricos perdidos para o Islão. Para uma compreensão mais abrangente sobre a formação da concepção de cruzada, veja: FLORI, Jean. *La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Trotta, 2003. Já para uma análise do caso ibérico indicamos: VALDEÓN BARUQUE, Julio. *La Reconquista el concepto de España: unidad diversidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006; e GARCIA FITZ, Francisco. *La Reconquista: un estado de la cuestión*. *Clio & Crimen*, n. 6, p. 142-215, 2009.

<sup>3</sup> Optamos por manter a grafia *Santiago*, como no castelhano.

<sup>4</sup> Sobre o desenvolvimento de núcleos urbanos nos territórios ibéricos cortados pelo Caminho de Santiago, ver: RUIZ GÓMEZ, Francisco. *El camino de Santiago: circulación de hombres, mercancías e ideas*. *IV Semana de Estudios Medievales de Nájera*, 1994, p. 167-188.



negociar um valioso cálice de ouro.<sup>5</sup>

A burguesia<sup>6</sup> de Compostela foi um elemento extremamente, ativo, enérgico e hábil no plano político durante o reinado de Urraca. As ações dos cidadãos capitaneadas, por uma parte da aristocracia latifundiária galega, resultaram em dramáticos e turbulentos acontecimentos, não só ao poder *senhorial-episcopal*<sup>7</sup> de Diego Gelmírez, mas também ao poder real, entre a sombria primavera de 1116 e o melindroso verão de 1117. Antes de nos centramos propriamente na rebelião cidadina, direcionemos nosso olhar ao chefe do senhorio e para sua mobilidade.

### **A conjuntura política do reino castelhano-leonês nos primeiros tempos de Diego Gelmírez**

As viagens no mundo medieval eram recorrentes e constantes. Do ponto de vista estritamente político, a cultura do face a face exigia deslocamentos para o estabelecimento de contatos, pactos e outorgas. O poder era construído e sustentado por meio das redes de apoio tecidas em diferentes pontos da sociedade. O ir e vir movia não só pessoas, mas interesses de todos os tipos, desde conluios e maldizeres à deliberações, concessões e autorizações. A itinerância era fator preponderante na Idade Média e o primeiro arcebispo de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez (1101-1140), estava ciente disso.

A primeira viagem de dom Diego que temos notícia, por meio da *Historia Compostelana* (1994, p. 85),<sup>8</sup> foi à Roma para orar. Para além das elaborações panegíricas feitas pelos autores da *HC*, temos que notar o momento peculiar no qual Gelmírez parte para fazer suas orações na cidade apostólica. A cadeira episcopal de Santiago já estava há cerca de quatro anos vacante e o papa Pascoal II (1099-1118) estava disposto a reverter tal situação, como revela a missiva, por ele enviada, ao rei Afonso VI. O atraso na eleição, narrado pela *HC* (1994, p. 85), enquanto Gelmírez estava ausente, corrobora as evidências de que a decisão, provavelmente, já havia sido tomada ou ao menos

---

<sup>5</sup> Exemplo da prosperidade do comércio em Compostela foi o envio, por Afonso VII, de um cálice de ouro para ser vendido na cidade do apóstolo Tiago.

<sup>6</sup> A palavra *burguês* deve ser compreendida no seu sentido original: o habitante do burgo.

<sup>7</sup> O poder do bispo de Santiago não se reduzia a questões de ordem estritamente religiosa. O exercício da sua autoridade era uma simbiose de funções senhoriais e episcopais; além de chefe imediato da religião cristã, seu poder exercia-se sobre homens e terras confiados a ele por intermédio da sua condição de governante do senhorio de Santiago. Para um aprofundamento sobre o conceito de poder senhorial-episcopal, ver: ALVARO, Bruno Gonçalves. As veredas da negociação: uma análise comparativa das relações entre os senhorios episcopais de Santiago de Compostela e Sigüenza com a monarquia castelhana-leonesa na primeira metade do século XII / Bruno Gonçalves Alvaro. – 2013. (Tese de doutorado).

<sup>8</sup> Doravante *HC*.

estava claro o apoio conferido pelo papa.

A indicação de Diego Gelmírez, pelo pontífice romano, ao posto de bispo de Santiago foi acompanhada de carta e da promoção do jovem prepósito compostelano a ordem do subdiaconato. No seu regresso a Compostela, Gelmírez foi eleito bispo “[...] pelos mais nobres de toda Galícia e com o consentimento do rei Afonso e do conde Raimundo [...]” (HC, 1994, p. 85), como exalta a HC.<sup>9</sup> Apesar das contestações a sua eleição por uma parte do clero local terem sido minimizadas pela obra, cabe destacar a importância da viagem feita a Roma a qual contribuiu para a realização do objetivo: Gelmírez viaja como cônego administrador do senhorio compostelano e retorna como bispo de Santiago.<sup>10</sup>

A segunda e última viagem de Diego Gelmírez a Roma foi em 1104, três anos após a sua elevação às sagradas ordens. O contexto e as motivações que levaram ao deslocamento eram outros, a HC (1994, p. 100) revela que o bispo de Santiago desejava “[...] alguma dignidade [...]” eclesiástica à sua diocese. Apesar das dificuldades encontradas pelo prelado na cúria romana as quais se remontavam a períodos anteriores a sua consagração, Pascoal II, concedeu-lhe o signo de autoridade do *pallium*.<sup>112</sup> Mais uma vez, para Gelmírez foi importante a itinerância, logra senão o que desejava naquele momento, a dignidade metropolitana, ao menos um indicativo de que sua predisposição em honrar a igreja de Compostela com uma posição mais elevada na hierarquia eclesiástica seria atendida gradualmente.

O início favorável e promissor do governo de Diego Gelmírez foi interrompido pelos acontecimentos que marcaram a macroesfera política do *Regnum* castelhano-leonês. Afonso VI, estava com a saúde debilitada por conta do avançar da idade e a inesperada morte do seu genro Raimundo de Borgonha (casado com a princesa Urraca),<sup>13</sup> em setembro de 1107, assim como do falecimento do seu único filho, Sancho Alfónsez (1093-1108), no ano seguinte, na batalha de Úcles, trouxeram o tema da sucessão, novamente, a ordem do dia. A instabilidade política gerada pela questão sucessória criou um contexto de muitos conflitos nos anos seguintes.

Os desejos conflitantes se acentuaram após a morte de Afonso VI, em 1109. O

---

9 [...] elegimos como obispo junto con los más nobles de toda a Galicia y con o consentimiento del rey Alfonso y el conde Raimundo [...] (HC, 1994, p. 85).

10 Diego Gelmírez gozava de confiança e apoio do rei Alfonso VI. Desde a adolescência, ele frequentou a corte real e o estreitamento de laços foram confirmados pelas administrações do senhorio compostelano, em dois momentos de vacância da sede, realizadas por Gelmírez.

110 papa Pascual II acusou um bispo de Santiago (não há a identificação) anterior a Diego Gelmírez de ter tratado de forma arrogante um cardeal romano (não há a identificação) enquanto esse visitava a Galícia.

12 O *pallium* é um signo de autoridade que se outorga aos prelados que estão à frente de províncias eclesiásticas integradas por várias dioceses. Ele é materializado em uma estola de lã branca com seis cruzes negras de seda.

13 Raimundo de Borgonha casou-se com a filha do monarca Alfonso VI, a princesa Urraca, provavelmente, no ano de 1090.

casamento da herdeira do reino de Castela e Leão, Urraca, com Afonso, o batalhador, rei de Aragão e Pamplona ainda naquele ano fez com que se formassem dois grupos opositores. O primeiro deles apoiava o matrimônio contraído pela rainha, portanto favorável aos seus direitos enquanto governante dos territórios castelhano-leoneses. Já o segundo grupo defendia a invalidade do enlace matrimonial, assim como os direitos sucessórios do jovem Afonso Raimúndez (filho de Urraca com o conde Raimundo de Borgonha). A Galícia foi um dos principais palcos dessa luta.

Não deve soar estranho o desenrolar do conflito no noroeste ibérico. A tutoria de Afonso Raimúndez ficou a cargo de Diego Gelmírez e do conde de Traba, dom Pedro Froilaz (1075-1128): Galícia tornou-se o reduto pró-Afonso Raimúndez. A formação de duas coalizões em território galego, uma defensora dos direitos sucessórios da rainha (chamada *irmandade*) e outra que advogava a favor do seu filho como legítimo monarca (facção comandada pelo conde de Traba), tinha como pano de fundo as vantagens oriundas do desfecho favorável a um ou outro grupo. Os fundamentos que embasaram o início do litígio são fornecidos pela *HC*, apesar de, provavelmente, tratar-se de uma elaboração feita *a posteriori*.<sup>14</sup> Segundo a crônica, o concílio celebrado na cidade de Leão, em 1107, deliberou, dentre outros assuntos, que se Urraca contraísse novo matrimônio, a Galícia seria herdada pelo seu filho, Afonso Raimúndez.

92

Apesar do apoio inicial à rainha, Diego Gelmírez alterou seu posicionamento em relação ao matrimônio de Urraca e Afonso, o Batalhador. A missiva de Pascoal II, endereçada ao bispo, deixou clara sua reprovação considerando incestuosa tal união (*incesta coniugii copula*). O parecer do papa fez com que Gelmírez tivesse de reorganizar os meios e os intermediários necessários para alcançar seus objetivos de engrandecimento da sua sé. Estamos diante da lógica medieval na qual as relações pessoais são conduzidas pela necessidade política do momento (ALVARO, 2013, p. 125). Gelmírez era hábil e sua mobilidade entre diferentes grupos, por vezes antagônicos, fazia-se mais uma vez necessária.

As justificativas papais para a dissolução do casamento foram construídas a partir da consanguinidade existente entre os noivos; ao que parece, Urraca e Afonso de Aragão, compartilhavam de um bisavô: Sancho, o maior de Navarra (1004-1035). Entretanto, nessa reorganização do jogo político de Gelmírez junto ao conde de Traba, não foge a vista, por um lado, o interesse deles de governarem (com certo grau de independência à recém-entronizada rainha) o território galego por meio da prerrogativa de tutores do menino Afonso, e por outro, ao prelado não interessava, de forma alguma, deixar de compactuar com as decisões papais, afinal o bispo de Roma

---

<sup>14</sup> Independente dessa possibilidade de elaboração posterior, os argumentos foram trazidos a tona para movimentar as ações bélicas entre os grupos opositores.

era elemento imprescindível na concretização das suas ambições à frente da igreja de Santiago.

Os conluíus, desentendimentos, aprisionamentos e juramentos de amizade entre a rainha e o bispo de Santiago, permitem-nos entrever as relações, em grande medida, tensas dos anos vindouros. Apesar disso, Diego Gelmírez agia com extrema diligência para salvaguardar o seu poder senhorial-episcopal; à frente do seu exército, empunhando a espada, ele atendia ao chamado real na luta contra o rei aragonês.<sup>15</sup> A derrota sofrida em Viadangos, no ano de 1111, pelos galegos, foi revidada. O exército galego, junto às demais tropas reais, mostrou-se forte diante dos aragoneses no sítio posto à Astorga, em 1112, alcançando a vitória. A *ballesta*<sup>16</sup> do prelado compostelano defendia não só a manutenção do senhorio de Santiago e os direitos sucessórios de Afonso Raimúndez, como também a soberania de Castela e Leão.<sup>17</sup>

Com tal afirmativa, não queremos corroborar com a visão pró-gelmiriana da *HC*, a qual supervaloriza as ações do primeiro arcebispo de Santiago, colocando-o, como elemento indispensável e definidor na vitória diante das tropas aragonesas. A crônica constrói um Diego Gelmírez com contornos messiânicos: seja como promotor da paz, nos momentos que a buscam, seja como salvação para a vitória na guerra, quando a desejam. Os escritores narram um Gelmírez impoluto e garantidor da lisura, intermediário que concilia os pólos antagônicos restabelecendo a ordem e a estabilidade do reino.<sup>18</sup> Nosso interesse, todavia, é o de destacar sua posição múltipla e adaptável, sua capacidade de se adequar as imposições do momento e de conseguir se reequilibrar em situações desfavoráveis. Ele conseguiu, mesmo nas situações de extrema dificuldade, fortalecer-se e se lançar na busca do engrandecimento da sua sé e do seu senhorio.

Viadangos e Astorga não foram às primeiras experiências militares de Diego Gelmírez nem tampouco foram às últimas. Gelmírez já havia experimentado o manejo das armas quando ainda era supervisor das propriedades do senhorio de Santiago.<sup>19</sup> Ao lado do conde Raimundo lutou em 1094-5, contra os mouros em Coimbra e Lisboa e, tão logo, percebeu que a itinerância era fator crucial para o seu triunfo: junto à

**15** O casamento de Urraca de Castela e Leão e Alfonso, o batalhador não se mostrou durável, pois, além da proibição canônica, as intenções aragonesas colocavam em cheque a soberania da rainha.

**16** Na *Historia Compostelana* a expressão *Bispo de Santiago, báculo e balestra* é usada por Giraldo. Trata-se de um ditado popular para se referir ao poder espiritual e temporal, respectivamente, exercido pelo bispo da cidade de Compostela. A balestra, por excelência, representava o poder bélico e senhorial de Diego Gelmírez.

**17** Gelmírez teve de acudir a uma sequência de movimentos revoltosos no interior da Galícia comandados por nobres galegos dissidentes que ameaçavam o poder senhorial exercido pelo bispo.

**18** Em diversos momentos, a *Historia Compostelana*, atribui a Diego Gelmírez a responsabilidade por conciliar a rainha Urraca e o seu filho Alfonso Raimúndez.

**19** Diego Gelmírez administrou o senhorio (*honor*) da Igreja de Santiago, pela primeira vez, entre os anos de 1093 e 1094, já sua segunda administração foi do ano 1096 até o ano 1100.

supervisão dos territórios, acrescentavam-se suas obrigações na administração da justiça e na defesa do patrimônio.

Em tempos de instabilidade econômica, como foram as etapas finais do reinado de Afonso VI e todo o reinado de Urraca, somada pela instabilidade política oriunda da crise sucessória, Gelmírez foi testado em sua capacidade de transitar e dialogar com estruturas internas (nobreza e monarquia) e externas (abadia de Cluny e papado). A manutenção do equilíbrio entre as forças se mostrou fundamental para ele alcançar êxito na carreira eclesiástica e para se manter vivo.

### **Rebelião em Compostela: um ataque ao poder senhorial-episcopal de Diego Gelmírez**

Os acontecimentos que abalaram o poder senhorial-episcopal de Diego Gelmírez e também, em certo grau, o poder monárquico de Urraca, entre os anos 1116 e 1117, evidenciam uma conjuntura que começou a se delinear anos antes. No que se refere à situação militar do reino castelhano-leonês, havia, de um lado, a pressão exercida nas fronteiras ao leste de Castela por Afonso, de Aragão, cujo interesse era fazer valer seu título de *Hispanie imperator* e, de outro, ao sul dos territórios, a presença almorávida era motivo de constante apreensão e alerta para a guerra. Internamente, a rainha sofria com constantes ameaças a sua soberania. As relações estremecidas e tensas entre ela e Gelmírez exprimem a sua insatisfação ao apoio concedido pelo bispo a causa de Afonso Raimúndez.

As várias frentes com as quais Urraca teve de trabalhar preenchendo com soldados e armamentos fizeram com que ela não tivesse outra saída a não ser arrochar e coagir as igrejas do reino a lhe entregarem recursos para fomentar as constantes campanhas militares. Exemplo disso foram os deslocamentos régios que se seguiram ao desfecho negativo à batalha de Viadangos. A rainha viajou boa parte do ano 1112, por Astúrias e Galícia, para mobilizar homens e dinheiro de modo a garantir o sucesso da empresa contra Afonso, de Aragão, em Astorga.

A aparente união de Diego Gelmírez e Urraca na luta contra um inimigo comum: Afonso, de Aragão, trouxe no ano seguinte o desconforto e o sentimento de traição experimentado tanto pelo bispo quanto pela rainha. Da parte da monarca, a demora dos exércitos galegos em atender ao seu pedido de apoio na recuperação da cidade de Burgos, em 1113, soou como pouca importância dada pela nobreza galega a sua causa; do lado do prelado, a presença de inimigos belicosos e afrontadores do seu *dominium* exercido na Galícia compondo a corte régia foi motivo de extrema desconfiança. Os

desentendimentos foram, virtualmente, resolvidos com a prestação de juramento entre ambos.

As coalizões originárias na Galícia – *irmandade* e a facção dos Traba – contribuíram para fazer dos anos posteriores ao falecimento do rei Afonso VI um período de acirramento da crise vivenciada pelo reino de Castela e Leão. Por retirarem a unidade e apresentarem perspectivas diferentes à sucessão régia inviabilizaram, em grande medida, a coesão. Apoiar os direitos sucessórios de Afonso Raimúndez era, automaticamente, ser contra Urraca. O contrário também era válido. Diego Gelmírez, apesar das suas tentativas de conciliar o direito de governar a ambos, demonstrava-se propenso a causa do filho da rainha quando não restava mais margem a negociação.

A inclinação de Diego Gelmírez a Afonso Raimúndez teve um alto custo. O complexo de terras e direitos que administrava na condição de bispo de Santiago foi, em 1114, mais uma vez alvo de interesse da rainha. Como outrora, Urraca pretendia aprisionar o bispo e pedir seu senhorio como resgate pela sua libertação.<sup>20</sup> Com a descoberta do complô, a monarca viu-se obrigada a juramentar, outra vez, sua amizade a Gelmírez, assim como salientar sua preocupação pela integridade do senhorio de Santiago de Compostela, como indica a *HC* (1994, p. 243).<sup>21</sup> As dificuldades financeiras que assolavam o reinado de Urraca fizeram-na, em tempos de guerras, como o eram esses (seja contra os almorávidas, seja contra Afonso, o batalhador), pretender se apossar dos recursos da Igreja de Santiago visando o fomento das batalhas. Para restaurar e firmar a amizade, Urraca e Gelmírez acordaram que “[...] vinte dos mais poderosos de Galicia, León, de Campos e de Castilla [...]” seriam testemunhas do juramento (HC, 1994, p. 254).<sup>22</sup> No entanto, a rainha, não cumprindo com o acordo, ofereceu ao conde Pedro Fróilaz e a dom Diego a motivação para agirem.

Impulsionado por um desejo de reaver o atentado cometido contra a sua autoridade por Urraca, Diego Gelmírez, junto ao conde de Traba, concebeu o plano de fazer do infante Afonso, rei da Galícia. É a primeira vez, na *HC*, que é utilizado o termo *regnum Gallaeciae* “[...] em uma surpreendente revelação dos objetivos, dos projetos de dom Diego” (FLETCHER, 1993, p. 172). Afonso Raimúndez, em 1111, foi ungido rei pelas mãos de Gelmírez na igreja do apóstolo Tiago. A sua coroação, naquele momento, apontava as pretensões do bispo em vincular-se cada vez mais à

**20** A primeira tentativa foi em 1111, ano no qual Diego Gelmírez ungiu Alfonso Raimúndez como rei na igreja de Santiago de Compostela.

**21** Yo, la reina doña Urraca, juro a vos, obispo don Diego, por Dios Padre omnipotente y por todos sus santos, que desde este día en adelante seré vuestra fiel amiga en relación a vuestra persona y a vuestro señorío, el que tenéis o el que tengáis en el futuro, sin mala fe y sin engaño según mis posibilidades, y que no perderéis vuestro señorío por mí o por mi consejo o maquinaciones [...] (HC, 1994, p. 243-244).

**22** Además, para que el pacto fuera considerado más firme y más indisoluble, acordó la reina con el mencionado obispo [Gelmírez] que veinte de los poderosos de Galicia, León, de Campos y de Castilla [...] (HC, 1994, p. 254).



instituição monárquica para alargar e consolidar sua eminente posição de senhor do maior senhorio episcopal da Península Ibérica (ALVARO, 2013, p. 129). Quando Afonso regressou desde a Extremadura, no ano de 1116, foi recebido como rei em Compostela.

Sabendo da posição tomada por Diego Gelmírez e pelo conde Pedro Fróilaz, Urraca, rapidamente, deslocou-se a Galícia e iniciou uma negociação com o bispo pela não privação dos seus direitos. Gelmírez assumiu uma atitude inflexível, no entanto, ele não esperava a mudança repentina de posicionamento dos seus: alguns cidadãos compostelanos, às escondidas, se encontravam com a rainha e tomavam o seu partido. Enquanto Afonso Raimúndez e a condessa Mayor, esposa do conde de Traba, saíam com a cavalaria de Compostela na eminência do ataque, Urraca, sob aviso, entrava na cidade com seus soldados.

A ruptura das forças de Diego Gelmírez impossibilitou uma frente defensiva capaz de conter o avanço da cavalaria real, a qual penetrou com facilidade a cidade apostólica. Dom Diego teve de se refugiar nas fortificações e, posteriormente, se encontrar com os nobres enviados pela rainha para tratar da conciliação. Apesar do desejo de alguns em destituí-lo (do seu poder de bispo e senhor), firmou-se a paz, mas não sem prejuízos à autoridade de Gelmírez. Seu sobrinho Pedro, cônego e prior da igreja de Santiago e seu irmão Gundesindo, *villicus*<sup>23</sup> da cidade, foram expulsos de Compostela. A expulsão dos principais agentes representantes do poder senhorial-episcopal, responsáveis pelos dois pilares básicos da cidade, igreja e mercado, enfraqueceu a capacidade de governar do prelado que viu minguar sua *auctoritas*. Com o vácuo de poder, o seu exercício ficou a cargo dos chefes da irmandade, os quais apoiados por Urraca assumiram o total controle da urbe renunciando a legislação anterior e destituindo o seu Conselho. No lugar, instituíram um novo Conselho para realizar as deliberações e criar novas leis.

Nos seis meses seguintes, com a situação permanecendo extremamente desfavorável a Diego Gelmírez, ele não teve outra escolha senão ir ao encontro de Urraca que estava em Terra de Campos. Ao contrário do que imaginavam os sublevadores, o bispo foi recebido, honorificamente, pela rainha que ficou a par dos acontecimentos recentes por seu intermédio. Diante do relatado, ela exortou os cidadãos de Compostela que “[...] venerassem e amassem o seu bispo e que não lhe tirassem seus direitos ou o seu poder sobre a cidade” (HC, 1994, p. 268).<sup>24</sup> Essas palavras atribuídas à monarca são significativas, pois não só reforçam o direito de senhorio do bispo sobre a urbe compostelana, como também esclarecem, diante dos inflamados interesses laicos, que a *civitas* era e permaneceria sendo episcopal. Outro fator importante dessa viagem,

<sup>23</sup> O *villicus* era responsável pela administração da justiça.

<sup>24</sup> [...] Envió también la reina legados suyos a los compostelanos tanto al clero como al pueblo, y les ordenó que venerasen a su bispo y le amaran y no le quitaran sus derechos o el poder sobre la ciudad (HC, 1994, p. 268).



além do compromisso de paz celebrado e do reconhecimento do poder senhorial exercido pelo prelado em Compostela, foi o precioso presente que recebeu Gelmírez de Urraca como símbolo da reconciliação: a cabeça de São Tiago, Maior.

A viagem à Terra de Campos foi um duplo sucesso. Se, por um lado, Diego Gelmírez conseguiu chegar a um acordo de paz com Urraca, por outro, recebeu uma relíquia de inestimável valor que nos faz recordar dos episódios remotos, ocorridos em 1102, em terras portuguesas.<sup>25</sup> O retorno, com ares de triunfo, tanto em uma quanto em outra viagem põe em evidência o exercício do seu poder senhorial-episcopal. Seja para fiscalizar as terras, em Braga, as quais pertenciam ao senhorio de Santiago ou para recuperar sua autoridade, junto à rainha, sobre a cidade de Compostela, o regresso de Gelmírez foi marcado com traslado de imponentes relíquias. Diego Gelmírez foi recebido pelo clero e pelo povo de Santiago nas imediações da cidade de Compostela, os quais o acompanharam, em solene procissão, até a catedral para a celebração da missa e o depósito da importante relíquia no altar do apóstolo patrono.

Todavia, o apaziguamento dos ânimos foi apenas momentâneo, como revela a própria HC, os integrantes da *irmandade*<sup>26</sup> “[...] desejavam não outra coisa senão acabar com o bispo” (HC, 1994, p. 269),<sup>27</sup> sobretudo depois de saberem da reaproximação entre dom Diego e Urraca. A progressiva radicalização da revolta direcionada ao chefe do senhorio denota o seu caráter anti-episcopal. O que se discutia, precisamente, era a “[...] condição de Gelmírez enquanto chefe do senhorio” (PORTELA, 2016, p. 332). Como a questão sucessória estava imbricada ao movimento sublevador, Gelmírez foi, novamente, ao encontro da rainha para propor uma saída a esse problema. Na cúria celebrada, em outubro de 1116, na cidade de Sahagún, que naquele momento também era agitada por cidadãos revoltosos, foi deliberado, entre outros assuntos, a entrega a Afonso não do esperado reino da Galícia, mas de uma zona na Extremadura (*Extremitas, Extrema*),<sup>28</sup> local de conflito com os almorávidas, na região de Toledo. Foi um “golpe magistral a favor de Urraca”, pois apesar de Afonso Raimúndez ter conseguido um território para governar de forma independente, “[...] pela primeira vez foi arrancado das mãos dos seus partidários galegos. [...] Diego Gelmírez e os Traba perderam a luta pela custódia do jovem rei” (FLETCHER, 1993, p. 177).

**25** No ano de 1102, Diego Gelmírez, na condição de bispo de Santiago, empreendeu viagem à Braga para cuidar e supervisionar os territórios pertencentes ao seu senhorio que estavam localizados no condado portugalense. Nessa viagem, Gelmírez cometeu um *pium latrocinium* (roubo do sagrado). Várias foram as relíquias retiradas das terras bracarense, entre elas, as de São Cucufate e São Silvestre, as de Santa Susana e as do santo patrono e protetor, São Frutuoso.

**26** Facção formada em território galego que defendia os direitos sucessórios da rainha Urraca I sobre os reinos de Castela e Leão.

**27** [...] No obstante, los referidos cómplices no deseaban otra cosa que acabar con el obispo (HC, 1994, p. 269).

**28** A *Extremadura* possuía, no século XII, um sentido mais amplo do que o atual e correspondia aos territórios cristãos fronteiriços.

De qualquer maneira, não havia tempo para ressentimentos, pois de outubro de 1116 até maio de 1117, a insurreição dos cidadãos compostelanos continuou desafiando as ordens monárquicas e o domínio exercido pelo bispo de Santiago. Com a chegada da rainha, em finais da primavera, os dias seguintes foram, extremamente, tensos. Gelmírez e Urraca foram acudados dentro do que restou do palácio episcopal e se viram obrigados em ir para a torre das campanhas devido à aproximação violenta dos revoltosos. Insatisfeitos com a resistência feita pelos protetores do bispo e da rainha, os sitiadores incendiaram a torre causando momentos de absoluta incerteza. Incitada, pelos soldados, a sair para não perecer no fogo, Urraca encorajou-se e encarou a turba que rasgou suas vestimentas, deixando-a nua, além de feri-la com uma pedra: completo ultraje a realeza. Gelmírez, também conseguiu escapar da morte graças à ajuda do abade de *San Martín* que lhe forneceu um disfarce. No entanto, Gundesindo Gelmírez, irmão do bispo; Rodrigo Oduáriz, mordomo de dom Diego; Ramiro, cozinheiro do palácio e Diego el Bizco, vigário da cidade, foram mortos quando tentavam escapar do incêndio.

98

A destruição do palácio episcopal e os assassinatos de pessoas muito próximas a Diego Gelmírez que gozavam da sua confiança e patrocínio nos dão pistas para entender a revolta, em grande medida, como uma afronta ao domínio exercido pelo bispo e o descontentamento dos revoltosos por não participarem dos postos de governança da cidade. As buscas implacáveis, nas casas da cidade, evidenciam os ânimos inflamados dos sublevadores na eminência de capturá-lo e de lhe tirar a vida. Estamos diante da dinâmica senhorial: sendo a cidade de Compostela episcopal, a representação de autoridade mais próxima dos cidadãos era o bispo, ele incorporava um modelo de organização que desejavam alterar. O revogar das leis anteriores e as reuniões do novo conselho encabeçado pelos líderes da *irmandade* com intuito de fazerem novas determinações jurídicas, atestam isso, além da própria designação de integrantes da coalizão situacionista para cargos de comando da cidade e da igreja: como o foi o caso de Arias Muñiz, clérigo que assumiu o posto de arqui-diácono.

Os cidadãos compostelanos temerosos com a desonra feita a Urraca queriam chegar a um acordo de reconciliação com rainha, no entanto, em hipótese alguma, Diego Gelmírez, deveria ser incluído na concórdia. As palavras facultadas aos revoltosos são claras:

No demais, a paz e a concórdia entre nós resolvemos facilmente, porém excetuamos uma só coisa, a saber, que não queremos ter Diego como bispo e em todo lhe somos contrários, porque até agora nos tem oprimido e tem reduzido a nada a dignidade de nossa igreja e de nossa cidade. Por isso todos

nós lhe odiamos e não queremos que ele nos governe (HC, 1994, p. 281).<sup>29</sup>

A vontade dos revoltosos era permanecer no exercício da administração da cidade e conseguir o senhorio da igreja de Santiago, privando dom Diego de quaisquer possibilidades de retorno a cadeira episcopal e ao posto de governante de Compostela. Queriam que a *Urbs Sancti Iacobi* fosse subtraída da esfera eclesiástica e se tornasse realenga. Diante dessa situação, Urraca estabeleceu, virtualmente, um acordo com os sublevadores para conseguir escapar e ir ao encontro de Pedro Froilaz que estava fora da cidade junto ao seu filho, Afonso Raimúndez. Já, Diego Gelmírez, depois de se refugiar na igreja de *San Pelayo*, disfarçou-se de homem maltrapilho para fugir de Compostela. Rainha e bispo ao saírem deflagraram, respectivamente, suas sentenças aos cidadãos: guerra e excomunhão.

O cerco à cidade não tardou em acontecer. Ao menos cinco exércitos convergiram bloqueando as saídas de Compostela. Muitos cidadãos não simpatizantes das ações promovidas pela *irmandade* ou, por medo do confronto, deixaram a urbe. Diego Gelmírez, vindo de Iria pôs sítio pelo lado sudoeste da cidade “[...] com um grande exército de cavaleiros e com um infinito número de soldados a pé” (HC, 1994, p. 286).<sup>30</sup> O *báculo* já havia disparado o golpe espiritual, o anátema, era a vez de a *ballesta* ser utilizada pelo bispo para libertar Compostela dos sitiadores e restabelecer a ordem e a autoridade perdida. Apesar do desejo de sangue e vingança atribuído, sobretudo a rainha, o sentimento de piedade e misericórdia outorgado ao prelado, pela pena de Giraldo, provavelmente, amenizou as consequências destrutivas do ataque. Afinal, era ele “[...] que teria que conviver com as consequências” (FLETCHER, 1993, p. 228); a prudência recomendava moderação. Os termos da concórdia não demoraram a se delinear.

Os responsabilizados pela rebelião foram proscritos e desterrados. De acordo com a HC (1994, p. 289), entre “[...] cônegos e cidadãos havia uns cem”.<sup>31</sup> As cartas que firmavam o pacto entre os integrantes da *irmandade* foram entregues, assim como todas as armas e os bens usurpados do bispo e da rainha. Foram pagos como indenização mil e cem marcos de prata, além disso, foram dados como reféns cinquenta jovens das mais importantes famílias compostelanas; posteriormente, foi realizada a devolução da catedral e dos lugares fortificados da cidade. Após retomarem o controle, na igreja

---

**29** En lo demás la paz e la concordia entre nosotros se hará fácilmente, pero exceptuamos una sola cosa, a saber, que no queremos tener a Diego como obispo y en todo le somos contrarios, porque hasta ahora nos ha oprimido y ha reducido a la nada la dignidad de nuestra iglesia y de nuestra ciudad. Por ello todos le odiamos y no queremos que él nos gobierne (HC, 1994, p. 281).

**30** [...] Por la parte de Iria puso sitio el obispo con un gran ejército de caballeros y con un infinito número de soldados de a pie [...] (HC, 1994, p. 286).

**31** [...] Y así fueron proscritos y desterrados de entre los canónigos y de los ciudadanos unos cien (HC, 1994, p. 289).

de santa Susana, Gelmírez e Urraca exigiram dos cidadãos perdoados a prestação do juramento de fidelidade, submissão e obediência, assim como, a firma de compromisso em não acolherem aos exilados sem a devida autorização.<sup>32</sup>

A atuação de Diego Gelmírez frente à revolta da burguesia compostelana evidencia a dupla face que compunha o exercício do seu poder: defensor da fé e do seu senhorio. Na condição de bispo, lançou a excomunhão aos compostelanos, “[...] o qual os feriu profundamente e os debilitou por completo”, como destaca a *HC* (1994, p. 286).<sup>33</sup> Enquanto governante do complexo de terras que integrava o senhorio de Santiago, Gelmírez teve de mobilizar forças junto a Urraca e fazer uso das armas para suprimir os revoltosos reavendo sua autoridade e para isso a itinerância foi peça chave, pois por meio dela pôde constituir e fortalecer relações, tanto, internamente, com a aristocracia e a realeza, quanto, externamente, com as lideranças da Igreja estabelecendo uma complexa rede de apoio e poder em que se movia com perspicácia e diligência.

## REFERÊNCIAS

100

- Historia Compostelana.** Introdução, tradução, notas e índices de FALQUE REY, Emma, Madrid: Akal, 1994.
- ALVARO, Bruno Gonçalves. **As veredas da negociação:** uma análise comparativa das relações entre os senhorios de Santiago de Compostela e Sigüenza com a monarquia castelhano-leonesa na primeira metade do século XII / Bruno Gonçalves Alvaro. – 2013. vii, 280 p. (Tese de doutorado).
- ALVARO, Bruno Gonçalves. Os caminhos da consolidação senhorial-episcopal Compostelana no século XII. **Mosaico**, v. 6, n. 2, p. 169-179, 2013.
- FLETCHER, R. A. **A vida e o tempo de Diego Xelmírez.** Vigo: Galaxia, 1993.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. El hombre medieval como “homo viator”: peregrinos y viajeros. In: IGLESIA DUARTE, J. I (Coord.). **IV Semana de Estudios Medievales**, Nájera, 1994, p. 11-30.
- GARCIA FITZ, Francisco. La Reconquista: un estado de la cuestión. **Clio & Crimen**, n. 6, p. 142-215, 2009.
- GARCIA FITZ, Francisco. **Relaciones Políticas y Guerra.** La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002.

---

<sup>32</sup> Os pontos aqui elencados sobre o desfecho da revolta podem ser verificados no capítulo CXVII da *HC*.

<sup>33</sup> Entretanto el obispo, después de anunciarle a la reina en Iria su huida, hirió a todos los habitantes de Compostela con la espada del anatema y los excluyó de la entrada en la Santa Iglesia, lo cual hirió a los compostelanos profundamente y los debilitó por completo [...] (*HC*, 1994, p. 286).

- LOPEZ ALSINA, Fernando et al. (Coord.). **O século de Xemírez**. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2013.
- MARÍA LACARRA, José. Espiritualidad del culto y de la peregrinacion a Santiago antes de la primera cruzada. In: **Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata**. 1963, p. 113-144.
- SILVA, Ermelindo Portela. **Diego Gelmírez (1065-1140)**: El báculo y la ballesta. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2016.
- SILVA, Ermelindo Portela. Diego Gelmírez. Los anos de preparación (1065-1100). **Studia Historica**: Historia Medieval, n. 25, p. 121-141, 2007.
- SILVA, Ermelindo Portela. La piedad ímpia: sobre el uso político del culto a las reliquias. In: Silva, Carlos Guardado da. O Imaginário Medieval. **Colibri**, 2014, p. 101-7.

# A AUCTORITAS DA LINHAGEM DOS YNGLINGOS NA OBRA DE SNORRI STURLUSON (C. 1179-1241) COMO OBJETO EDUCACIONAL DA POLÍTICA MEDIEVAL

Luciano José Vianna<sup>1</sup>

**Resumo:** A representação e recuperação da linhagem é um dos principais temas encontrados em termos de historiografia medieval. Ademais, tal representação e recuperação obedecia a uma proposta educacional política, uma vez que tais documentos eram registrados com o intuito não somente de recuperarem a memória linhagística, mas também de favorecerem o conhecimento e a reflexão sobre os feitos passados. A *Saga dos Ynglingos* (c. 1225), de Snorri Sturluson (c. 1179-1241), apresenta a linhagem dos Ynglingos abordando aspectos originários, mitológicos, literários e históricos sobre os antigos povos escandinavos. O objetivo deste artigo é analisar a relação entre a recuperação da memória da linhagem ynglinga e a proposta educacional política que pode ser encontrada no texto de Sturluson, abordando as principais características atribuídas à linhagem dos Ynglingos, assim como as principais funções da linhagem destacadas no documento. Como fundamentação teórica utilizamos os estudos de Aleida Assmann (2011), Gabrielle M. Spiegel (1990) e Jaume Aurell (2012; 2013).

**Palavras-chave:** Auctoritas, linhagem, ynglingos

**Abstract:** The representation and recover of the lineage are one of the mainly topics presents in the medieval historiography. Beside this, this representation and recover follow to a political educational propose, because this document was registered in order to not only recover the memory of the lineage, but also to propose the knowledge and reflection about the past facts. The *Saga dos Ynglingos* (c. 1225), by Snorri Sturluson (c. 1179-1241), present the lineage of the Ynglingos stressing originary, mythological, literary and historical aspects about the ancient Scandinavian. The main of this article is to analyse the relationship between the recovery of the memory of the ynglinga lineage and the political educational propose, which could be find out in the Sturluson's narrative, such as the mainly characteristics of the Ynglingal lineage, and as the mainly functions of the lineage presents in the document. As theoretical fundaments, we use the studies of Aleida Assmann (2011), Gabrielle M. Spiegel (1990) e Jaume Aurell (2012; 2013).

**Keywords:** Auctoritas, linhagem, ynglingos

---

<sup>1</sup> Doutor em *Cultures en contacte a la Mediterrània* pela *Universitat Autònoma* de Barcelona (UAB). Pós-Doutor em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor Adjunto de História Medieval na Universidade de Pernambuco e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores e Práticas Interdisciplinares (UPE), *campus* Petrolina. Membro do *Institut d'Estudis Medievals* (UAB-IEM). Coordenador do *Spatio Serti* – Grupo de Estudos e Pesquisa em Medievalística. E-mail: luciano.jose.vianna@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## Introdução

A produção documental genealógica tem como principal característica estabelecer uma relação com o passado a partir do presente. Em relação a este tipo de documento, o passado dinástico é apresentado como uma sequência linear que demonstra uma continuidade fundamentada na legitimação de uma linhagem. Esta preocupação foi uma das principais em termos de legitimação política mais utilizadas pelas realidades medievais em termos de escrita da história.

O estabelecimento de um início dinástico, no caso da *Saga dos Ynglingos* a partir do reinado de Yngvi, considerado um deus da fertilidade, paz e riqueza (AYOUB, 2015-A, p. 191-194), demonstra uma intrínseca relação com o passado e uma busca pelas origens desta considerada semi-legendária dinastia (HAYWOOD, 2000, p. 212). O estabelecimento de um passado mítico, longínquo no tempo, demonstra uma atitude de tentativa de legitimação de uma dinastia, do seu tempo de duração até o momento de elaboração da fonte. Dessa forma, a fusão entre presente e passado, reunidos na materialidade do documento, faz refletir sobre a importância do tempo pretérito e sua relação com a contemporaneidade em termos de educação política medieval com base na *auctoritas* do passado. Uma vez que tais documentos seriam conhecidos principalmente através da oralidade, aspecto comum em termos de historiografia medieval, era através da mesma que o processo educacional em relação ao conhecimento do passado se efetivava.

A escolha de Snorri Sturluson (c. 1179-1241) para compor a história dos Ynglingos a partir de uma perspectiva linear explica-se não somente pelo fato de que a principal de suas fontes, o poema *Ynglingatal* (c. 900), composto por Tjodolfo de Hvinir (morto em 930), é apresentado em uma perspectiva linear sucessória dos Ynglingos, mas também porque há uma probabilidade que a obra tenha sido composta a partir da relação amistosa entre Snorri Sturluson e o rei norueguês Haakon Hákonarson IV (1217-1263), considerando que a linhagem dos reis que se instalaram em Vestfold, a partir de Olavo o Desbravador (séc. VII), antes pertencia antes ao território de Uppsala, o que, de certo modo, poderia interessar aos governantes noruegueses da época de Sturluson. Ademais, tal aspecto faz refletir sobre uma possível recuperação do passado norueguês a partir do contexto de composição da fonte (c. 1225), já que, quase um século depois, em 1319, o Reino da Suécia e o Reino da Noruega seriam unificados sob o reinado de Magno II da Suécia (1319-1364), também conhecido como Magno VII de Noruega (1319-1343).

Muitos gêneros históricos produzidos no medievo foram utilizados constantemente para legitimações e finalidades políticas. De acordo com Gabrielle M.



Spiegel, o passado era o *locus* através do qual poder-se-ia transitar e encontrar soluções para o presente problemático (SPIEGEL, 1990, p. 59-86), seja através de modificações do mesmo, seja através “somente” da recuperação de suas informações, informações estas que serviriam para serem utilizadas no presente. Ademais, nesta interação entre o passado e o presente, a memória se orienta para o tempo passado e favorece, assim, a recuperação e reconstrução de informações significativas para o presente (ASSMANN, 2011, p. 53).

Neste sentido, Jaume Aurell, ao refletir sobre a relação entre História e Política na historiografia medieval apresenta de forma sucinta a importância desta relação:

A importância da historiografia vem determinada por sua condição de legitimação do presente através da aproximação intencional ao passado. (...). A transcendência da historiografia medieval vem em boa medida determinada pelo que a tradição possui neste período, no qual cada modificação do presente deveria ser confrontada com a tradição recebida do passado. A realidade do presente e os planos do futuro se fundamentavam na fundação do passado. Neste contexto, a intencionalidade e a função da historiografia são claras: *fundir em uma mesma realidade o passado e o presente, a tradição e a inovação, as velhas e as novas formas de governo*. A legitimação das formas políticas do momento será maior na medida em que se consiga demonstrar que há uma só direção na corrente histórica que conecta o passado com o presente, ou seja, que a situação atual se vincula diretamente com as origens míticas. (...). A historiografia deste período costuma estar condicionada por uma notável intencionalidade política, que leva a ‘usar’ o passado. Porém, trata-se de uma manipulação não exclusivamente interessada ou partidária, *mas sim moralizante*. Os interesses do cronista não estão vinculados a uma estreita narração do passado – o contar ‘o que realmente passou’ –, mas sim *à legitimação de uma ordem estabelecida em sua época, seja no âmbito moral, espiritual ou político* (AURELL, 2013, p. 95-142). [Os grifos são nossos]

104

O interesse na historiografia medieval, advindo principalmente das tendências historiográficas como o *New Medievalism*, a *New Philology* e o *New Historicism*, possibilitou uma abordagem interdisciplinar na análise dos objetos, uma ênfase no contexto de produção, uma atenção às práticas de escrita e de leitura e uma melhor compreensão dos gêneros históricos produzidos no medievo (AURELL, 2012, p. 1-18). Neste artigo, observaremos a ideia de *auctoritas* presente no texto de Sturluson e como a mesma é representada em termos de linhagem dos ynglingos, principal tema da narrativa de Snorri.

## 1. Snorri Sturluson e a *Saga dos Ynglingos*

Antes de entrarmos no contexto do autor e no conteúdo da obra, é necessário esclarecer o significado dos conceitos de *actor* e *auctor* para o Medievo. O primeiro, *actor*, fazia referência à produção de um livro, ao responsável pela produção do livro; o segundo, fazia referência à *auctoritas*, à autoridade recuperada em uma obra literária e que apresentava uma opinião autêntica sobre uma questão qualquer (CHENU, 1927, p. 81-86; TEEUWEN, 2003, p. 222-223; SPIEGEL, 1995, p. 6) e que poderia, portanto, constar em uma narrativa textual. Neste sentido, no caso do presente artigo, Sturluson é um *actor* que buscou, através da textualização de informações sobre uma dinastia, delinear a *auctoritas* da mesma em seu documento. Assim, este artigo recorre à noção de *auctoritas* que está delineada a partir do conceito de *auctor* voltado para o período medieval, a qual era recuperada e textualizada por um *actor*. Também é necessário destacar que mesmo que a noção latina de *auctoritas* não apareça na narrativa do documento, observamos que a ação de textualizar uma informação do passado é, de certa forma, entrar em contato com a memória, a qual, segundo Laurent Morelle:

Les usages de l'écrit documentaire ne sont pas tous déterminés par el souci de péreniser les seules actions juridiques que les actes consignent. Ils sont déterminés par uma fonction mémorielle plus large, comme en témoigne l'exemple des établissements monastiques (MORELLE, 2009, p. 124)

105

A figura de Snorri Sturluson é de relevância para a historiografia nórdica, haja vista seu destaque no *Dicionário de Mitologia Nórdica*, organizado pelo professor Johnni Langer e publicado pela editora Hedra em 2015. Snorri Sturluson viveu entre 1179 e 1241 e foi um famoso sacerdote (*godí*)<sup>2</sup> islandês. Sua educação realizada no importante centro intelectual da época, Oddi, favoreceu sua formação como compilador de obras de caráter mitológico e de diversas sagas, embora, como destaca Pablo Gomes de Miranda, tal afirmação mereça uma pesquisa à parte (MIRANDA, 2015-B, p. 476-478).

Após a morte de seu sogro, ocupou uma posição de chefia islandesa (*godord*), cargo com destaque na administração, alcançando um certo patamar na política islandesa, e anos mais tarde tornou-se recitador de leis (*lögusögumadr*) entre os períodos de 1215 e 1218 e 1222 e 1231, demonstrando, assim, uma influência considerável nos meios políticos em que circulava. Tornou-se membro da companhia (*hird*) do rei da

---

<sup>2</sup> O *godí* era o personagem que possuía o *godord*, ou seja, a liderança local na Islândia. Além de um papel político, o *godí* também era responsável pelos aspectos religiosos, como, por exemplo, pelo culto de deuses e pela construção do local para o culto (*hof*). Nos séculos XII e XIII, tais lideranças estavam associadas a distritos particulares que estavam controlados por famílias de destaque no cenário político islandês. Sobre o assunto, ver: OLIVEIRA (2015-B, p. 308-310).

Noruega, Haakon Hákonarson IV, ocupando uma posição de extrema relevância política na corte real.<sup>3</sup> Viajou ao Reino da Noruega em duas oportunidades: a primeira, entre 1218 e 1220, e a segunda provavelmente em 1237. Nesta segunda viagem ao Reino da Noruega, Sturluson envolveu-se em problemas políticos internos ao reino tornando-se opositor ao rei Haakon Hákonarson IV, o qual anos mais tarde, após vencer a batalha de Oslo ordenou a morte de Snorri (IBÁÑEZ LLUCH, 2012, p. 12-19).

A *Saga dos Ynglingos* está contida na *Heimskringla*, uma das obras mais importantes para o estudo da Escandinávia medieval principalmente sobre os primeiros reis da Noruega. Sua atribuição autoral é de Snorri Sturluson, o qual utilizou fontes orais e escritas para a composição da mesma (LANGER, 2015-A, p. 241-242). O recorte temporal da *Saga dos Ynglingos* abrange aproximadamente o começo do século V e a segunda metade do século IX (AYOUB, 2015-B, p. 574-578). Com o foco territorial inicialmente em Uppsala, cidade localizada na região leste da Suécia, próxima a Estocolmo, posteriormente apresenta o estabelecimento da dinastia dos Ynglingos em Vestfold, cidade ao sul de Oslo no sul da Noruega. Composta aproximadamente em 1225, refere-se à linhagem que governava o “Reino dos Suecos”, como o próprio autor destaca em seu texto. De acordo com Santiago Ibáñez Lluch, com a composição da obra Sturluson pretendia preservar as informações do poema *Ynglingatal*, composto por Tjodolfo de Hvinir (morto em 930), aproximadamente no final do século IX, e que apresentava a genealogia de vinte e nove reis da dinastia dos Ynglingos. Seu conteúdo está concentrado em informações a respeito da dinastia ynglinga, como, por exemplo, feitos políticos, morte de membros, rituais funerários e local de sepultamento dos mesmos (La Saga de los Ynglingos, 2012, p. 12-19). Atualmente existem três manuscritos que contêm a Heimskringla: o manuscrito *Kringla*, datado de 1260; o manuscrito *Jöfraskinna*, composto aproximadamente em 1325, e o manuscrito *Frísbók* ou *Codex Frisianus*, composto em 1325.

Pela leitura da obra, observamos diversos aspectos relacionados à dinastia dos Ynglingos, como, por exemplo, a transição dinástica sempre na mesma família com o título passando sucessivamente entre os membros da mesma; a referência a algumas das esposas de alguns dos personagens da linhagem; as principais características dos membros da linhagem dos Ynglingos, tanto positivas quanto negativas; o momento do surgimento da realeza internamente à dinastia a partir do reinado de Dyggvi e a forma da morte de cada membro. Além destes aspectos centrais, a narrativa também apresenta detalhes referentes à linhagem, tais como o início mitológico da dinastia; o momento do estabelecimento da capital em Uppsala; o momento e o contexto da mudança para

<sup>3</sup> Segundo Hiram Alem, o termo *hird* “denotava um estrato da sociedade composto pelos ‘nobres’, ‘súditos’ e membros da corte dos reis noruegueses” (ALEM, 2018, p. 381-384).

Vestfold como cidade principal da presença da dinastia; os momentos de dificuldade no Reino dos Suecos (fomes, más colheitas, etc...); momentos de expansão no reino (paz, boas colheitas, cultivos dos bosques, das terras novas e novos assentamentos); o início da realeza; as lutas contra os finlandeses, halegos e dinamarqueses e a descrição de funerais. Por todas estas informações podemos afirmar que a *Saga dos Ynglingos* apresenta uma riqueza em detalhes relacionados à cultura ynglinga, embora elaborados a partir da leitura de outras fontes, mas com um viés próprio de Snorri Sturluson.

Em termos de gênero histórico, a obra de Sturluson pode ser classificada como sagas, as quais apresentam diversas classificações: legendárias, reais, familiares, contemporâneas, de bispos e cavalaria. Trata-se de um tipo de narrativa literária cujo principal objeto é a história de uma família ou linhagem, principalmente com destaque para os feitos guerreiros. Com uma narrativa factual, objetiva, rápida e em prosa, inicialmente eram transmitidas oralmente e relacionavam-se com a criação de uma identidade (LANGER, 2015-C, p. 441-442). De acordo com Johnni Langer:

As sagas são um tipo de narrativa literária onde se descreve a história de uma família ou linhagem histórica (...). O termo saga vem do verbo islandês *segja* ("dizer, recontar") e é uma exclusividade desta região e do período medieval (...). Estas fontes literárias teriam sido criadas basicamente como formas de identidade e unificação cultural aos colonizadores instalados na ilha, mas também tratando tanto de virtudes quanto defeitos, assim como banalidades ou humores da vida cotidiana (LANGER, 2015-C, p. 442).

107

Embora sejam uma exclusividade da região islandesa, do período medieval e específicos em termos de escrita da história (MIRANDA, 2015-A, p. 445-448), observamos que as sagas se aproximam, *em termos de conteúdo*, das características do gênero denominado *genealogia*, mais comum no contexto continental europeu medieval, uma vez que estas são "enumerações das sucessivas gerações dos príncipes, condes ou monarcas, cuja estrutura está fundamentada na transmissão de um elemento real e de um título (AURELL, 2013, p. 95-142). É necessário frisar que não se trata de uma afirmação da igualdade entre sagas e genealogias, mas sim apenas de destacar a proximidade, em termos de conteúdo, sobre o desenvolvimento da linhagem em um determinado documento.

Legitimação política. Esta foi uma das principais funções políticas da escrita da história no Medievo. No agir historiográfico, a escolha do gênero histórico a ser utilizado – anais, crônicas, genealogias, etc... – afetava não somente a questão da *forma* do documento, mas também o *conteúdo*, ou seja, o aspecto da mensagem a ser transmitida. O estabelecimento de uma linha sucessória, com a presença de todos os membros de uma dinastia, estabelece uma concepção linear e ao mesmo tempo plural

e global do tempo, pois, mesmo com a presença de uma diversidade de situações de cada reinado, há a unificação temporal entre o passado e o presente, entre um contexto distante e uma contemporaneidade, os quais encontram sua fusão e importância no contexto contemporâneo do *actor* ou do patrocinador do documento. Neste mesmo sentido, observamos a legitimação política, em termos de poder real, como elemento central da narrativa das sagas (ao menos as sagas reais), pois, de acordo com Pablo Gomes de Miranda, o poder real é confirmado “pelo seu espaço na memória, um meio que acaba por promover e depender da mesma instituição da qual se ocupa; a realeza se promove pela memória e a patrocina, sendo dela sujeito.” (MIRANDA, 2015-A, p. 445-448).

Como já foi recordado por Marc Bloch, “a força da linhagem foi um dos elementos essenciais da sociedade feudal” (BLOCH, 2001, p. 158). No caso em questão, o *actor* do documento, Snorri Sturluson, recupera a *auctoritas* do texto, ou seja, a representação da dinastia dos Ynglingos, e a transporta textualmente para o seu presente. A utilização do passado, neste caso, corresponde a uma necessidade contemporânea e a recuperação da duração de uma dinastia no tempo supõe proporcionar a mesma um grau de legitimidade no sentido da recordação da memória dos antepassados, permitindo, deste modo, utilizar esta legitimidade no presente.

108

É necessário destacar o aspecto da oralidade que então se fazia presente em termos de divulgação das obras históricas na historiografia medieval. Em um cenário onde a maior parte populacional não dominava o exercício da leitura, incluindo neste grupo parte da realeza, a forma de divulgação destes conteúdos limitava-se ao aspecto da oralidade, a qual servia para divulgar as ideias políticas entre os indivíduos vinculados à política medieval. A própria ideia de educação política deste período também continha como característica principal a oralidade, a qual servia como caminho para formar as ideias políticas que então circulavam e que faziam parte cada vez mais das realezas medievais. Neste sentido, devemos destacar que obras como a Saga dos Ynglingos serviam para ser lidas para ativar a memória e a educação política em relação ao passado dinástico.

## 2. Sobre o prólogo da obra

Neste livro escrevi as antigas relações sobre os senhores que tiveram um reino nos países do norte e falaram em língua danesa, de acordo com o que escutei dos homens sábios, assim como alguns de suas linhagens, em virtude do que me foi revelado, por uma parte naquilo que se encontra na Relação dos antepassados, na qual estabeleceram os reis ou outros homens de ilustre

linhagem sua própria estirpe, e, por outro lado, naquilo que está escrito de acordo com as antigas poesias e cantos épicos que os homens possuíram para a sua distração; mas, ainda que não saibamos se há verdade nisso, fornecemos o testemunho do que os antigos sábios consideraram como verdadeiro (La Saga de los Ynglingos, 2012, p. 73-74).

Estas são as palavras iniciais da *Saga dos Ynglingos* contidas no prólogo da obra, as quais fornecem aspectos chave para compreender a composição e o conteúdo da mesma. De acordo com Jacqueline Hamesse, os prólogos das obras apresentam ideias que permitem conhecer a orientação do trabalho e o conteúdo da narrativa. Os objetivos dos prólogos são diversos e dependem das particularidades da produção, assim como das intenções do patrocinador (HAMESSE, 2000, p. XVI-XIX).

Analisando o fragmento destacado acima, é interessante notar as obras que foram utilizadas por Sturluson para compor a *Saga dos Ynglingos*, ou seja, tanto a *Relação dos antepassados* – uma genealogia danesa composta no século XII que contém os nomes de antigos reis – como o poema *Reconto dos Ynglingos*, de Tjodolfo de Hvinir (morte em 930). Ademais, Sturluson também utiliza o poema *Reconto de los halegos*, – um poema genealógico – assim como a *Saga dos descendentes de Skjöld* – uma saga anônima que apresenta os antigos reis da Dinamarca.

Neste prólogo chama a atenção o aspecto de “verdade” do documento, atribuído ao mesmo por Sturluson. Ao recuperarmos a frase do autor destacada no fragmento acima (“ainda que não saibamos se há verdade nisso, fornecemos o testemunho do que os antigos sábios consideraram como verdadeiro”), compreendemos que seu desejo era, através da utilização de outras obras, compilar e manter as informações sobre a dinastia dos Ynglingos, não com o objetivo produzir uma “verdade”, mas sim fornecer um testemunho que foi considerado como verdadeiro em um momento anterior.

Devemos observar que no contexto em que Sturluson compôs o documento o território no qual realizou tal atividade já havia passado por um processo de cristianização (OLIVEIRA, 2015-A, p. 111-114), fato que incidiu, posteriormente, nas produções culturais realizadas neste território, como, por exemplo, as produções historiográficas. Desta forma, o prólogo da obra de Sturluson apresenta não somente as fontes que utilizou e o método através do qual realizou sua escrita da história, mas também apresenta características que no contexto do começo do século XIII eram muito comuns no processo de escrita da história.

### **3. As características dos membros da linhagem dos Ynglingos**

Ao analisar a *Saga dos Ynglingos*, com destaque para a composição de



sua linhagem, observamos cinco aspectos relacionados à *auctoritas* da linhagem dos ynglingos a partir das informações encontradas: 1) Os momentos cruciais da linhagem dos Ynglingos; 2) “Paz no reino” e “boas colheitas”; 3) “Grandes guerreiros” e “não guerreiros que governavam seus territórios em paz”; 4) O lugar da morte e as personagens femininas e 5) A sabedoria dos membros dos Ynglingos. Serão estes aspectos que trabalharemos nas próximas páginas.

### 3.1. Os momentos cruciais da linhagem dos Ynglingos

Snorri Sturluson destaca diversos momentos sobre a linhagem dos Ynglingos. Em seu processo de escrita da história, alguns momentos se destacam de forma mais perceptível. Ao fazermos uma leitura do documento observamos quatro momentos importantes no desenvolvimento da linhagem dos Ynglingos.

Por exemplo, quando Sturluson comenta sobre o início da dinastia dos Ynglingos com Freyr:

Freyr construiu em Uppsala um grande templo e estabeleceu ali sua capital (...). Gerd Gymisdóttir se chamava sua mulher; seu filho se chamava Fjölfnir. Freyr se chamava Yngvi por outro nome. O nome de Yngvi foi considerado depois como um título honorífico entre a sua linhagem, e mais tarde seus descendentes foram chamados ynglingos (La Saga de los Ynglingos, 2012, p. 97-98).

110

O início da dinastia é destacado a partir do governo de Freyr, o qual teria seus descendentes conhecidos como Ynglingos. A partir deste momento a narrativa indica não apenas uma identidade nominal (Ynglingos), mas também atrela esta identidade a um aspecto territorial, ou seja, o estabelecimento da principal cidade da linhagem como Uppsala.

O segundo momento é quando os membros dos Ynglingos começaram a ser chamados de reis, a partir do reinado de Dyggvi:

Dyggvi foi o primeiro de seus parentes chamado rei, pois antes eram chamados senhores, e suas mulheres, senhoras, e seu séquito, hoste de acompanhantes. Yngvi o Ynguni foi chamado sempre cada um de todos aqueles descendentes, e ynglingos em seu conjunto (La Saga de los Ynglingos, 2012, p. 108).

O terceiro momento refere-se à mudança territorial, com o deslocamento do poder real de Uppsala e sua instalação gradativa em Vestfold, durante o reinado de



Ingjold:

Ívar o Conquistador se apoderou de todo o reino dos suecos; possuía também todo o reino dos danos, grande parte da Saxônia, todo o reino do Oeste e a quinta parte da Inglaterra. De sua linhagem descendem os reis dos danos e os reis dos suecos que ali mantiveram a monarquia. A partir de Ívar o Conquistador se distanciou o poder real de Uppsala da dinastia dos Ynglingos, que poderia ser seguida por uma linha paterna (La Saga de los Ynglingos, 2012, p. 152).

É necessário destacar que este fragmento não está voltado para uma análise da figura de Ívar o Conquistador, mas sim para destacar a mudança de centro citadino dos ynglingos, em sua mudança de Uppsala para Vestfold, buscando, assim, uma tentativa de estabelecer a dinastia a um território definitivo, o que serve para delinear sua *auctoritas*.

Por fim, o quarto momento ocorre durante o reinado de Ingjald, morto por volta de 650, onde temos a apresentação de diversos acontecimentos, tais como 1) a existência de reis comarcais – o que demonstra uma certa organização política em termos de território; 2) a localização do parlamento do reino sueco em Uppsala; 3) os reis de Uppsala sendo considerados como os mais distinguidos; 4) Ívar o Sem Osso se apoderando de todo o reino dos suecos, daneses, grande parte da Saxônia, todo o reino do Leste e uma quinta parte da Inglaterra.

Estes quatro aspectos relacionados à linhagem dos ynglingos apresentam o desenvolvimento da dinastia em relação ao seu início, o surgimento das figuras reais, o estabelecimento territorial e a organização política, sendo, portanto, características apresentadas por Snorri em relação à *auctoritas* dinástica demonstrando o desenvolvimento da mesma.

### **3.2. “Paz no reino” e “boas colheitas”**

De acordo com Sturluson, os membros dos Ynglingos apresentavam características diversas, tanto no que diz respeito às características pessoais quanto às características dos seus reinados. Na narrativa do documento, percebe-se entre os primeiros membros da linhagem algumas realizações, como, por exemplo, terem proporcionado a “paz no reino” e “boas colheitas”, características que estavam presentes, de acordo com a análise de Sturluson, principalmente durante os reinados de Njörd, Yngvi e Fjölfnir. O mesmo é visto durante o reinado de Dómar e Önund, além do fato de que estas duas características, ou seja, “paz” e “boas colheitas”, sejam sempre apresentadas de forma

conjunta. Também se observa que no momento do estabelecimento de Uppsala como a capital do reino dos suecos, durante o reinado de Yngvi, havia um contexto de “paz no reino” e “boas colheitas”, ao contrário do que observamos durante o reinado de Olavo o Desbravador, quando este rei fugiu de Uppsala em um contexto de grande escassez de alimentos e más colheitas.

### **3.3. “Grandes guerreiros” e “não guerreiros que governavam seus territórios em paz”**

Em alguns contextos também observamos a identificação de alguns membros da linhagem como grandes guerreiros. Membros como Vanlandi, Agni, Alrek e Eirík, Yngvi e Jörund e Eirík são identificados na narrativa a partir de um viés bélico. Observando a sequência da ordem de sucessão, nota-se que se trata de um contexto temporal específico nas sucessões da linhagem. Por outro lado, Sturluson também apresenta alguns membros como “não guerreiros” que “governavam seus territórios em paz”, tais como Álf, o que “nunca estava na guerra”, Huggleik, Egil e Aun ou Áni, sendo que este último apenas é destacado como um “não guerreiro”.

112

### **3.4. O lugar da morte**

É interessante observar o lugar da morte na estrutura narrativa da *Saga dos Ynglingos*. Observamos que os membros da linhagem morrem de diversas formas, todas elas registradas por Sturluson: doença, afogamento, preso no interior de uma caverna, incêndio, revolta popular, enforcado e lutando em batalha. De todos os membros da dinastia dos Ynglingos retratada por Sturluson, somente Ingjald, filho de Olavo o Desbravador, e Rögnvald, o último membro da dinastia citado na narrativa, têm suas mortes não apresentadas por Sturluson. O que se destaca entre estas mortes é a quantidade das mesmas referente aos ocorridos em batalhas, como ocorreu com Huggleik, Jörund e Eirík, Óttar, Eystein, Yngvar, Ingjald e Eystein.

### **3.5. A sabedoria dos membros dos Ynglingos**

Por fim, outra característica que podemos encontrar na narrativa é o aspecto de sabedoria vinculado a alguns dos membros da dinastia. Por exemplo, reis como Dag,

Alrek e Eirík e Aun o Áni foram considerados como líderes sábios ou que apresentavam conhecimento de diversas áreas (físicas e intelectuais), até mesmo como parte da formação do governante. Neste sentido, um aspecto que se destaca na obra de Sturluson é a presença de uma corte com músicos, arpistas e violonistas precisamente no reinado de Huggleik, o que demonstra que no início da dinastia dos Ynglingos, a partir da perspectiva analisada e compilada por Snorri Sturluson, havia uma preocupação não apenas com a formação de uma corte real, mas também com a composição da mesma voltada para um âmbito cultural. Vale a pena lembrar que no caso do reinado de Huggleik trata-se de um rei que não era considerado como um guerreiro – mesmo que tenha morrido em batalha contra o Haki, um guerreiro viking – e que governava seus territórios em paz.

#### **4. As principais funções da linhagem ynglinga e o delineamento da *auctoritas***

No caso da *Saga dos Ynglingos*, identificamos três funções da dinastia presentes neste documento, as quais elencamos e explicamos a seguir. É necessário frisar que tais funções da dinastia caracterizam (ou no mínimo delineiam), em nosso entendimento, a formação da *auctoritas* ynglinga, a qual Sturluson, como *actor*, recuperou e textualizou em seu presente, formando o que hoje conhecemos como a *Saga dos ynglingos*.

*Primeira função.* Há claramente um detalhe que vincula o começo da linhagem dos Ynglingos com o estabelecimento territorial em Uppsala, ou seja, uma identificação da linhagem com um território. Observamos que Frey era filho de Njörd, e ambos foram estabelecidos como “mestres de sacrifícios” por Odin (LANGER, 2015-B, p. 428-432). Entretanto, embora Frey seja filho de Njörd, a saga indica que a linhagem começou a partir de Frey, estabelecendo, portanto, uma identificação do início da linhagem com o seu local de estabelecimento:

Frey tomou o mando depois de Njörd; era chamado senhor dos suecos e recebia tributos deles. Era rico em amigos e favorecido pelas boas colheitas, como seu pai. Frey levantou em Uspala um grande templo e estabeleceu ali sua capital, também acrescentou ali todos seus impostos sobre terras e bens móveis. Então a riqueza de Uppsala e depois se manteve sempre (La Saga de los Ynglingos, 2012, p. 96-97).

Neste caso, a função da linhagem é o estabelecimento de um local como origem da mesma. Uppsala passa a ser, neste sentido, o *locus* principal através do qual se desenvolve todos os aspectos relacionados à linhagem dos Ynglingos. A partir do governo de Frey, Uppsala tornou-se um centro religioso, político e financeiro. Embora

observamos as diversas características de cada membro da dinastia, a partir de Frey é em um momento em que Uppsala passa a ser a referência constante da linhagem dos Ynglingos. Desse modo, uma das funções da linhagem dos Ynglingos foi estabelecer a importância da cidade de Uppsala como principal local da mesma.

*Segunda função.* Também podemos estabelecer como função da linhagem dos Ynglingos a fundação de uma nova cidade, Vestfold, que séculos mais tarde seria um dos principais centros políticos da região norueguesa, principalmente a partir do final do século IX, justamente no contexto da composição do poema *Ynglingatal* (AYOUB, 2015-B, p. 574-578) e também do processo de unificação territorial empreendido pelo rei Haroldo (c. 880-930), primeiro rei da Noruega e neto de Gudröd, antepenúltimo rei da dinastia dos Ynglingos apresentado na narrativa. De certa forma, o motivo da composição da fonte que Snorri Sturluson tomou como base para a composição da *Saga dos Ynglingos*, ou seja, o poema *Ynglingatal*, portanto, pode ser explicada a partir de uma perspectiva unificação territorial norueguesa no século IX, em um contexto em que Haroldo I era um antepassado da dinastia Ynglinga. Por outro lado, a partir do contexto de composição da *Saga dos Ynglingos*, na metade dos anos 20 do século XIII, podemos refletir sobre uma possível recuperação do passado norueguês, já que quase um século depois, em 1319, o Reino da Suécia e o Reino da Noruega estariam unificados sob o reinado de Magno IV da Suécia, entre 1319 e 1364 (ou Magno VII de Noruega, entre 1319 e 1343). Vale a pena lembrar que o primeiro manuscrito completo da *Heimskringla*, o *Frísbók* ou *Codex Frisianus*, é datado justamente do reinado de Magno (IV da Suécia, VII da Noruega), ou seja, de 1325.

114

*Terceira função.* Para nos aproximarmos às intenções de Snorri Sturluson para construirmos uma hipótese sobre a composição da *Saga dos Ynglingos* devemos contextualizá-la a partir do contexto de composição da mesma. Seu autor, Sturluson, vivia na Islândia em um contexto de crise política (MIRANDA, 2015-B, p. 476-478). Neste sentido, a composição da obra aproximadamente no ano 1225 nos indica uma possível tentativa de recuperação do passado dos Ynglingos a partir do seu estabelecimento na cidade de Uppsala no reino sueco. Devemos recordar que Snorri foi educado em jurisprudência, genealogia, poesia e história do âmbito norueguês. Os anos que passou na cidade de Oddi, centro cultural de importância da Islândia, foram cruciais para sua formação e contato com as informações de outros territórios. Além disso, é certo que sua própria família já mantinha uma certa tradição de personagens vinculados ao âmbito historiográfico islandês (IBÁÑEZ LLUCH, 2012, p. 11-12). O que devemos recordar é que entre os períodos de 1218 e 1220 e no ano de 1237 Snorri Sturluson esteve na corte do rei norueguês Hákon, formando parte da corte e alcançando o grau mais elevado deste âmbito, ou seja, *lendr madr*. A presença de Sturluson neste território

se deve, dentre diversos motivos, ao intento de conhecer melhor o país pelo qual se interessava pela história e também para estar com o círculo político mais influente do meio. Note-se que esta visita realizada por Snorri ocorreu poucos anos antes da redação da *Saga dos Ynglingos*, aproximadamente em 1225, já que anos depois, em 1237, as hostilidades entre o rei Hákon e Sturluson começariam, já que este não conseguiu realizar a promessa de anexar Islândia à Noruega (IBÁÑEZ LLUCH, 2012, p. 14-15). Neste sentido, podemos inferir que, a partir do contexto de composição da *Saga dos Ynglingos*, em um momento em que Snorri tinha boas relações com o rei Hákon da Noruega, há uma probabilidade que a obra tenha sido composta a partir desta relação amistosa, considerando que a linhagem dos reis que se instalaram em Vestfold, a partir de Olavo o Desbravador, antes pertencia antes ao território de Uppsala, o que, de certo modo, poderia interessar aos governantes noruegueses da época de Sturluson.

### Considerações finais

A seguir destacamos alguns pontos, os quais não são definitivos em relação ao estudo desta obra, e que apresentam algumas considerações a respeito do trabalho que temos realizado até o presente momento.

1. Snorri Sturluson tenta manter a memória da dinastia dos Ynglingos através não somente da recuperação da obra *Ynglingatal* de Thjóðólf de Hvin em verso, mas também compondo uma nova obra em prosa, a *Saga dos Ynglingos*. Dessa forma, estamos diante de um fenômeno que apresenta em sua formação uma pluralidade do conceito de autoria, pois vemos Sturluson tanto como autor e também como compilador, o que era algo comum no contexto da historiografia medieval. Em todo caso, o resultado final trata-se de uma obra original.

2. Observamos também que a obra analisada apresenta algumas características historiográficas presentes no medievo, dentre elas a relação entre História e Política e o aspecto de legitimação política. Ao observar a *Saga dos Ynglingos* a partir desta perspectiva, observamos a complexidade da mesma, e com isso torna-se central aproximar-se ao seu motivo de composição.

3. Neste sentido, um dos possíveis motivos da composição de *Ynglingatal* em pleno século IX por Thjóðólf de Hvin é que se referia provavelmente à uma perspectiva unificação territorial norueguesa no século IX, em um contexto em que Haroldo I era um antepassado da dinastia Ynglinga. Por outro lado, a partir do contexto de composição da *Saga dos Ynglingos*, na metade dos anos 20 do século XIII, podemos fazer refletir sobre uma possível recuperação do passado norueguês, já que quase um século depois, em

1319, o Reino da Suécia e o Reino da Noruega estariam unificados sob o reinado de Magno IV da Suécia (ou Magno VII de Noruega).

4. Nota-se a riqueza de detalhes presente na *Saga dos Ynglingos* relacionando às questões da “paz no reino” e às “boas colheitas”, a apresentação de alguns dos membros da dinastia como “grandes guerreiros” e “não guerreiros que governavam seus territórios em paz”, a presença constante da morte entre os integrantes da dinastia e das mais diversas formas e a sabedoria de alguns dos reis da linhagem são algumas das características que fazem parte da narrativa da obra atribuída à linhagem dos Ynglingos.

5. Precisamente identificamos três funções da dinastia dos Ynglingos na narrativa da saga composta por Sturluson. Em primeiro lugar a vinculação entre o começo da linhagem dos Ynglingos e o estabelecimento territorial em Uppsala, coincidindo a origem da dinastia com um território. Em segundo lugar a fundação de uma nova cidade, Vestfold, a qual mais tarde seria um dos principais centros políticos da região norueguesa a partir do final do século IX. Por fim, os possíveis motivos da composição da *Saga dos Ynglingos* a partir do contexto de composição, ou seja, uma possível tentativa de recuperação do passado dos Ynglingos a partir do seu estabelecimento na cidade de Uppsala no reino sueco. Devemos recordar que foi entre os períodos de 1218 e 1220 e no ano de 1237 que Snorri Sturluson esteve na corte do rei norueguês Hákon, formando parte da corte e alcançando o grau político mais elevado deste âmbito. Assim, possivelmente a obra fora composta a partir desta relação amistosa, destacando, portanto, os aspectos da *auctoritas* da linhagem ynglinga, considerando que a linhagem dos reis que se instalaram em Vestfold, a partir de Olavo o Desbravador, antes pertencia ao território de Uppsala.

6. Também observamos a construção da *auctoritas* da linhagem dos Ynglingos na obra de Sturluson como objeto educacional da política medieval, no sentido de ser recordada a partir do passado textualizado por Sturluson. Tal aspecto da *auctoritas* da linhagem dos Ynglingos somente pode ser compreendido a partir do momento em que consideramos a perspectiva oral na qual este documento fora divulgado a partir do momento de sua composição.

## Referências

### Fontes

**La Saga de los Ynglingos.** Snorri Sturluson. Edición de Santiago Ibáñez Lluch. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012.

## Bibliografia

- ALEM, Hiram. Hird. In: **Dicionário de História e Cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018, p. 381-384.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- AURELL, Jaume. Introduction. In: AURELL, Jaume. **Authoring the Past**. History, Autobiography, and Politics in Medieval Catalonia. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2012, p. 1-18.
- \_\_\_\_\_. La historiografía medieval. In: **Comprender el pasado**. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico (Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter; Soza, Felipe). Madrid: Ediciones Akal, 2013, p. 95-142.
- AYOUB, Munir Lutfé. Freyr. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-A, p. 191-194.
- \_\_\_\_\_. Ynglinga Saga. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-B, p. 574-578.
- BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CHENU, Marie-Dominique. Auctor, actor, autor. **Archivum Latinitatis Medii Aevi**, 3, p. 81-86, 1927.
- HAMESSE, Jacqueline. Introduction. In: **Les prologues médiévaux**. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998). Édités par Jacqueline Hamesse. Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes -et études du Moyen Âge, 15. Turnhout: Brepols, 2000, pp. IX-XXIII.
- HAYWOOD, John. **Encyclopaedia of The Viking Age**. London: Thames & Hudson, 2000.
- IBÁÑEZ LLUCH, Santiago. Introducción. In: **La Saga de los Ynglingos**. Snorri Sturluson. Edición de Santiago Ibáñez Lluch. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012, p. 12-19.
- LANGER, Johnni. Heimskringla. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-A, p. 241-242.
- \_\_\_\_\_, Johnni. Sacrificio escandinavo. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-B, p. 428-432.
- \_\_\_\_\_, Johnni. Sagas islandesas. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-C, p. 441-442.



- MIRANDA, Pablo Gomes de. Sagas reais (Konungasögur). In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-A, p. 445-448.
- \_\_\_\_\_, Pablo Gomes de. Snorri Sturluson. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-B, p. 476-478.
- MORELLE, Laurent. Usages et gestion de l'écrit documentaire (Occident, vi-xii siècle): quelques considérations sur l'acte écrit. In: **L'autorité de l'écrit au Moyen Âge**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2009, p. 117-126.
- OLIVEIRA, André Araújo de. Cristianização da Escandinávia. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-A, p. 111-114.
- \_\_\_\_\_, André Araújo de. Godi. In: **Dicionário de Mitologia Nórdica**. Símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015-B, p. 308-310.
- SPIEGEL, Gabrielle M. History, Historicism and the Social Logic of the Text. **Speculum** 65/1, p. 59-86, 1990.
- \_\_\_\_\_, Gabrielle M. **Romancing the Past: the Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1995.
- 118 TEEUWEN, Mariken. **The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols, 2003.

# O MEDO DO FEMININO EM CONSTRUÇÃO NO SÉCULO XV<sup>1</sup>

Sara Schneider de Bittencourt<sup>2</sup>

**Resumo:** Desde os primeiros escritos e relatos históricos um elemento tem sido companhia constante da humanidade: o medo. Por vezes um amigo da nossa sobrevivência, por outras, um inimigo. Depende de como é utilizado, sobretudo quanto aos processos de dominação entre as sociedades. Entendendo que esse componente cotidiano pode tomar formas distintas, optamos por identificá-lo aqui quando ligado às questões de gênero que se deram através da relação do feminino marginalizado que acabou ecoando no período que ficou conhecido como “caça às bruxas”, no século XV. Partindo disso, o presente artigo tem como propósito observar como o medo é operado no espaço da publicação da obra *Malleus Maleficarum* como arma contra a figura feminina que é então representada como “bruxa”.

**Palavras-chave:** Representação; Mulher/Bruxa; Medo.

**Abstract:** From the earliest writings and historical accounts one element has been the constant companionship of humanity: the fear. Sometimes a friend of our survival, sometimes a enemy. It depends on how it is used, especially as regards the processes of domination between societies. Understanding that this everyday component can take different forms, we chose to identify it here when linked to gender issues that occurred through the relationship to the marginalized feminine that echoed in the period that became known as “witch hunt”, in the fifteenth century. From this, this article aims to observe how fear is operated in the space of the publication of the book *Malleus Maleficarum* as a weapon against the female figure who is then represented as “witch”.

**Keywords:** Representation; Woman/Witch; Fear.

---

<sup>1</sup> As ideias apresentadas nesse texto fazem parte do Trabalho de conclusão de curso intitulado “As Fogueiras do Século XV: Representação Feminina em *Malleus Maleficarum*”, defendida na Universidade Federal do Rio Grande (FURG) em 2018.

<sup>2</sup> Mestranda pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), conduzindo a pesquisa “Uma (re)construção sobre o imaginário feminino: A série *O Mundo Sombrio de Sabrina* em uma análise historiográfica.” E-mail: sara.alais.sb@gmail.com

## Considerações iniciais

Alguns sentimentos são capazes de criar calma, outros incitam ao caos, e outros ainda possuem o poder de transformar. O fim da Idade Média e o início da Idade Moderna carregaram não apenas sua transição, como também medos, crises e morte. Tais elementos se inflamaram e foram devidamente utilizados a ponto de serem peças importantes para a base de uma reestruturação das sociedades rurais e urbanas da Europa. Essa “movimentação” não apenas social, como também cultural, trouxe possibilidades diversas à historiografia. Assim, uma dessas possibilidades é a melhor compreensão de como se construíram as motivações do período da “caça às bruxas” e das maneiras que esse período representou a figura da mulher/bruxa.

Dessa maneira, procuramos pensar os discursos baseados na obra *Malleus Maleficarum*, publicada durante o século XV e apresentada como um manual inquisitorial para a identificação, julgamento e aplicação de penas para as mulheres que (para o pensamento de parte do corpo eclesiástico da época) praticavam bruxaria, a partir do processo da análise do discurso contido no manual que possibilitou observar as relações que envolvem os sujeitos, ideologias e línguas, identificando a produção do conhecimento a partir do próprio texto, bem como de suas imagens onde percebemos não haver uma “linguagem transparente” tal qual prevê a análise de conteúdo, mas que procura pensar o texto além do que ele mostra, mas também do que ele omite (ORLANDI, 1999, p. 17). Dessa forma, a linguagem não se dará apenas por meio da gramática, mas também de sentido e significados (ORLANDI, 1999, p. 15).

No que tange especialmente o discurso religioso que está contido no *Malleus*, é a autoridade do sujeito que acentua as intenções do texto segundo a premissa da orientação divina, repleta de símbolos que se apresentam na voz dos teólogos que redigem tais escritos (PORTELA, 2012, p. 17). É relevante identificar nesse processo que para o período em que a obra é construída determinados comportamentos são ordinariamente aceitos e praticados, mesmo que à nós se mostrem violentos. É o caso da perseguição ao feminino e, conseqüentemente, a “caça às bruxas”, que se concretizou paulatinamente na composição da narrativa da mulher-bruxa intensificada com o passar dos anos com o auxílio de aparatos como o medo do desconhecido que decorre de condições econômicas, sociais e políticas, além das bases dogmáticas contínuas do próprio discurso religioso.

É assim que partimos de uma perspectiva que vise a forma com que o medo é por essa obra utilizado para a construção de uma atmosfera que procura explicações sobrenaturais para determinados desastres ou malefícios do cotidiano que rondavam esse espaço temporal. Para tal, é considerando o histórico de repressão ligado ao

feminino a que daremos seguimento em nossa análise, procurando perceber a fluidez com que a narrativa desse elemento é trabalhada para a estruturação de um imaginário social que ainda nos dias atuais mantém vestígios. Através da arte, da mídia, e de lendas que em determinados momentos, se perpetuam em mentalidades religiosas. Esse imaginário compreende a ligação com os contextos históricos enquanto parte do cotidiano, do mundo “real”, das formas de viver e de pensar as sociedades. Destarte,

As imagens que o constituem não são iconográficas, ou seja, não são fotos, filmes, imagens concretas, mas sim figuras de memória, imagens mentais que representam as coisas que temos em nosso cotidiano. Cada imaginário possui uma ou mais imagens ideais de mulher, possui uma ou várias imagens da morte, da vida, de Deus, do governo, da Nação, do trabalho etc. Essas imagens são construídas na memória coletiva a partir da forma como as pessoas, em seus grupos sociais, entendem o cotidiano ao seu redor, ou seja, da noção de representação. O conceito de representação, por sua vez, está em íntima conexão com o de imaginário e diz respeito à forma pela qual um indivíduo ou um grupo vê determinada imagem, determinado elemento de sua cultura ou sociedade (SILVA; SILVA, 2009, p. 214).

Visto como um elemento tão presente quanto a “vida concreta”, esse imaginário encontra-se constante na humanidade. Logo, pode se reestruturar igualmente a sociedade que o constrói, bem como a imagem da mulher enquanto indivíduo que por vezes se ressignifica, se modifica e se perpetua no social (BARROS, 2007, p. 26). Temos como exemplo aqui a forma com que a figura feminina é retratada como desequilibrada, maldosa e impulsiva, ao mesmo tempo em que o homem é visto como racional, centrado e coerente, notamos formas de pensar lentamente construídas e estruturadas na sociedade, que não costumam surgir de maneira corriqueira, mas sim como desenvolvimento de relação de poder com recortes voltados – como na maioria dos processos de opressão social – à classe e gênero.

Partir desse entendimento nos faz buscar identificar algumas das narrativas contidas nesses séculos que podem ter dado continuidade a determinada forma de pensar. Quanto a controlar e representar as mulheres com intuito de desqualificar, levando-as a manter-se cativas em ambientes privados, monitoramento regido pelo medo como forma de garantir a obediência em uma sociedade que procura a manutenção de seu *status quo*.

Essa estruturação voltada a categoria de gênero nos faz perceber que o elemento do medo pode ter tomado a forma de “bode expiatório” utilizando da mulher para suprir a necessidade de explicar, não apenas os temores sociais, como a dominação

sobre essas minorias. Sendo que, assim como nos apresenta Joan Scott, esse conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais e as formas com que a política acaba por construir o gênero, bem como o gênero acaba construindo também a política (SCOTT, 1995, p. 89).

Ao analisar a figura da mulher enquanto representação desse feminino construído para exalar medo e desconforto, seja através das ações, seja pela circunstância que envolve o imaginário social em relação a elas, bem como ao que se refere aos seus corpos, notamos que “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 1990, p. 4). Assim, apresentando a representação como constituição de uma imagem presente e de um objeto ausente como forma de interpretar as realidades, ou melhor, os aspectos da realidade que são postos na sociedade.

Notamos, pois, que firmado na crença de um feminino particularmente assustador e invocador de demônios, o poder eclesiástico acaba por oportunizar uma gama de informações espalhadas à sociedade em volta de um imaginário social que se detém na construção de explicações sobrenaturais que são igualmente controláveis pelos “homens da igreja”, que se encontram de acordo com a narrativa contida nos manuais inquisitoriais.

122

### **O medo como sobrevivência ou manipulação?**

Em um movimento contínuo a humanidade recorreu aos mais variados espectros de medo como forma de sobrevivência. Esses elementos vão reforçando individual e coletivamente, processos caracterizantes de relações de poder e ao decorrer do tempo nos fazem pensar quais desses medos decorrem realmente de parte essencial dos modos de sobrevivência humana e quais são construções representacionais de fatores corroborantes para o estabelecimento de formas de dominação social.

Jean Delumeau, nas primeiras páginas de seu célebre livro *A História do medo no Ocidente: 1300 a 1800*, nos contempla com a constatação de que “não só os indivíduos tomados isoladamente, mas também as coletividades e as próprias civilizações estão comprometidas num diálogo permanente com o medo” (DELUMEAU, 1989, p, 17). E “inerente à nossa natureza, é uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente à morte.” (DELUMEAU, 1989, p. 19).

Como uma maneira inconsciente de nos proteger do perigo e até mesmo da

morte, o medo se manteve constante em nossa mentalidade. Com a nossa evolução e adaptação a diferentes movimentações sociais e culturais ao longo dos séculos, o medo também teve suas estruturas flutuantes, cambiando entre diferentes níveis mentais, correspondendo de acordo com o perigo que lhe é oferecido. Mas, quando “ultrapassa uma dose suportável, ele se torna patológico e cria bloqueios” (DELUMEAU, 1989, p. 19). Seria, assim, não apenas uma proteção humana instintiva, como também, possivelmente em alguns momentos da História, um desagradável e inoportuno inconveniente?

Esse elemento foi incorporado nas lendas e mitos antes mesmo de ser compreendido enquanto uma categoria possível de ser caracterizada como estudo historiográfico – que foi um papel desenvolvido nas pesquisas da área das humanidades apenas em meados do século XX – os antigos eram os que viam o medo como,

Uma punição dos deuses, e porque os gregos haviam divinizado Deimos (Temor) e Fobos (o Medo), esforçando-se em conciliar-se com eles em tempo de guerra. Os espartanos, nação militar, haviam consagrado uma pequena edícula, a Fobos, divindade a quem Alexandre ofereceu um sacrifício solene antes da batalha de Arbelos. Aos deuses homéricos Deimos e Fobos correspondia as divindades romanas Pallor e Pavor, as quais, segundo Tito Livio, Tulo Hostílio teria dedicado consagrar dois santuários ao ver seu exército debandar diante dos estrangeiros. (DELUMEAU, 1989, p. 20)

123

É em passagens como essa que identificamos que o medo fez parte de momentos centrais da história humana, nas conquistas e nas derrotas, enaltecido em qualquer uma dessas circunstâncias, e como tal, fez-se presente em todas as passagens da humanidade.

Mas o que seria exatamente esse medo? Responder a este questionamento seria um desafio difícil de ser realizado, até mesmo porque as complexidades do tema podem, inclusive, se apresentar subjetivas. Distante de ser nossa pretensão abarcar as distintas e inúmeras possíveis compreensões em relação a esse elemento tão contraditório do cotidiano humano, gostaríamos aqui de traçar algumas considerações a respeito desse elemento de maneira pontual, e para efeitos deste trabalho, ponderamos sobre o medo em uma representação coletiva. Logo,

[...] Os comportamentos de multidão exageram, complicam e transformam os excessos individuais. [...] O termo “medo” ganha então um sentido menos rigoroso e mais amplo do que nas experiências individuais, e nesse singular coletivo recobre uma gama de emoções que vai do temor e da apreensão

aos mais vivos temores. O medo é aqui o hábito que se tem, em um grupo de humanos, de temer tal ou tal ameaça (real ou imaginária). Pode-se então legitimamente colocar a questão de saber se certas civilizações foram – ou são – mais temerosas que outras. (DELUMEAU, 1989, p. 24)

Esse complexo sobre o medo nos leva a questionar a influência desse traço coletivo nas escolhas políticas, econômicas e socioculturais que se instauram nos processos de rupturas e também de continuidade das civilizações. Temos como exemplo dessa relação medo/cultura os acontecimentos ocorridos no processo de “caça às bruxas” que se deu - entre outros períodos -, no século XV com o estabelecimento inquisitorial e a publicação do *Malleus Maleficarum*. Obra que apresenta um compêndio de motivações e exemplificações para, segundo os autores – Heinrich Kramer e James Sprenger – informar as formas de identificação, de captura e de julgamento de mulheres acusadas de bruxaria ou feitiçaria, sendo essa “uma das tantas iluminações sobre uma angústia coletiva e sobre uma civilização que se sentiu frágil” em um ambiente que lhes exigia explicações que fugiam às suas mãos (DELUMEAU, 1989, p. 30).

A fragilidade está presente em um ambiente em que as crises – vindas de todos os lados – se fizeram constantes no conjunto social. Vemos no contexto do século XIV e sua transição para o século XV, envolvimento com disputas ideológicas, conquistas territoriais, poder político e econômico. Até mesmo condições climáticas que acabavam por afetar as colheitas, levando a um recuo agrícola e, conseqüentemente, a uma onda de fome em toda a Europa, principalmente na Alemanha, França e Inglaterra. Contudo, também se mesclaram nas facetas mais sociais da civilização, como a religiosa e a familiar, esses momentos se deram em um ambiente que presenciou o grande cisma papal, o que acabou por afetar o cenário dos “homens da Igreja”. Os problemas envolvendo questões de saúde foram constantes em boa parte desse período, um dos mais marcantes e que carregou uma gama de crenças nas bruxas foi a peste, que se espalhou por parte do continente, “balançando” a sanidade e a fé cristã (DELUMEAU, 1989, p. 31).

Havia, claramente, distintos e inúmeros motivos para que a sensação do medo se fizesse presente nas sociedades na transição do medievo para a modernidade, fossem eles terrenos e naturais ou fossem sobrenaturais e incompreensíveis. Delumeau (1989, p. 32) buscou, portanto, estabelecer o entendimento de duas formas de medo, elemento esse tão flexível e inflamável que se posiciona de maneira distinta de acordo com cada espaço e tempo social.

Fala a respeito dos medos espontâneos que seriam aqueles que atravessaram milênios no imaginário coletivo da humanidade, medo daquilo que não se conseguia



compreender e explicar, medo do desconhecido que se encontrava nos mares, que carregava e desaparecia com os navios, medo de um universo de estrelas ameaçadoramente estranhas e sombrias ao imaginário das populações, dos fantasmas que desde tempos imemoriais sempre fizeram parte da “oculta obscuridade” do conhecimento sobre a morte. Fala também dos medos refletidos, que se mostravam cíclicos, eles voltavam e tomavam corpo sempre que uma situação dramática se apresentava. Como, por exemplo, as pestes ou o aumento de impostos, a passagem de guerreiros/exércitos, situações que afetavam de forma mais consistente as camadas menos privilegiadas da sociedade. Ao contrário dos medos espontâneos, que afetam todas as camadas, sem distinção.

Esses medos foram indiretamente hierarquizados por inúmeras instituições, das políticas às religiosas, como forma de controle e dominação social. Pelos “homens da Igreja”, se deu o processo de classificar e dar nome ao medo, o demônio e o pecado passam a ser vistos como os perigos mais preocupantes à sociedade, já que consideravam a morte do corpo menos problemática, que a morte da alma. É, portanto, a partir desse contexto que, na esfera inquisitorial<sup>3</sup>, se fazia presente o direcionamento de “bodes expiatórios” que eram escolhidos, em sua maioria, nos grupos marginalizados que se constituíram enquanto vítimas da mentalidade de seu tempo. A exemplo desses grupos, tem a história os judeus, os homossexuais, os leprosos e as bruxas.

A consequente intensidade do medo como motivador na identificação de culpados pelas “mazelas” que estavam consumindo os séculos XIV e XV, consistiram na necessidade da Igreja em apontar um inimigo claro, o “diabo”. Que “nas primeiras versões do Antigo Testamento, Javé é o Senhor do Universo, que provoca o bem e o mal. A partir do século VI a.C., a figura de Satã – que quer dizer “o adversário”, em hebraico – se separa de Deus e se torna a causa do pecado” (SALLMANN, 2002, p. 18) e vinha sendo inflamado durante a Idade Média, ganhando um lugar especial no imaginário social da renascença.

Compreendemos que a trajetória do imaginário representado no diabo, que é absorvido pela consciência coletiva europeia, se apresenta de acordo com o período histórico que for estudado, de forma distinta, ele (sua representação) se transmuta. Conhecido por diversos nomes e formas, na cultura judaico-cristã, Lúcifer, “outrora criatura preferida por Deus, ainda não era um monstro repulsivo” (DELUMEAU, 1989, p.239):

Satã pouco aparecia na arte cristã primitiva e os afrescos das catacumbas

---

<sup>3</sup>As inquisições foram tribunais eclesiásticos de investigações e julgamentos formais contra as heresias e a bruxaria, que acabou sendo incluída na lista das heresias com a bula papal *Super Illius Specula*, do papa João XXII.

tenham-no ignorado. Uma de suas mais antigas figurações, nas paredes da igreja de Baouit no Egito (século VI), o representa sobre os traços de um anjo, decaído, sem dúvida, e com unhas recurvas, mas sem feiura e com um sorriso um pouco irônico. Tentador sedutor nas páginas iluminadas da Bíblia de São Gregório de Nazianzeno (Biblioteca Nacional, entre os séculos VI e IX) [...] (DELUMEAU, 1989, p. 239).

Entretanto, essa imagem menos assustadora e mais “sedutora” do Diabo, acaba se afastando para dar espaço a uma figura mais densa no século XIV, levando em consideração o peso que as crises desse século tiveram sob a Europa, carregou-se de temeridade essa “nova” representação diabólica.

O desenvolvimento gradual do Diabo na arte ocidental como uma figura distinta composta de homem/animal pode ser delineado do século XI ao século XV. Ele havia se tornado, no fim da Idade Média, uma figura familiar e assustadora, pronta para ser adotada como uma divindade alternativa: alto, escuro, magro, hirsuto, com chifres, cascos e asas (RICHARDS, 1993, p.88).

126

Foi essa a figura que se fez mais presente na cultura judaico-cristã – até mesmo na atualidade – a imagem propagada de um “homem/animal” sombrio e maléfico. Poderíamos acrescentar também que, de certa forma, quanto mais crescia o poder simbólico do Diabo – ao passar do Renascimento – mais envolvida com o religioso a sociedade estava. O que acaba por levar no século XV a um “medo desmedido do demônio” (DELUMEAU, 1989, p. 243).

Entretanto, já em um momento em que o Diabo foi identificado como o principal inimigo da Igreja e de seus fiéis, a ele era necessário encontrar elementos que auxiliassem com a propagação de seus malefícios em território humano – um desses malefícios, a peste, criou um pavor na sociedade europeia, sendo que alguns lugares como Albi e Castres, na França, chegaram a perder metade de sua população com a epidemia (DELUMEAU, 1989, p. 109) –. Além disso, as guerras constantes (como as cruzadas e a Guerra dos Cem anos), cisma papal e condições climáticas que destruíam plantações chegaram a levar a população a um “surto” grande de fome e morte.

Logo, considerando que, o corpo do homem é o mais suscetível em “se perder” ao pecado e ao Diabo, nele viu-se a fraqueza humana e a “chance” de vínculo com o malefício do Diabo, sendo que, seguindo as falas dos dominicanos Kramer e Sprenger<sup>4</sup>,

---

<sup>4</sup> Mainka apresenta em suas pesquisas, que estudos mais recentes trazem a informação de que o manual foi escrito apenas por Kramer, levando o nome também de Sprenger para que a obra pudesse ganhar maior notoriedade, já

o ser humano possuiria três instâncias, que seriam governadas por três “entidades” distintas: o homem é constituído de espírito, vontade e corpo. O primeiro seria governado por Deus, livre de interferências, já que Deus é o ser mais poderoso existente, o segundo seria mantido por um anjo e o terceiro pelos astros, o componente mais suscetível entre os três, apenas através do corpo é que o homem poderia ser possuído pelo Diabo, e, principalmente, através dos órgãos sexuais, “porque os órgãos sexuais são o local da mulher”, foi ela quem fraquejou e cometeu o pecado original, sendo assim, “cúmplice de Satanás” (MURARO, 2000, p. 39). Seria assim, instaurado o “vilão” do homem na figura do demônio e da sexualidade que se transporta, na maioria das narrativas históricas, para a imagem da mulher.

Quer dizer, aquele pecado que seria o primordial, o ser humano se apossar da árvore do conhecimento, passa a ser sexualizado pelo inconsciente coletivo, e passa então a ser a primeira relação sexual. O *Malleus Maleficarum* inteiro versa sobre isso. E os dois inquisidores que escrevem o livro citam principalmente aquelas mulheres “que tem o imundo orgasmo”, porque “uma mulher só pode ter orgasmo [que é uma coisa proibida por Deus] se ela copula com Satanás”. “Mesmo que ela tenha tido um único homem”, continua o inquisidor, “vocês podem ver uma fumacinha preta que é Satanás ensinando a mulher a ter orgasmos [...]” (MURARO, 2000, p. 39).

127

É por isso, também, que a mulher é considerada bruxa. A combinação entre a revolta, a transgressão contra o homem e as “capacidades orgásticas” são algumas das características identificadas nessas mulheres servas do Diabo, e por consequência, essas deveriam ser temidas (MURARO, 2000, p. 39). Aumenta assim a gradual centralização dos medos na figura feminina e, conseqüentemente, a “caça às bruxas” passa a tomar maiores proporções.

A esse ponto, como entendimento desse pecado sexual ser “destinado” à mulher enquanto seu agente é a compreensão que, por exemplo, é tomada pelos estudos de Le Goff, quando esse apresenta ser o pecado original uma resolução da sexualidade, visão que teria se iniciado durante a Idade Média, coloca que:

O pecado original, fonte da desgraça humana, que figura no Gênesis como um pecado de orgulho e um desafio do homem lançado contra Deus, torna-se na Idade Média um pecado sexual. O corpo é o grande perdedor do pecado

---

que esse era parte do corpo docente da Universidade de Colônia, tendo bastante prestígio entre os pensadores da época. (MAINKA, 2002, p. 116)

de Adão e Eva assim revisitado. O primeiro homem e a primeira mulher são condenados ao trabalho e à dor - trabalho manual ou trabalho de parto acompanhados de sofrimentos físicos - e devem ocultar a nudez de seus corpos. Dessas consequências corporais do pecado original a Idade Média tirou conclusões extremas (LE GOFF, 2006, p. 11).

Desse modo, até mesmo o pecado original pode apresentar diferentes facetas, bem como a figura feminina, que também possuiria suas ambiguidades. As interpretações desses elementos podem se modificar e se transformar de acordo com a sociedade e a interpretação mais cabível a época que é estudado e ensinado.

### ***Malleus Maleficarum*, o Martelo das Feiticeiras**

Da mesma maneira que a representação do Diabo se modificou gradualmente, a da mulher enquadrada como serva desse agente do mal, também se fez. Passando por períodos bastante diferenciados, foi da figura "sagrada" – com as primeiras culturas matricêntricas – à "profana" – trabalhando diretamente com o Diabo e contra os "homens de fé".

128 Para considerar a modificação na visão feminina da feiticeira para a bruxa precisamos falar sobre o "silêncio" que consumiu a voz da mulher por tanto tempo na História, tarefa complicada é encontrar escritos vindos das próprias, considerando o fato de que as fontes historiográficas são escassas e as existentes, em sua maioria, são escritas por homens que resumem a história da mulher a estereótipos generalizados (PERROT, 2017, p. 17).

Foram inúmeros os discursos e as imagens relacionadas às mulheres, sendo que essas representações mantinham sempre a "tradição" de ignorar totalmente o que as próprias pensavam a seu respeito. Eram, através das artes, "ensinadas" sobre como ser e como se portar (PERROT, 2017, p. 22). Os homens apresentavam também motivos para que as mulheres fossem submissas e silenciosas donas de casa, foi pelos mais diversos meios, como versos, prosas e teatro, que demonstraram o que poderia acontecer caso essas mulheres se tornassem subversivas – como, por exemplo, a história de Medéia, que corta em pedaços o próprio irmão, além do Gênesis bíblico, "narrativa básica da nossa cultura patriarcal tem servido ininterruptamente para manter a mulher em seu devido lugar" (MURARO, 2000, p. 68).

É apenas por volta da década de 1970 que uma Nova História começa a dar voz às mulheres e as compreensões a respeito do gênero e da contestação acerca da imagem que por séculos foi representada pelo pensamento masculino a respeito desse

feminino, dimensões essas que foram apresentadas tanto pela História, quanto pela Sociologia e Antropologia (PERROT, 1995, p. 15). Essas identificações representadas na figura feminina se apresentam enquanto estruturas motivacionais da criação de papéis específicos às mulheres e aos homens. Prioriza, como Perrot (2017, p. 18) pontua, a vida pública ao masculino, enquanto ao feminino encontra-se a instituição privada da família.

Algumas das mais conhecidas e perpetuadas imagens da mulher são apresentadas pelos discursos bíblicos judaico-cristãos, que constituíram um arquétipo mítico desses agentes históricos. Levando essas questões em consideração e procurando estabelecer como o discurso sobre a mulher se construiu, verifiquemos como se deu o desenvolvimento do imaginário coletivo na figura das feiticeiras e posteriormente sua “transformação” nas diabólicas bruxas, bem como o medo que as seguiu como meio de controle social.

É importante que identifiquemos as diferenças entre a “bruxaria” e a “feitiçaria”, assim partimos do entendimento de Laura de Mello e Souza que compreende que,

Muitas são as interpretações acerca da bruxaria e da feitiçaria [...] apesar da multiplicidade de interpretações, haveria uma espécie de consenso segundo o qual Circe, Medéia e Canídia seriam feiticeiras, fundamentalmente diferente das bruxas anônimas que se queimaram aos montes na Época Moderna [...] No primeiro caso, não haveria pacto demoníaco, e a feiticeira se encarregaria individualmente de fabricar poções e filtros mágicos com vista a solucionar problemas com os quais se achasse envolvida. No segundo caso, ocorreria pacto – Sujeição ao Príncipe das Trevas – e conjunto de demônios, invocados como auxiliares nas atividades maléficas. Além disso, a prática seria coletiva e, as bruxas, diferente das feiticeiras, integrariam uma espécie de seita demoníaca (SOUZA, 1987, p. 12).

129

Essas mulheres feiticeiras eram as curandeiras das aldeias rurais, parteiras e mulheres que possuíam as “antigas sabedorias” das ervas, dos ritos e das poções “mágicas”, suas “convocações” aos demônios eram feitas para que esses lhe servissem, enquanto o diabo exercia um pacto onde era a bruxa que servia a ele (SOUZA, 1987, p. 20).

Compreendemos, também pelo ponto de vista da Antropologia, que para que as bruxas se fizessem presentes, era necessário que tivessem alguns quesitos básicos que as feiticeiras não continham, como o citado pacto com o Diabo, além de ser necessário

várias mulheres (coletividade) para que os rituais se completassem – o *sabá*<sup>5</sup> – diferente das feiticeiras que trabalhavam sozinhas, com poções, ritos e ervas (SOUZA, 1987, p.12)

Mas essa foi, uma transformação lenta e gradual, de modo que,

No começo, a feiticeira europeia era semelhante à de qualquer outra parte do mundo. A transformação foi, em grande parte, fruto da ação do pensamento cristão sobre a sociedade e a religião pagã. Mas o cristianismo não conquistou a Europa de um dia para o outro. Dentro do Império Romano, a conversão existiu séculos desde o nascimento do Cristo até o estabelecimento do cristianismo por Teodósio. Para além das fronteiras setentrionais do Império, o processo só se completou no século VII (Inglaterra), século IX (Alemanha) ou mesmo no século XII (Escandinávia) (...). Durante esse longo período, a teologia cristã foi provocando a transformação gradual da feiticeira. Santo Agostinho, o mais influente teólogo cristão, argumentou que a magia, a religião e a feiticeira pagãs foram todas inventadas pelo Diabo com o intuito de induzir a humanidade a afastar-se da verdade cristã (RUSSEL, 1993, p. 26).

Foi, portanto, um longo processo de estabelecimento cristão sobre uma população até então pagã – com seus deuses próprios – e acaba por estabelecer uma linha ressignificada onde os deuses pagãos transformam-se, através do imaginário social construído principalmente pela mentalidade eclesiástica cristã, nos demônios que são invocados pelas feiticeiras e que, posteriormente, são “institucionalizadas” como bruxas (RUSSELL, 1993, p. 28).

Utilizamos o termo “institucionalização” porque a figura da feiticeira “evolui” no campo imaginário, para ser transportada e caracterizada na imagem da bruxa, através de pontuações bem marcantes, como, por exemplo, um “contrato de servidão” que se faz entre a mulher e o Diabo, assim a bruxa passa a “existir” e a fazer parte do cotidiano, dos medos e receios de uma sociedade já abalada com a crise de seu século.

Pouco a pouco a imagem da mulher conectada com a natureza, que preparava poções e fazia seus rituais sozinha, se transformou na bruxa maligna, que tem pacto com o Diabo e é capaz de afligir os maiores malefícios possíveis. Aos inquisidores e juízes, responsáveis por prender, interrogar e julgar essas mulheres, até simples boatos já eram suficientes.

---

<sup>5</sup> Delumeau apresenta a discussão historiográfica que se faz presente sobre o *sabá*. Enquanto alguns historiadores negam sua existência, considerando ser parte de alucinações e sugestões criadas e espalhadas por inquisidores, outros compreendem que esse seja um dos principais pontos para a afirmação da bruxaria, enquanto pacto de servidão, são descritas reuniões de bruxas com o próprio Diabo, assembleias noturnas envoltas a orgias e canibalismo (DELUMEAU, 1989, p. 369; SOUZA, 1987, p. 21).

[...] Assim que a suspeita de bruxaria surgia, o juiz deveria intervir sem demora, e proceder a uma investigação e perseguição. Ora, essa suspeita não precisava de muito para ser provocada. Qualquer morte, doença, acidente, qualquer acontecimento desagradável tendo, ou parecendo ter, um caráter imprevisto, podiam ser atribuídos ao sortilégio: uma mulher que paria natimortos, uma queda de costas, do alto de uma escada, o emprego, durante uma discussão, de expressões como “vá para o inferno”; manter hábitos sexuais particulares, mudar frequentemente de domicílio, ficar perturbado ou manter o olhar fixo no chão quando se falava de bruxaria, frequentar ostensivamente as igrejas, possuir um terço em que a cruz tinha um dos braços quebrados, etc...” (SALLMANN, 2002, p. 62).

Tudo o que nesse período (séculos XIV ao XVI) não poderia ser explicado, o que causava medo, o que era substancialmente indefinido pela razão da época, poderia ser artifício de Satã e suas servas. Nesse processo de “caça às bruxas” houve, segundo Sallmann (2002, p. 36), dois momentos mais críticos, que foram entre os anos de 1480 e 1520, no qual o número de vítimas era alto, mas ainda era de competência dos tribunais inquisitoriais. Já nos anos de 1580 e 1670, o nível de vítimas e severidade nas execuções se tornou ainda maior, já que nesse momento os tribunais civis acabam por fazer parte do processo de “caça”.

Parte desse “perfil” estereotipado da mulher maligna que tem sido retratado em diferentes momentos da história nos chama a atenção, vemos que na grande maioria desses momentos é o corpo feminino que representa a personificação daquilo que é maligno e, conseqüentemente, do que precisa ser controlado. O corpo enquanto objeto de controle social e religioso marca uma relação de dominação voltada a caracterização da sexualidade como algo extremamente demoníaco. Encontramos passagens que nos ilustram essa compreensão no discurso do manual inquisitorial *Malleus Maleficarum*, segue:

Passemos a examinar agora os desejos carnis do próprio corpo, de onde provém o mal desarrazoado da vida humana. [...] Ouçamos o que diz Valério a Rufino: “Tu não sabes que a mulher é a Quimera, embora fosse bom que soubesses; pois aquele monstro apresentava três formas: a cabeça, nobre e radiante, era a de um leão; o ventre obsceno era de uma cabra; e a cauda virulenta era de uma víbora.” Queria assim dizer que a mulher, embora seja bela aos nossos olhos, deprava ao nosso tato e é fatal ao nosso convívio. [...] Mentirosas por natureza, o seu discurso a um só tempo nos aguilha e nos deleita. Pelo que sua voz é como o canto das Sereias, que com sua doce melodia seduzem os que se lhes aproximam e os matam. [...] Torna a dizer



Valério Rufino: "A mulher, ao falar, provoca um deleite com sabor de pecado; a flor do amor é a rosa, porque sob o seu botão se escondem muitos espinhos." (KRAMER; SPRENGER, p. 120).

Esse elemento constatado no perigo mortal e na tentação da luxúria se coloca como construção desse estereótipo que se propaga nos discursos misóginos ao longo dos séculos, já que para Kramer "toda a bruxaria tem origem na cobiça sexual, insaciável nas mulheres" e acaba por citar o Provérbio 30: "Há três coisas insaciáveis, quatro mesmo que nunca dizem: Basta!" A quarta seria a boca do útero, pelo que, para saciarem a sua lascívia, copulam até mesmo com demônios (KRAMER; SPRENGER, p. 121).

Esse controle sobre o corpo tem sido largamente utilizado para manter relações de poder e dominação entre as mais diversas sociedades e nos mais distintos módulos hierárquicos. Dessa forma, é o corpo, enquanto parte mais suscetível do ser humano, e em específico o corpo feminino, que é o ponto chave para a ascensão demoníaca e, logo, para a passagem do mal na terra, sendo uma das bases para a construção do discurso de parte do eclesiástico e do livro *Malleus Maleficarum*. Considerando então as questões mais institucionais, como o caso dos julgamentos das mulheres nesse período, também o que tange a procura e o discurso sobre essas "servas do Diabo", é inevitável que falemos desse manual que se mostrou como um guia prático de como identificar, prender, forçar confissões, julgar e executar praticantes da bruxaria.

Não é nossa pretensão, neste trabalho, entrar nos motivos do porquê da "caça às bruxas" ou da crença na feitiçaria, que tem sido bastante estudada por historiadores, mas sim, pontuar os dispositivos discursivos e as formas com que esses se utilizam do elemento medo contido no *Martelo das Feiticeiras*<sup>6</sup> para apresentar a misoginia contida no pensamento da época e sua ligação com a representação feminina e sua sexualidade. Dito isso, é importante perceber que tanto teólogos, quanto juristas concordavam que a bruxaria era a pior de todas as heresias, pois "o bruxo, além de ser um herege, ao renegar a religião de Deus pela do Diabo, torna-se também um apóstata. Comete o seu crime com total consciência e não por ignorância, como, eventualmente, faria qualquer outro que não comunga da mesma fé." (SALLMANN, 2002, p. 36).

Seguindo esse pensamento, e considerando que, segundo Russell (1993, p. 58) os locais geográficos modificaram as formas de se ver e se compreender a magia, a bruxaria diabólica toma maiores proporções "na França, Alemanha, Suíça, Países Baixos e Itália setentrional [...] depois se propagou à Escandinávia no século XVI e

---

<sup>6</sup> Tradução da obra para o português.

XVII” (RUSSELL, 1993, p. 61), e é nessa diferenciação de localidades e profundidade dos discursos inquisitoriais que identificamos o surgimento daquele que foi mais vezes publicado de todos os manuais regulamentadores da “caça às bruxas” – com 28 reedições até o ano de 1669 – o *Malleus Maleficarum* (RUSSELL, 1993, p.64), tendo, inclusive, já uma tradição textual relacionada ao assunto, quando, por exemplo, podemos citar *Formicarius* (1436), de Johannes Nider<sup>7</sup>.

Dois anos antes dele ser apresentado à sociedade europeia em 1486, o dominicano alemão (que seria um dos autores da obra trabalhada) chamado Heinrich Kramer, também conhecido por alguns autores como *Institoris*, através de sua influência na corte papal, persuadiu o então papa Inocêncio VIII a criar uma bula que teve como objetivo ampliar os poderes dos inquisidores, incitando assim uma repressão mais dura à bruxaria. O nome dessa bula seria conhecido como *Summis Desiderantes Affectibus* (DELUMEAU, 1989, p. 353 e RUSSELL, 1993, p. 64), dando ainda mais “incentivo” a Heinrich para, dois anos depois, publicar a obra *Malleus Maleficarum*, com a bula papal como seu prefácio.

Tomemos conhecimento que a bula contribuiu para identificar certas magias como parte da heresia, entretanto, não se posicionou e nem mesmo tocou na questão de *sabá* ou de pactos demoníacos. Mas, por possuir várias lacunas e ser de fácil fluidez em questões de interpretações, foi bastante utilizada na literatura demonológica. (DELUMEAU, 1989, p. 528)

Importante apresentar o fato de que, mais de um século antes disso, especificamente no ano de 1326, outra bula papal havia sido publicada pelo então papa João XXII, a *Super Illius Specula*, que foi a “aprovação” papal para que a feitiçaria fosse incluída na lista das heresias, ganhando – os inquisidores – a habilitação para persegui-las (DELUMEAU, 1989, p. 352).

Com a “legalização”<sup>8</sup> da bruxaria e o aval papal para uma repressão ainda mais reforçada, o ano de 1486 e subsequentes, marcaram assim, um perigoso período da modernidade europeia, imerso em acusações, tortura e morte. Cujas referências estas, dividem o manual inquisitorial.

O *Malleus* declarou que os quatro pontos essenciais da bruxaria eram: a renúncia da fé católica, a devoção de corpo e alma ao serviço do Mal, a oferta ao Diabo de crianças não-batizadas e a prática de orgias que incluíam relações sexuais com o Diabo. [...] A razão pela qual a bruxaria era praticada, em grande maioria, por mulheres, declarou Institoris, é que as mulheres

---

<sup>7</sup> Cf. *Malleus Maleficarum*, p. 199.

<sup>8</sup> No sentido de compreendê-la enquanto legítima a fim de assim combatê-la.

são mais estúpidas, volúveis, levianas, mais frágeis e mais carnis do que os homens (RUSSEL, 1993, p. 64).

Essas concepções a respeito das essencialidades para a prática da bruxaria podem ser vistas também através de imaginários sociais projetados nessas populações por meio de representações da feitiçaria que os cerca. Observamos esses imaginários desde a antiguidade ao medievo como, por exemplo, o *Canon Episcopi* que apresenta crenças populares e “invocado pelos demonólogos para justificar a repressão, serviu para fixar a imagem da bruxa que voa à noite, atravessando janelas e paredes ou entrando por chaminés para participar de *sabá*, escanchada em uma vassoura ou um animal” (SALLMANN, 2002, p. 29). Essa narrativa se concretiza com o *Malleus*, utilizando-se de citações de Cícero, do Eclesiástico, de São Tomás de Aquino, entre outros, torna constante a agressão ao feminino. Como quando cita “*Eclesiástico*”: “É melhor viver com um leão ou um dragão que morar com uma mulher maldosa.” “Toda a malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher” (KRAMER; SPRENGER, p. 114). A forma com que essas imagens são construídas no imaginário das populações, que se firmam em símbolos carregados de figuras que deveriam ser igualmente temidas e evitadas, nos mostram como as instituições – como foi o caso da Igreja – são capazes de interferir e manipular as maneiras de se ver e entender as práticas sociais, transformando o medo em objeto de poder para dominação.

134

E nos faz pensar, mais uma vez, que “escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas”, como afirmou Michelle Perrot em seu livro *Minha história das mulheres* (2017, p. 16). Da mesma forma, quando a vimos ser escrita, é com a voz e com a visão do masculino sobre o feminino, estereotipada e generalizada, que retratando o medo do homem em relação à mulher, considera que a ela era preciso ou ser piedosa, ou escandalosa para existir na história, processo esse que se deu por séculos (PERROT, 2017, p. 17-18).

Não foi diferente com a construção da imagem do feminino diabólico no *Malleus Maleficarum*, ao contrário, acabou por reforçar uma imagem já conhecida de humilhação e dicotomia entre o bem e o mal na mulher,

Da perversidade das mulheres fala-se no Eclesiástico, 25: “Não há veneno pior que o das serpentes; não há cólera que vença a da mulher. É melhor viver com um leão e um dragão que morar com uma mulher maldosa” [...] “Toda a malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher.” [...] “Que há de ser a mulher senão uma adversária da amizade, um castigo inevitável, um mal necessário, uma tentação natural [...] Portanto, sendo pecado dela divorciar-se, conviver com ela passa a ser tortura necessária [...] (KRAMER e SPRENGER, p. 114-115).

E segue, com a complementação da figura bíblica de Eva, como uma referência à generalização da mulher enquanto ser falho e referenciando a sexualidade como grande pecado:

Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária a retidão do homem. E como, em virtude dessas falhas, a mulher é animal imperfeito, sempre decepiona e mente (KRAMER; SPRENGER, p. 116).

Assim, a mulher se apresenta essencialmente condenável e perversa diante da visão dos dominicanos, que a propagam com a forte influência do *Malleus*, discurso que segundo palavras de Muraro (2000, p. 100-101), trouxe a ressonância de tradição dualista e misógina. Considerando que, nesses parâmetros, o dualismo é visto como uma luta em que se coloca o “corpo e o mal contra o espírito e o bem”, sendo a mulher vinculada, através da figura bíblica de Eva, ao corpo e ao pecado original, pois os inquisidores compreendem que “é verdade que no Antigo Testamento as Escrituras têm muito a dizer sobre a malevolência das mulheres, e isso em virtude da primeira mulher sedutora, Eva, e de suas imitadoras;” (KRAMER; SPRENGER, p. 116)

135

Relatos como esse estão presentes durante todo o discurso observado no manual inquisitorial citando, inclusive, como referências, políticos romanos como Cato de Utica: “Se pudéssemos livrar o mundo das mulheres, não ficaríamos afastados de Deus durante o coito. Pois que, verdadeiramente, sem a perversidade das mulheres, para não falar da bruxaria, o mundo ainda permanecia à prova de inumeráveis perigos” (KRAMER; SPRENGER, p. 119). É através de pensamentos como esses que podemos identificar a construção de um discurso misógino contida no *Malleus* não se direcionando “apenas” às mulheres acusadas de bruxaria, como se estende à imagem da mulher de maneira geral, como uma representação da maldade do mundo.

### **Considerações finais**

Dar nome, cor e rosto a um “bode expiatório” parece ter sido um dos grandes trabalhos não apenas dos dominicanos Kramer e Sprenger, como também do discurso jurídico, do médico e do religioso da época. Dessa forma, encontrar inimigos em comum para culpar pelos acontecimentos que se deram durante a transição entre medievo e a modernidade, e firmar esses inimigos em potencial proporcionou um combate mais

claro entre o clero “salvador” e a malignidade destrutiva do Diabo incorporada nas mulheres “perversas”.

Diante disso, observamos que inúmeras sociedades no passado foram levadas a diabolizar determinadas minorias marginalizadas, seja o caso que trabalhamos aqui, as bruxas, sejam pessoas doentes, imigrantes, ou hereges, que acabaram abarcando diversas categorias, e foram levadas a essa posição como objetos de ataque, alvos dos poderes então vigentes naquela sociedade (HANCIAU, 2004, p. 51). Às mulheres, que já possuíam um histórico que incorria em características inferiores e mais “malévolas” que os homens, restou o peso da acusação de servidão demoníaca como essência de um medo que poderia ser controlado pela salvação dos “homens da igreja”.

É, portanto, inegável que essa “caça” desenfreada que a Igreja e posteriormente alguns tribunais se utilizaram para exterminar milhares de vidas humanas, transformou o ambiente histórico e o olhar que a sociedade alcançou quanto ao entendimento desses sujeitos. As acusações (torturas, julgamentos e sentenças de morte) feitas a cada uma dessas pessoas se mantém marcada perpetuamente na História, e é essencial que não se percam, considerando que a luta das mulheres contra a opressão de um patriarcado vigente se apresenta constante ao decorrer da vida social.

## Referências

- CHARTIER, Roger *et al.* **A história cultural.** Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300 - 1800.** Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HANCIAU, Nubia. **A Feiticeira no imaginário ficcional das américas.** Rio Grande: Da Furg, 2004.
- KRAMER, Heinrich. **Malleus Maleficarum: O Martelo das feiticeiras.** Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 2011.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa.** Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LE GOFF, Jacques. **Uma história do corpo na Idade Média.** Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MAINKA, Peter Johann. A Bruxaria nos tempos modernos: Sintoma de crise na transição para a Modernidade. **Revista História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 111-142, 2002. Editora UFPR.

- MURARO, Rose M. **Textos da Fogueira**. Brasília: Ed. Letra viva, 2000.
- PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 9-28, 1995.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto. 2017.
- PORTELA, Ludmila Noeme Santos. **O Malleus Maleficarum e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo Espírito Santo, Vitória. 2012.
- RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks **História da Feitiçaria: Feiticeiros, Hereges e Pagãos**. Tradução de Álvaro Cabral; William Lagos. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- SALLMANN, Jean-Michell. **As Bruxas noivas de satã**. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira Lopes Louro. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667> Acessado em: 20/09/2019.

# OS CONFLITOS SOCIAIS ENQUANTO REPRODUÇÃO E MOVIMENTO DIALÉTICO DA FORMAÇÃO SOCIAL FEUDAL NO REINO DA FRANÇA (1180-1226)

Edilson Alves de Menezes Junior<sup>1</sup>

**Resumo:** Durante décadas a historiografia considerou a realidade feudal imersa em conflitos intestinos e, quase que desprovidos de lógica, anárquicos. Essa é uma perspectiva datada. A compreensão dos conflitos sociais no medievo avançou sistematicamente. Todavia, ainda restam lacunas quanto ao seu papel político na organicidade do poder feudal. A partir do exemplo francês, o presente artigo terá por objetivo a exploração dos conflitos sociais, sobretudo a contradição essencial entre senhores e camponeses, como aspecto estrutural e estruturante da dinâmica do modo de produção feudal. Longe de compor uma ordem social anárquica, os conflitos sociais no reino francês configuram-se como o próprio cerne da dinâmica social, o movimento que compõe a articulação sistêmica do feudalismo.

**Palavras-chave:** Conflitos, dominação, feudalismo

**Resumé:** Pendant des décennies, l'historiographie a considéré la réalité féodale immergée dans des conflits d'intestin et, presque sans logique, anarchique. C'est une perspective datée. La compréhension des conflits sociaux dans le système médiéval a progressé de manière systématique, mais il subsiste des lacunes quant à son rôle politique dans l'organicité du pouvoir féodal. À partir de l'exemple français, cet article vise à explorer les conflits sociaux, en particulier la contradiction essentielle entre seigneurs et paysans, en tant qu'aspect structurel et structurant de la dynamique du mode de production féodal. Loin de composer un ordre social anarchique, les conflits sociaux dans le royaume français constituent le noyau même de la dynamique sociale, le mouvement qui constitue l'articulation systémique du féodalisme.

**Mot clé:** Conflit, domination, féodalisme

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em História da UFF (PPGH), desenvolvendo a tese intitulada *O Estado feudal no reino da França: estruturas de poder e dominação na dialética camponato-aristocracia (1180-1226)*. Membro dos grupos de pesquisa NIEP-Marx-Prék e Translatio Studii. Tem a pesquisa doutoral financiada pelo CNPq. Email: edilson\_menezes@id.uff.br



## 1. Aproximações teórico-metodológicas: o fundamento das tensões sociais

O papel dos conflitos sociais no sistema feudal já recebeu valorações diversas. De análises que o entendiam como expressões da anarquia propriamente feudal (DUTAILLIS, 1933, p. 251-278), as matizações mais ponderadas sobre o caráter estrutural dos conflitos, mas não positivas em termos de organicidade do poder (GEARY, 1996, p. 1109). Mas afinal, qual o papel desses aspectos – as guerras, as querelas, as tensões – que saltam aos olhos do historiador como elementos tão recorrentes?

Não obstante, empreender tal análise impõe lançar mão de um significativo grau de abstração; ou seja, voltar-se às características estruturais de uma sociedade feudal, não às especificidades e variações regionais (PASTOR, 1984, p. 09-13). Porém, descer a níveis mais concretos é indispensável, ainda que em linhas gerais, para compreender o funcionamento específico da realidade sócio histórica abordada e sua formação econômico-social.

Uma estreita relação entre as relações de produção e as formas sociais específicas, calcadas na permanente dialética entre as classes sociais, não deve parecer um interdito a difusa diversidade regional na Europa feudal, como o fazem pasmar a alguns autores (PASTOR, 1984, p. 13-15). Vinculado às contribuições de Karl Marx e ao campo do marxismo, o *modo de produção* forma um conjunto analítico próprio. Ainda que negligenciado por muitos historiadores, é incontestável que os homens e mulheres têm necessidades naturais básicas que devem ser garantidas: comer, vestir, morar etc. Marx, em *A ideologia Alemã*, trabalha com esses pressupostos lógicos (MARX, 2007, p. 33). Obra tão aviltada historicamente, mas pouquíssimo contextualizada: o debate com os jovens hegelianos do período suscitava demarcações de posição mas acirradas. Os que acusam Marx de “determinismo econômico”, entre outras críticas, recorrem a *Ideologia Alemã*, mas sem levar em conta seu contexto de produção e as afirmações textuais – inclusive com certa *mea-culpa* – dos próprios autores que desmontam tais críticas (ENGELS, 1890, p. 760-765).

A realização destas condições naturais de vida é condição *sine qua non* da própria existência humana. Até aqui nada além do lógico. Não obstante, a forma de satisfazer essas condições objetivas de existência, sistematicamente em sociedade, assume características sócio históricas que marcam cada período por *modos de produzir* distintos. A análise destas condições é o ponto de partida lógico, inexoravelmente e essencial. Seja pelo fato de toda sociedade estar fundada na realização sistemática destas condições naturais e objetivas, seja por serem a base das formas de trabalho e sua apropriação – motores estruturais de uma sociedade de classe. Portanto, é ao modo de produção hegemônico que se deve a coloração geral de uma sociedade e,

por essa razão, seus próprios parâmetros históricos – inclusive no que tange à forma estatal. Destaca Marx,

Este modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também como o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX, 2007, p. 87).

A constituição da categoria modo de produção gera polêmicas até mesmo no interior das obras marxianas. Sua primeira aparição, por exemplo, nos manuscritos de 1844, ainda não envolve o conceito – fundamental – de relações de produção (EINAUDI, 1994, p. 183-184). Posteriormente, o próprio Marx varia na utilização da mesma: ora de maneira mais ampla como caracterização de processos econômicos, ora de maneira mais restrita como para caracterizar as inovações nos teares ingleses como mudanças no modo de produção (BOTTOMORE, 2014, p. 424). Ainda que Marx não empregue a expressão propriamente dita, a seguinte citação é recorrentemente mobilizada como definição mais bem acabada pelo autor:

140

A forma econômica específica pela qual o trabalho excedente não pago se extorque dos produtores diretos determina a relação dominadores-dominados, tal como esta nasce diretamente da própria produção e, por sua vez, age sobre ela como elemento determinante. Aí se fundamenta toda a formação da comunidade econômica, que surge das próprias relações de produção, e, por conseguinte, a estrutura política que lhe é própria. É sempre na relação direta entre os proprietários dos meios de produção e os produtores diretos – uma relação que corresponde sempre, naturalmente, a um dado nível de desenvolvimento dos métodos de trabalho e, portanto, da sua produtividade social – que encontramos o recôndito segredo, a base oculta de toda a estrutura social (BOTTOMORE, 2014, p. 425).

E é neste sentido que se mobiliza aqui a categoria de modo de produção. Analisar como a estrutura social se compõe, em diversos níveis, desde o processo do metabolismo homem-natureza às formas de reprodução dos setores dominante – a exploração do trabalho – é uma tarefa fundamental à compreensão histórica. Portanto, como instrumental intelectual e metodológico, esta categoria fornece o escopo básico para se compreender – abstratamente em vários momentos, vide as limitações do trabalho – o quadro material que configura a especificidade das formas de poder e

dominação no período tratado; realidade esta que não se configura sem tensões e conflitos.

Não obstante, a ideia de modo de produção é indissociável da perspectiva de formação concreta, ou seja, a forma objetiva que cada sociedade estabelece a partir de uma mesma realidade material. Portanto, a categoria modo de produção é comum à perspectiva de *totalidade orgânica*, isto é, apresenta uma dada realidade não elementos dispersos ou apenas características, mas sim os elementos estruturais de uma realidade produtiva em movimento. Trata-se de analisar a própria dinâmica e as formações concretas que decorrem desta configuração objetiva. Logo, em um período marcado pela imbricação entre política e economia, a perspectiva global de modo de produção torna indissociável a própria realidade política das relações e condições de produção. Contrasta-se, não obstante, com o procedimento da Escola francesa em sua leitura majoritariamente econômica do modo de produção feudal, perdendo de vista própria totalidade e suas múltiplas formas de interação e integração (CONTAMINE, 1993, p. 141-233; GUERREAU, 1980, p. 237-248; DUBY, 1988). Perde-se de vista as condições objetivas de produção – condicionantes geográfico-naturais – incluindo o nível de pressão exercido pelo campesinato e sua organização interna a própria conformação geopolítica do espaço feudal, o papel da exploração de classe nas relações internas da aristocracia etc. Contraponto a este tipo de análise e que exemplifica de maneira lapidar as perspectivas teórico-metodológicas apresentadas aqui é a síntese de Kuchenbuch e Bernd Michael (KUCHENBUCH; MICHAEL, 1977). O largo ensaio dos autores é um exemplo incontestado de uma abordagem preocupada em compreender as lógicas sistêmicas de uma totalidade orgânica. Desde as condições objetivas à produção camponesa em cada local até os meios de circulação monetária e pujança aristocrática; é a perspectiva de totalidade que compõe o quadro geral da reprodução do poder feudal (EINAUDI, 1994, p. 184).

Da produção às formas de apropriação – que condicionam o fazer aristocrático – pode-se, assim, aventar um quadro abstrato das especificidades da forma feudal. Portanto, a categoria *trabalho* (ABBAGNANO, 2012, p. 964) – base ontológica da realização humana (MARX, 2013, p. 120) – é absolutamente central. E este é justamente um dos elementos constitutivos da própria luta de classes enquanto tal, ou seja, a constante dinâmica da apropriação do trabalho alheio. Marx, glosando o programa de Gotha, procura desconstruir criticamente o primeiro ponto do então programa político, ponto referente ao trabalho, afirmando que:

Porque o trabalho é a fonte de toda a riqueza, ninguém na sociedade pode apropriar riqueza que não seja fruto de trabalho. Se, portanto, ele mesmo não trabalha, então vive do trabalho alheio e apropria sua

cultural também à custa do trabalho alheio (MARX, 2012, p. 24)

À altura da redação desse texto – no ano de 1875 – dez anos após concluir a redação do primeiro volume de *O Capital*, o papel ontológico do trabalho ainda é destacado. Afirmar Marx: “o trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho (...) (MARX, 2012, p. 23)”, aspecto que já destacava em *O Capital*, afirmando que o trabalho “não é a única fonte dos valores de uso que ele produz, a única fonte de riqueza material. O trabalho é o pai da riqueza material, como diz William Petty, e a terra é a mãe (MARX, 2013, p. 121)”. A questão é bem percebida por Michael Löwy (LÖWY, 2012, p. 10), mas o essencial trata nos seguintes termos: ao tratar-se de uma sociedade estratificada o seu próprio pressuposto lógico e ontológico está dado, ou seja, a indispensável dinâmica da apropriação do trabalho alheio. É o trabalho o produtor fundamental de valor na medida inclusive em que os valores de uso presentes na natureza somente se realizam através do trabalho humano – de que serviriam vastíssimas propriedades fundiárias se o senhor não puder mobilizar os inúmeros braços que nela trabalharam? Nesse sentido, esta será uma categoria fundamental e balizadora no presente trabalho, sobretudo, no que se refere à sua essencial influência no papel da reprodução da aristocracia feudal.

142 Combinam-se, não obstante, em um modo de produção específico as relações de produção e uma base material. Essas relações são:

1- a forma específica de acesso aos recursos naturais que esta sociedade explora; 2- a forma específica de organização dos processos de trabalho que constituem a realidade concreta desta exploração da natureza; 3- por fim, a forma específica que revestem a redistribuição e a circulação dos produtos do trabalho social (...) Mas este processo é ao mesmo tempo uma relação material com a natureza, que põe em ação um conjunto de meios materiais e intelectuais que agem sobre ela. Tais meios constituem as forças produtivas de uma determinada sociedade, a sua base técnica, material (EINAUDI, 1994, p. 184).

Metodologicamente, Eric Hobsbawm também se posiciona sobre a questão mobilizando, à sua avaliação, os pontos indispensáveis de análise do conjunto material de uma dada sociedade. Ao marxista inglês:

a análise de uma sociedade, a qualquer momento de seu desenvolvimento histórico, deve começar pela análise de seu modo de produção: em outras palavras, (a) a forma tecnoeconômica do “metabolismo entre homem e natureza” (Marx), o modo pelo qual o homem se adapta à natureza e a

transforma pelo trabalho; e (b) os arranjos sociais pelos quais o trabalho é mobilizado, distribuído e alocado (HOBSBAWM, 2013, p. 228).

O modo de produção feudal caracterizar-se-ia por uma economia essencialmente agrária. Portanto, é a partir desse ponto elementar que se estrutura a dinâmica feudal (CERM, 1971, p. 13; KUCHENBUCH; MICHAEL, 1977, p. 11). Não obstante, ao caracterizar esse sistema, procede-se a três momentos analíticos: o primeiro, a análise estrutural da produção rural e as formas de apropriação do mais-trabalho camponês; em um segundo momento, a dinâmica sócio-política do grupo dominante; por fim, a relação dialética entre essas duas esferas da sociedade feudal – considerada em maior fôlego à frente – no que tange à organicidade das estruturas de poder. Em outras palavras, trata-se de avaliar as formas e os mecanismos que permitem a exploração do mesmo – ou seja, a relação dialética entre *senhores e camponeses*, a contradição primária do medievo. Não obstante, trata-se da estrutura da produção rural em face à dinâmica pessoal e dialética da classe dominante: o fluxo *produção-apropriação-redistribuição*, esse último calcado na lógica da complexa estrutura hierárquica da aristocracia.

Quanto ao primeiro momento da análise, que tange à análise estrutural da sociedade feudal, elencam-se algumas características básicas:

I – dado o patamar das forças produtivas no período, “a célula social elementar é a família. Ela determina a estrutura da aldeia e do seu território, a divisão do trabalho e do consumo” (DUBY, 1987, p. 47). Assim, o elemento mais primário do sistema feudal é justamente o cenário social no qual se desenvolve o trabalho camponês, aqui teoricamente compreendidos como *unidade produtiva básica* (KUCHENBUCH; MICHAEL, 1977, p. 14; BOIS, 1976, p. 352-353), o motor fundamental da economia feudal. Confluem com esta leitura as avaliações de Guy Bois, que identifica a “hegemonia da pequena produção camponesa” (BOIS, 1976, p. 353-355) como uma das características mais essenciais do feudalismo, logo, as relações de produção desta sociedade configurar-se-iam nestes termos.

II – as formas de propriedade sobre os meios de produção, sobretudo a terra, se configuram a partir da escala hierárquica da classe dominante. Não se trata aqui de uma propriedade privada absoluta, tal como no direito romano clássico, mas sim “pelos princípios jurídicos da propriedade “escalonada” ou condicional, complemento de sua soberania parcelada” (ANDERSON, 2013, p. 26-27). Tratar-se-á aqui, enfim, em termos de *propriedade condicional-parcelada*, que expressa à justaposição de diversos graus de propriedade sobre um mesmo bem. Hélène Débax, em seu estudo focalizado no Languedoc dos séculos XI-XII fornece diversos exemplos nesse sentido, demonstrando como um mesmo castelo pode ser partilhado por vários proprietários (DÉBAX, 2008). Não obstante, esses diversos graus de propriedade são assinalados por Anderson como

uma das características estruturais da própria dinâmica feudal (ANDERSON, 2013, p. 90).

III – os produtores diretos tinham acesso estável aos meios de produção e seu trabalho não era supervisionado imediatamente. A classe dominante valia-se da coação extra-econômica na extração dos excedentes do campesinato (THERBORN, 1982, p. 41). Portanto, é a partir dos meios disponíveis ao enquadramento de unidades produtivas e pelo patamar da luta de classes que se realiza a dinâmica de disputas entre os dominantes pela apropriação de excedentes, que faz referência a disputas de castelos e igrejas enquanto unidades de exploração (MOAL, 2014, p. 51-52; AURELL, 2004, p. 34; CAUCHIES; RACINE, 2007, p. 20-21).

Circunscrever e detalhar a complexidade interna – e geográfica – das unidades produtivas básicas é uma hercúlea tarefa, vide a escassez da documentação. Porém é preciso ponderar: que sentido faria os conflitos e disputas se não tendo por fim ampliar riquezas e posses dos setores dominantes? Apesar da habitual ruptura metodológica francesa que aparta as relações de poder da aristocracia da produção camponesa, o trabalho permeia os diversos níveis sociais de disputa justamente por tratar-se do polo produtor e reproduzidor da vida material. É a condição *sine qua non* de existência social e, em níveis diversos, se faz presente nas tensões internas da aristocracia – ainda que nem sempre de maneira explícita. Sendo assim, a forma pela qual os grupos dominantes enquadram, exploram e disputam as diversas unidades produtivas básicas é um dos elementos essenciais à dinâmica feudal e à própria lógica estatal aqui abordada. É justamente nesse sentido que a categoria trabalho é fundamental, pressuposto teórico e analítico: a essência que anima a dinâmica dialética da aristocracia é justamente sua reprodução e posição social que decorre de sua capacidade de captação de excedentes (BASTOS, 2008, p. 06).

144

## 2. Os conflitos como dinâmica sociopolítica da aristocracia feudal

É rigorosamente comum na documentação a constante disputa entre a aristocracia envolvendo castelos ou igrejas. Em certos acordos, por exemplo, consta a:

cessão que o conde de Leicester faz perpetuamente ao nosso senhor Filipe, rei da França, do castelo de Passy, tanto em feudo quanto em domínio, com sua castelania e seus pertences (...) Nós cedemos [rei inglês] também perpetuamente ao mesmo rei Filipe e seus herdeiros a Auvergne, feudo e domínio, e tudo que lá possuíamos, com o que poderemos pretender possuir um dia (RIGORD, 1825, p. 125-126).



Tanto o castelo de Passy, como o ducado de Auvergne – “feudo e domínio” – ilustram conquistas territoriais, mas, sobretudo, ampliação de exações a novos núcleos camponeses. Que sentido haveria em regiões ou castelos que não instrumentalizassem um afluxo constante de mais-trabalho? Seria tão inútil como uma fortaleza entalhada no cume da cadeia dos Pirineus, ou tão inepta quanto uma fábrica sem operários ao capitalista. Já avançado historicamente o processo de encastelamento em diversas partes do Ocidente medieval nas últimas décadas do século XII a guerra se faz, sobretudo, via conquista/negociação de castelos. A questão será mais bem analisada adiante, contudo, cabe destacar que para além das questões político-militares, os castelos/paróquias são fundamentais por encarnar materialmente a dominação em uma dada região (BONNASSIE, 1984, p. 37-38). Representa a drenagem em rendas senhoriais de mais-trabalho camponês. Sendo assim, por mais que não seja explícito na documentação, esse é um dos pontos básicos que orienta esses conflitos. Expandir territórios e rendas de maneira menos fugaz exigia fincar-se materialmente em uma dada região. As formas que se configuram textualmente na *Crônica Régia* ou nos *Atos Régios*, por exemplo, são as mais diversas. “Seus pertences”, “feudo e domínio”, “senhorio” etc. Em todos os casos, ceder ou conquistar um castelo não trata-se apenas das propriedade em si, mas também inclui suas posses: e dentre esses “pertences”, além de suas riquezas materiais e bens móveis, constam as relações sociais de produção que ali se materializam – o número de rendas das diversas unidades produtivas que ali se centralizam. Em 1190, o acordo entre Filipe Augusto e o rei inglês estabelecia:

Além disso, cedemos a ele [Ricardo I] (...) Gisors, Neaufle, Neuchâtel de Saint-Denis e o Vexin-Normand com seus pertences (...) De sua parte ele nos cedeu o feudo de Issoudun e Graçai, com todos os seus pertences, bem como tudo que ele possui ou espera possuir na Auvergne, a título de feudo ou senhorio (RIGORD, 1825, p. 94-95).

Embora, em diversos momentos de maneira implícita, a exploração do campesinato está rigorosamente presente e só é possível compreender a questão estatal tendo esse pressuposto no horizonte. Ou se entende o papel camponês nas disputas da classe dominante – o próprio dínamo dessas tensões - ou não se entende realmente as extensas e enfadonhas descrições de conflitos e suas oscilações pelos cronistas. Como bem lembra João Bernardo:

Uma vez mais verificamos que as gradações no interior da classe dominante tinham por fundamento a hierarquização das capacidades de exploração (...). Neste período o fundamento essencial da subordinação de um senhor a outro consistia no fato de os servos do senhor menor se inserirem na esfera de exploração do senhor principal (BERNARDO, 1997, p. 201-202).



Os conflitos não são expressões do acaso ou frutos da anarquia. Ainda que de maneira pouco clara pela documentação, havia dimensão material da importância de um dado castelo ou senhorio e as relações que englobam; no limiar do século XIII expressam essa importância em numerário. No final do século XII, parece patente o maior interesse senhorial na administração dos patrimônios, que segundo Philippe Contamine seria a expressão de “uma consciência econômica e monetária” (CONTAMINE, 1993, p. 251; DUBY, 1987, p. 87-89; LAUNAY, 2017). Ainda que a afirmação do historiador francês possa ser matizada, o Ocidente medieval assistirá, no final do século XII, uma expansão monetária significativa. Compreendendo os castelos enquanto instrumentos de dominação geopolítica – e fundamentalmente de classe – da aristocracia é possível tornar inteligível o constante interesse e disputa da classe dominante por essas posses. As representações monetárias do valor de algum serviço em trabalho, produtos (RIGORD, 1825, p. 123), prisioneiros (RIGORD, 1825, p. 309-316) e, também, a importância de senhorios e castelos, denotam significativos indícios do desenvolvimento histórico no período. No ano de 1186, o duque da Borgonha, desprezando as imunidades reais do clero na região os impõe um conjunto de taxaões. Ainda que exista, ao longo de toda a *Crônica Régia*, um esforço panegírico em relação à figura do rei, sendo parte integrante a retórica do rei justo e “cristianíssimo”, o caso é significativo. Para tentar blindar o clero da região, Filipe Augusto reafirma que, ainda que as terras próximas estivessem sob a posse de “outros grandes”, às igrejas estaria reservado um salvo-conduto real (RIGORD, 1825, p. 44).

146

Não se trata meramente de uma exploração individual dos membros do clero, mas uma disputa por territórios. Logo, o direito de exploração das unidades produtivas de uma dada região. Estabelecer fronteiras, limites, direitos etc. quanto à exploração camponesa envolve uma tensão absolutamente constante. Em represália ao duque, o rei mobiliza suas tropas para submetê-lo e obriga-o a “restituir a soma de trinta mil *parisis* de quem ele havia despojado” (RIGORD, 1825, p. 45). Pois bem, ainda que vaga, a referência permite indagar: a dita restituição referia-se aos camponeses da Igreja taxados “indevidamente”? Corveia, talha etc. não são meios de exploração do clero, mas sim dos camponeses. Portanto, ter-se-ia ideia ou expressão monetária de um dado território e sua produção? Como estabelecer a cobrança a uma paróquia ou castelo em vistas da região que centralizam? Filipe Augusto cobra o então abade de Saint-Denis, em 1185, mil *marc d'argent* pelo direitos feudais que detém sob a abadia (RIGORD, 1825, p. 57), porém, como estipular este valor? Ao que parece há, de fato, mecanismos de mensurar a produção do campo – sobretudo centralizada em um castelo – em uma dada região expressando-a em numerário; esse pode ser um sugestivo caminho para sublinhar a importância desses mecanismos de dominação. O que envolve certamente

tensões e disputas, como no seguinte exemplo:

A terra que o dito Hugo possuía na Inglaterra e na Normandia deve ser dada a Ricardo de Vernon, seguida da troca que o rei da França deve fazer com o mesmo Ricardo, pelo castelo de Vernon, designando-lhe 80 *livres parisis* de renda; e se citada terra de Hugo não valer 80 *livres* por ano, o rei da França ajustará o resto de sua própria terra. Assim, Ricardo e seu filho, pela minha confissão e ordem, cedeu, perpetuamente, Vernon com sua castelania ao rei da França e seus herdeiros (...) (RIGORD, 1825, p. 125).

Mas do que o caso em específico, interessa aqui que a dimensão monetária de castelos ou regiões simboliza a evidente percepção do possível valor de uma dada região. O que substanciaria o valor monetário do castelo de Vernon? Para Quesnay e os fisiocratas, que entendem que o valor é oriundo da terra e não do trabalho, a resposta seriam belos campos e vinhas. Mas esta não é a questão: além dos bens móveis e imóveis do castelo em si, o fundamental recai sobre o grau e raio de exploração camponesa que a fortificação consegue centralizar. Isto é, não se trata meramente do castelo em si, mas sim das relações sociais que expressa, a dominação de classe que simboliza, sua "castelania", ou seja, o conjunto hierárquico de regiões, outros senhores, outras fortificações etc. que Vernon polariza. Thibaut de Vrigny e sua esposa Agnès, com consentimento de seu senhor, vendem a Gilles de Tourneau o que eles possuíam em Varennes e na castelania de Châtillions-sur-Loing, tanto em feudo como propriedade, em 1182 (DELABORDE, 1916, p. 65-66). Expressos em numerário ou outros, o fato a se destacar é que há algum nível de consciência sobre a importância variável das regiões ou posses, o que certamente influencia nos conflitos ou acordos. Não obstante, senhorio ou castelo algum faria sentido sem as relações sociais que o sustentam, sem seus produtores de riquezas – os camponeses. Sendo assim, ainda que não exposto diretamente na documentação, a de se pontuar constantemente estas questões objetivas, seja a relação social de exploração condensada em um castelo, seja a consciência de valores distintos entre regiões ou posses. Elementos que desmontam o que seria uma lógica anárquica do feudalismo.

Neste sentido, além do inseparável vínculo orgânico das disputas aristocráticas com a dinâmica de exploração e dominação do campesinato, a classe dominante é orientada logicamente em sua ação de reprodução social. Seus movimentos, ainda que não exitosos, são articulados, levam em conta interesses materiais lógicos. Como exemplificado acima, a aristocracia tem noção do valor de uma região, de um senhorio, de um castelo, e mensura claramente essas riquezas em trocas e vendas (DELABORDE, 1916, p. 114-115, 172). O fazer da guerra ou a negociação não são movimentos ingênuos ou casuais, como pintam alguns, mas sim o desdobramento de uma lógica própria.

Que não se trata do planejamento matemático de taxa de lucro como o faz o burguês, mas está claro que há diferenças valorativas entre regiões e isso orienta e influencia a dinâmica aristocrática. Portanto, há valorações gradativas entre regiões e posses claras à classe dominante do período; recurso fundamental no momento de negociar alguma posse até pelo caminho dos conflitos bélicos. Não obstante, este é um ponto essencial e contrastante com boa parte das análises: as relações aristocráticas, a questão estatal na forma feudal etc. só pode tornar-se inteligível se explorados e compreendidos os estímulos e meios de reprodução da aristocracia. Desconsiderar a materialidade, a hierarquia das regiões, a complexidade da cadeia de relações de dependência pessoal e como isso aflui e se vincula à constante dinâmica pela apropriação do mais-trabalho camponês é o primeiro passo para não compreender a totalidade orgânica da sociedade feudal.

A própria dinâmica do “parcelamento da soberania”, ou seja, a fragmentação do poder estatal nas mãos da aristocracia remete a esse ponto. Uma das características da realidade feudal mais assinaladas é sua “descentralização política”, motivada ao que parece pela própria dinâmica da reorganização da classe dominante diante do imperativo de (re)estabelecer novos quadros de dominação sobre o campesinato, de lhes extrair mais-trabalho. Portanto, é este o motor das infidas disputas no seio da classe dominante, elemento tão característico e essencial do sistema feudal. É nesse sentido que Guy Bois elenca que a:

renda é o aspecto principal da intervenção econômica do senhor (...) Ela exerce indiretamente uma influência constante e multiforme sobre essas atividades [produção camponesa]. Pois a primeira razão de ser do sistema é fornecer aos mestres da vida social uma renda que é arrecadada sobre a produção e que, por consequência, hipoteca em maior ou menor grau o funcionamento das explorações camponesas (BOIS, 1976, p. 354).

Neste quesito vinculam-se os dois pontos iniciais elencados – em primeiro lugar, a produção camponesa, em segundo a propriedade senhorial da terra – pois é a partir do trabalho camponês que se realiza a propriedade condicional-parcelada da aristocracia. Na perspectiva de alguns autores, como Guy Bois, a pressão senhorial por rendas torna-se o estímulo fundamental da economia feudal. Em outras palavras, a dita tese configurar-se-ia nos seguintes moldes: o aumento do grau de exploração do campesinato com taxações mais elevadas estimula e pressiona os mesmos a elevar a produtividade para evitar carências. Nas palavras de Contamine, “a ascensão das forças produtivas [séc. XI-XIII] não teria sido tão vívida se não tivesse sido estimulada pelo comportamento dos detentores do poder e da riqueza, os senhores” (CONTAMINE, 1993, p. 153), mobilizando mesmo a leitura de Duby, que se dedicou ao tema. Para

esse autor, o fundamental da pressão aristocrática decorria do exercício do poder banal. Ainda que não se mobilize aqui a tripartição do senhorio, maneira pela qual Duby interpreta a questão, o essencial de sua argumentação refere-se ao mesmo cerne (DUBY, 1988, p. 82-83).

Ainda que exagere a importância da exploração direta do senhor, e a historiografia posterior o retificará, ou mesmo a problemática da ideia de família alargada, o fundamental é a compreensão de que a riqueza provém em essência do trabalho camponês. Nesse sentido, Kuchenbuch e Michael sintetizam de forma lapidar: “a estrutura social do modo de produção feudal está fundamentalmente caracterizada por conflitos, tanto pela *apropriação* do *surplus* rural como pela *distribuição* deste entre a nobreza e cidadãos” (KUCHENBUCH; MICHAEL, 1977, p. 48). Portanto, os aspectos elencados que formam no que tangem a dinâmica da produção – unidades produtivas do campesinato e propriedade parcelada da aristocracia – soma-se a inexistência de mecanismos diretos da classe dominante sobre a produção e organização cotidiana/sazonal do trabalho; a exploração se realiza por mecanismos extra econômicos – a dita esfera da apropriação. Esse elemento essencial que anima as contradições e articulações da classe dominante. Esse é o ponto, não obstante, essencial para entender a dinâmica do grupo dominante e da forma estatal no período. Como bem lembra João Bernardo a inserção e hierarquia da própria aristocracia em seu corpo de classe deve-se, fundamentalmente, ao grau de exploração que consegue estender sobre o maior número possível de trabalhadores.

### **3. A guerra como necessidade empírica: a reprodução sistêmica dissenso-consenso**

O meio fundamental de expansão material da alta aristocracia feudal, sua forma de ampliação objetiva de patrimônio, são os conflitos. Essa é uma distinção fundamental: a guerra é uma exigência material a manutenção do *status quo* a alta aristocracia, dado o conjunto de pressões internas e externas a seu patrimônio; essa condição não se verifica a todo o corpo da classe dominante. Um castelão pode muito bem manter sua posição de senhor local sem aventurar-se em conflitos locais, se houver condições objetivas de defesa. Sendo assim, em meados do século XII na França, a forma fundamental do núcleo dirigente da classe dominante reproduzir-se é rigorosamente bélica. O conflito torna-se um elemento central na dinâmica da alta aristocracia pela própria necessidade empírica de sustentar uma grande pirâmide de relações pessoais; e fundamentalmente sua capacidade de atração política impõe que estes grandes senhores alimentem materialmente essas relações com alguma frequência. Sustentar

cavaleiros e um séquito largo, o papel da caridade e distribuição à igreja, manutenção de territórios, socorrer e garantir a manutenção de seus subordinados, filhos segundos, etc. As pressões sobre o patrimônio da alta aristocracia, daqueles senhores que dirigem facções, é um elemento distintivo e impõe a necessidade da guerra. Ora ela é causa, ora consequência, mas em boa medida trata-se da própria origem dos movimentos da classe dominante. Nas palavras de Mário Jorge, referência na discussão das articulações de poder aristocrático e no debate da forma estatal no medievo no Brasil:

As formações estatais constituídas no alvorecer da Idade Média partilham, pois, uma característica essencial: suas elites aristocráticas e seus dirigentes estatais, que em geral constituíam facções do mesmo grupo social dominante, competiam diretamente pelo controle dos meios de produção e, portanto, pela base material de sua autonomia, até o ponto em que um lado podia tentar, e até alcançar, temporariamente, o sucesso na destruição ou fragilização do outro (BASTOS, 2008, p. 06).

150 As áreas de expansão territorial rigorosamente limitadas pela baixa capacidade de exploração de diversos tipos de solo da Europa geram um tensionamento constante em regiões já ocupadas (RIGORD, 1824, p. 97). A ocupação territorial, ao menos na França do norte, no final do século XII, é fundamentalmente desigual: vazios populacionais em contraste com regiões densamente ocupadas (RIGORD, 1824, p. 93-171). Não obstante, dado que a guerra é um recurso fundamental de manutenção do status da alta aristocracia, esta dinâmica conflituosa acaba por envolver diversos setores da classe dominante. Portanto, esta dialética do conflito é um aspecto estrutural e estruturante da formação social feudal, isto é, o constante movimento contraditório por expansão material. A formação social calcada no nível local e descentralizado de poder, marcadamente pautada pela pessoalidade das relações pessoais, caracterizar a própria reprodução e manutenção da condição dominante é galgar passos significativos à compreensão da realidade estatal do período. Nesse sentido, dissenso e consenso parecem chaves indissociáveis à análise da dinâmica aristocrática. A mera observação fática, como primeiro movimento intelectual-lógico de análise, faz saltar aos olhos a centralidade dos conflitos.

A ampliação de patrimônio é o esforço fundamental do fazer aristocrático, decorrendo desse elemento sua própria natureza belicosa. Nesse sentido, por exemplo, as convenções e tratados localizados nos atos de chancelaria ou nas crônicas denotam que o que está em jogo é a posse de regiões e, sobretudo, castelos. Das várias funções que exerce as fortificações pode-se sublinhar sua essência: reprodução e manutenção de patrimônio. E nesse sentido, sua maciça presença ilustra bem a própria dinâmica da classe dominante. A distribuição desses ganhos se perfaz por toda a hierarquia

aristocrática mobilizada; as alianças que formam as facções são elencadas inclusive. Em 1190, em convenção entre Filipe Augusto e João – o futuro João-sem-terra – contra o monarca Ricardo I, seu irmão, na João estabelecia um conjunto territórios que deveriam pertencer ao monarca francês e:

4. Quanto ao conde de Blois, Luís, meu parente, ele terá os castelos de Troo e de Châtre com seus pertences e os feudos de Fréteval e Vendôme.
5. O conde do Perche, Geoffroi, terá na Normandia os castelos de Moulins e de Bonmoulins com seus pertences.
6. O conde de Angoulême manterá as terras que tem do rei da França, a saber: aquela cuja ele prestou homenagem; e manterá de mim [rei da Inglaterra] a outra terra que lhe cabe (RIGORD, 1824, p. 73-76).

Esse tratado “pouco seguro” nas palavras do cronista estabelecia um acordo entre o monarca francês com o futuro rei da Inglaterra acarretando um conjunto de rearranjo nas relações da aristocracia. João consolida aos seus vassalos – o conde de Blois, Perche e o de Angoulême – os “espólios” que lhe garantem o apoio desses senhores. A guerra consolida e alimenta toda uma cadeia aristocrática: desde os grandes senhores detentores aos cavaleiros sedentos por posição e recursos. Nesse mesmo tratado, nas palavras do monarca inglês:

07. Eu farei a paz com o conde de Saint-Gilles por consideração e conselho do rei da França.  
(...)
09. A Igreja de Saint-Martin de Tours terá em Poitou, em Anjou, na Touraine, no Maine, seus direitos, suas liberdades e seus costumes, como ela as teve no tempo de Geoffroi, conde de Anjou, e Guilherme, conde de Poitou (Ibid, RIGORD).

Os dois pontos do tratado de 1194 são especialmente destacáveis. A recomendação de Filipe Augusto no ponto sete demonstra a complexidade das relações, breve e implicitamente sugeridas. Aparentemente, pela descrição do cronista o conde de Saint-Gilles não estava diretamente envolvido nas querelas, logo, o que explica tal cláusula? Uma impossibilidade por parte do futuro monarca inglês de submeter o conde? No caso de uma intervenção francesa em favor do conde, qual seria seu interesse? Não são apenas os ganhos materiais que estão em jogo no momento das tensões ou concórdias, mas também as relações tecidas pela classe dominante. Ambos os monarcas procuram garantir ganhos aos seus subordinados, como fica claro com o caso do conde de Saint-Gilles. Este fora tradicionalmente um vassalo do rei da França; vínculo de relativa importância para Filipe Augusto dado às benesses concedidas



(DELABORDE, 1916, p. 503; GEORGES, 1943, p. 08) e a proteção que lhe dispensa, inclusive nas querelas antigas desse conde com a Coroa inglesa (RIGORD, 1824, p. 95). Nesse caso específico demonstra-se mais uma vez que o recurso aos Atos Régios auxilia e ilumina alguns elementos ponderáveis no relato dos cronistas, e vice e versa. O que fica claro é que o conjunto das tensões e dinâmicas aristocráticas se expressa no momento dos acordos. A guerra também é o momento de rearranjo das tensões e equilíbrios da classe dominante, sobretudo, no que se refere à sua reprodução. Não obstante, os limites materiais de expansão do sistema são finitos, criando assim uma constante tensão pelo controle de um número limitado de meios de exploração. Controlar alguns pontos geopolíticos é essencial à dominação aristocrática em certas regiões; disputa-los igualmente – a natureza dessa disputa suscita clamores diversos na historiografia (GENET, 2011, p. 200).

152

Ainda que o elemento geopolítico seja fundamental as movimentações da classe dominante, a violência é um meio também de reprodução interna da própria linhagem e grupos subordinados. Isto é, a própria manutenção do patrimônio interno dos grandes senhores e seus subordinados depende, em níveis diversos, da obtenção de recursos em novas expedições e querelas; isso impõe a própria necessidade cíclica dos conflitos aos setores dirigentes das facções aristocráticas. A de se destacar que a letargia a esses setores é um fator de grande risco, visto que as posses desses grandes senhores e facções são constantes alvos. As pressões internas no que se refere à manutenção dos patrimônios aristocráticos sofrera diversas alterações históricas a partir do século XI, sobretudo quanto ao princípio da primogenitura (BERNARDO, 1997, p. 181). Procurou-se manter a solidez dos patrimônios evitando as partilhas sucessórias entre os herdeiros (DUBY, 1987, p. 16-17); mas, ora, o que fazer com os demais filhos? Lançar membros da linhagem à miséria não é uma opção, o que agride a moralidade aristocrática do período. O testamento de Luís VIII demonstra a conflitualidade em questão (RIGORD, 1824, p. 379-380).

Sabe-se que Luís VIII teve oito filhos, tendo o primogênito falecido antes da ocasião do testamento, dando lugar ao futuro Luís IX, o São Luís. A pressão interna está posta dentro da própria linhagem direta de um senhor; os filhos segundos geralmente tem destinos bem menos afortunados que o primogênito, pois é ele que dirige e herda o patrimônio aristocrático a bem dizer. Como, a partir do quinto filho de Luís VIII, o destino de boa parte dos filhos segundos era a vida clerical, o que lhes garantiria renda e posição (BERNARDO, 1997, p. 191), ou a vida de cavaleiro, lançado às aventuras para fazer a vida, como exemplifica o caso de Guilherme Marechal (DUBY, 1987, 101). No caso das mulheres, coube-lhes apenas uma quantia em numerário (RIGORD, 1824, p. 381). Ora, adentrar a vida clerical pressupunha certa proximidade da linhagem



com uma abadia ou mosteiro e, certamente, contribuições materiais em algum nível (BERNARDO, 1997, p. 195); já a cavalaria, enquanto profissionais da guerra, é imposto a constante atividade bélica como meio de sua própria manutenção.

A propósito, não é apenas a pressão interna dos descendentes da linhagem que oneram o patrimônio da aristocracia. Há todo um conjunto de benefícios e doações feitas – seja por franca aliança ou disfarçadas sob o título cristão de serviços a Deus –, caridades etc. É absolutamente recorrente nos *Atos Régios*, por exemplo, disposições do rei em “confirmar” doações da própria monarquia a Igrejas (DELABORD, 1916, 101-104), como entre os aristocratas e clérigos: em 1183, o monarca confirmou o abandono do condado de Lyon ao arcebispo Guichard feito pelo conde de Forez (DELABORDE, 1916, p. 128-132). No próprio testamento de Luís VIII estão contemplados outros interesses que oneram o patrimônio do capetíngio: recursos para duzentas casas do Senhor, para mil casas de leprosos, para celebrar o aniversário do defunto rei em sessenta abadias da ordem de Prémontrés e “a todos nossos servidores, dois mil livres” (RIGORD, 1824, p. 381-382).

Todavia, ainda assim, não é menos onerosa ao patrimônio senhorial visto a quantidade de doações e designações monetárias a abadias, clérigos, caridades, reparações, etc (RIGORD, 1824, p. 347-348). Portanto, as pressões internas de cada linhagem ou facção são extremamente importantes, inclusive por onerar ainda mais esses senhores à guerra. O que inclui, a propósito, a clientela subordinada: a cavalaria parece exercer uma pressão diferenciada no final do século XII no reino francês, destacando algum nível importante de reconhecimento social: Gui de Thouars, Guilherme des Roches, Dreux de Mellot, Garin, etc; nas guerras, torná-los reféns e cobrar resgate é um expediente rigorosamente frequente e lucrativo (RIGORD, 1824, p. 309-316).

Sendo assim destaca-se a constante necessidade da guerra enquanto meio de ampliação de patrimônio. Não só de patrimônio, mas da própria condição de grande senhor, vide as pressões externas e internas que oneram esse setor. Todavia, a classe dominante só movimenta-se a partir dos conflitos? Ao contrário, as formas de consenso e articulação são características desta aristocracia feudal e indispensáveis à sua forma de atuação política. É imperioso desvencilhar-se da leitura positivista e contemporânea do Estado como expressão de um consenso social; o que impõe ao período medieval reconhecer a forma estatal apenas nos consensos e concórdias que tecem os dominantes. O caminho parece distinto: a dinâmica e realização estatal encontram-se justamente na dialética de dissenso e consenso da classe dominante. Isto é, violência não é a negação do Estado – que em sua forma feudal atua fundamentalmente no campo da guerra – nem o consenso representa uma expressão estatal; ilustra bem tal

abordagem o exitoso balanço realizado pelos medievalistas Mário Jorge e Eduardo Cardoso (BASTOS; CARDOSO, 2017).

Nos seus momentos de acordo e consenso evidenciam-se as estruturas e dinâmicas, inclusive estatais (BASTOS, 2008, p. 08). Definem-se fronteiras, alianças pessoais, posses, doações, rendas etc. (RIGORD, 1824, p. 95). O rearranjo que o consenso produz envolve essencialmente a hierarquia de subordinação pessoal, produz-se em níveis diversos acordo – ainda que tenso – entre as facções (RIGORD, 1824, p. 144-145). Nas precisas palavras do historiador português João Bernardo:

Os conflitos não são uma realidade diferente das operações quotidianas do sistema social (...). Os sistemas visam a sua reprodução e, de um estágio para os seguintes, as contradições ritmam o tempo. Os conflitos são a manifestação sensível das contradições. Materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da história (BERNARDO, 1997, p. 15).

Procurou-se demonstrar a rigorosa centralidade dos conflitos na sociedade feudal, não como expressões de um sistema social anárquico, mas como mecanismo de reprodução social estrutural. A guerra é uma necessidade empírica dessa realidade, o meio indispensável de reprodução dos altos setores da classe dominante, o que configura subjetivamente essa classe como um todo: os *bellatores*, aqueles que lutam. O que foi apresentado, não obstante, é que essa é uma necessidade antes de tudo objetiva da própria dinâmica feudal. O que ritma esse poder feudal é justamente o movimento dinamizado pelos conflitos, a dialética dissenso-consenso. Há muito trabalho a bem dizer. Compreender os conflitos em sua funcionalidade positiva na reprodução feudal exige amplos e conjuntos esforços, sobretudo, rompendo paradigmas consagrados. Em especial aqueles que perdem de vista um dos fatores decisivos dessa sociedade, inclusive a configuração dialética e interna da aristocracia: a exploração do campesinato.

154

### **Documentação citada**

RIGORD, **Vie de Philippe Auguste / Rigord. Vie de Philippe Auguste / Guillaume le Breton. Vie de Louis VIII.** Édition, traduction et notes sous la direction de François Guizot. Paris, Imprimerie de Lebel, 1825

DELABORDE, M.H. F. **Recueil des actes de Philippe-Auguste, roi de France** / publié sous la direction de M. Élie Berger,.... Tome I, Années de règne I à XV (1er novembre 1179-31 octobre 1194) / par M. H.-François Delaborde, Paris, Imprimerie nationale, 1916.

GEORGES, T. **Recueil des actes de Philippe Auguste, roi de France**, publié sous la

direction de M. Clovis Brunel, par H.-Fr. Delaborde et Ch. Petit-Dutaillis, membres de l'Institut, et J. Monicat. T. II. Années du règne XVI à XXVII (1er novembre 1194-31 octobre 1206). Paris, Imprimerie nationale, 1943.

## **Bibliografia**

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. p. 964.
- ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. São Paulo, Editora Unesp, 2013.
- AURELL, Martin. **Les sources de la croisade albigeoise: bilan et problématiques**. In : Croisade albigeoise, Colloque international du CEC, Carcassonne, 2004, p. 21-38.
- BASCHET, Jérôme. **Civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta; CARDOSO, Eduardo Daflon. **Indícios da violência senhorial no milênio medieval**. Brathair, vol. 17, 2017.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Os "Reinos Bárbaros": Estados Segmentários na Alta Idade Médica Ocidental**. Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, Bucema n° 2, 2008.
- BERNARDO, João. **Poder e dinheiro. Do poder pessoal ao Estado impessoal no regime Senhorial, séculos V-XV**. Parte II: Diacronia, Conflitos sociais do século V ao século XIV. Porto, Edições Afrontamento, 1997.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. São Paulo, Zahar, 2014.
- CAUCHIES, Jean-Marie et RACINE, Pierre. **Les Principautés dans l'Occident médiéval à l'origine des régions**, Brépols, 2007.
- CERM, **Sur le féodalisme**. Paris, Editions Sociales, 1971.
- CONTAMINE, Philippe (org.) **L'Économie médiévale**. Paris, Armand Colin, 1993.
- DÉBAX, Hélène. **L'aristocratie languedocienne et la société féodale: le témoignage des sources (Midi de La France, XI-XII siècles)**. Archives-ouvertes (HAL), 2008.
- DUBY, Georges. **Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1988, 1.v. e 2.v. I.
- EINAUDI, Enciclopédia. **Modo de produção/desenvolvimento/subdesenvolvimento**. Imprensa Nacional.
- ENGELS, F. Letters on Historical Materialism. To Joseph Bloch. [1890]. pp. 760-765. In: TUCKER, Robert C. (org.) **The Marx-Engels reader**. 2. ed. New York: W. W. Norton & Company, 1978.
- GENET, Jean-Philippe. *État, État moderne, féodalisme d'état: quelques éclaircissements*. In: **Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini**. Florença, Firenze University Press, 2011.
- GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados**. São Paulo, EdUSP,

1981.

GUERREAU, Alain. **O feudalismo**: um horizonte teórico. Lisboa, Edições 70, 1980.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

KUCHENBUCH, Ludof & MICHAEL, Bernd. **Estructura y dinámica del modo de producción 'feudal' em la Europa pré-industrial**. Verlag Ullstein Frankfurt, 1977.

LAUNAY, Vicent. **Le roi en son duché: étude sur les relations entre le roi de France et l'aristocratie de Bretagne (1199-1328)**. Histoire. Université Rennes 2, 2017.

LÖWY, Michael. Prefácio à edição brasileira. In: MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo, Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo, Boitempo editorial, 2007.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo, Boitempo editorial, 2012.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2013. Vol. I

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

MÉSZÁRIOS, István. **A montanha que devemos conquistar**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2015.

MOAL, Laurence. Dans le royaume ou en marge? », **Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest** [En ligne], 121-2 | 2014

THERBORN, Göran. **¿Como domina la clase dominante?** Aparatos de Estado y poder estatal en el Feudalismo, el Capitalismo y el Socialismo. Mexico, Siglo Vientiuno, 1982.

# UNIVERSIDADES MEDIEVAIS: ENTRE AUCTORITAS E POTESTAS

Cícera Leyllyany F.L.F. Müller<sup>1</sup>

**Resumo:** Desde seu florescimento, as universidades medievais sempre foram objeto de desejo dos poderes que regiam a Europa cristã medieval do século XIII. Esse período foi de profundas transformações no cotidiano medieval e tanto o poder espiritual (*auctoritas*), personificado na figura papal, quanto o temporal (*potestas*), representado principalmente pelo imperador do Sacro Império Romano, disputavam a monopolização dos grandes centros intelectuais. É nosso objetivo expormos aqui algumas considerações acerca das universidades, suas transformações no meio social e intelectual e a querela entre os papas e os reis do Sacro Império Romano desse período específico, pelo domínio do saber.

**Palavras-chave:** Universidades medievais; *Auctoritas*; *Potestas*.

**Abstract:** Since their inception, medieval universities have always been the object of desire of the powers that governed medieval Christian Europe in the thirteenth century. This period was one of profound changes in medieval daily life, and both the spiritual figure (*auctoritas*) portrayed in the pope character, and secular (*potestas*) represented by the emperor of the Holy Roman Empire, vied to monopolize these great intellectual centers. It is our aim here to expose some considerations about the universities, their transformations in the social and intellectual environment and the quarrel between the popes and kings of the Holy Roman Empire of this specific period for the domain of knowledge.

**Keywords:** Medieval universities; *Auctoritas*; *Potestas*.

---

<sup>1</sup> A autora é mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHis), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), desenvolvendo o projeto de pesquisa intitulado "Discurso e controle do corpo na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (século XIII)", com apoio institucional da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Email: cissal.muller@gmail.com

## Introdução

Atualmente, em nosso país, as universidades federais tem sido alvo de medidas governamentais que comprometeram pesquisas, segurança, salubridade e a própria residência local de alunos oriundos de outros estados, nas universidades a qual faziam parte. Os menos informados fariam que voltamos à Idade Média, tentando fazer alusão à uma frase que ficou célebre em um período historiográfico que possuía uma visão totalmente equivocada sobre o que realmente havia sido o medievo, em especial, o referente à educação. Mal sabem eles que, na verdade, foi esse o período em que se estabeleceram as universidades, mais especificamente no século XIII, momento do surgimento das corporações de ofício. E elas, as universidades, eram em si corporações do saber. No entanto devemos salientar que as escolas, sempre estiveram presentes na Europa e mais particularmente, a partir do século XII com o Renascimento dos Capetos.

Desde a década de 80, historiadores tem se dedicado a pesquisar com mais afinco as universidades medievais, como é o caso de Jacques Verger (1990; 2001), Jacques Le Goff (2016) e Teresinha de Oliveira (2010; 2011; 2013). Verger tem três obras que versam especificamente sobre a temática; Le Goff, em *Os intelectuais da Idade Média* (2016), aborda o assunto de modo mais direto. Já, em outras obras, como, por exemplo, nas que ele aborda a temática das cidades e da economia medieval, o assunto das universidades é ressaltado por elas serem, segundo ele, fruto do momento de transformações agudas na sociedade medieval.

Oliveira, que se dedica à pesquisa em História da Educação, se debruça, entre outros assuntos, sobre o auge da escolástica no século XIII. A escolástica, como metodologia pedagógica das instituições medievais de ensino, é um dos assuntos mais pesquisados pela autora e por seus orientandos, assim como, também, se dedicam a Tomás de Aquino, que é próprio do período e uma das referências ao se falar de universidades medievais e escolástica.

A área do saber no medievo foi bem diferente do que alardeava a visão positivista. Na verdade, as universidades foram locais de um profundo desenvolvimento intelectual, influenciando de modo significativo a vida da população da Europa cristã. É até mesmo possível afirmar que por sua causa houve uma certa mobilidade social entre os séculos XII e XIII entre os camponeses mais abastados.

Graças aos programas ministrados em seus pátios, formulou-se um modo de aliar a fé e a razão. Isso porque mestres e alunos passaram a ter um contato mais intenso com obras clássicas do mundo grego, romano e árabe. Essas obras transformaram de modo significativo todo o arcabouço intelectual, assim como, também, o próprio modo de se interpretar as escrituras sagradas cristãs.

As universidades alcançaram, no século XIII, seu ponto alto. Era delas que saíam os homens mais capacitados para atuarem em diversos cargos laicos e religiosos. Essa massa de senhores letrados acabou por despertar a cobiça entre aqueles que detinham a *auctoritas* e a *potestas*. Esses, durante séculos, tentaram, cada um à sua maneira, dominar os grandes centros de ensino, principalmente o de Paris e o de Bolonha.

De acordo com o Dicionário de Latim-Português (1998, p. 147), a palavra *auctoritas* significa, entre outros, “[...] autoridade moral, influência, prestígio, importância[...]; já, *potestas*, na mesma obra, tem o significado de “[...] poder (político), poder legal, dignidade, poder de magistrado, magistratura, função, cargo[...].” (1998, p. 903).

Em nossa língua, e no sentido jurídico atual, esses termos são tidos, praticamente, como sinônimos, mas, em sua matriz linguística e no Direito Romano, onde foram cunhados, eles possuíam concepções distintas. José Antônio de Souza (1995, p. 75), aponta que:

*Auctoritas* designava a própria fonte do poder, una e indivisível, enquanto *potestas* significava uma fração da autoridade proveniente da mesma e exercida por alguém. O supremo mandatário romano era detentor da *auctoritas*, enquanto, por exemplo, os governantes das províncias, os *duces*, os *praetores*, e até mesmo os reis bárbaros, exerciam somente a *potestas*.<sup>2</sup>

159

Segundo Rui Dias (2010, p. 5-7), esses dois conceitos foram utilizados pelo papa Gelásio I (492-496) na epístola de número 8 (496), destinada ao imperador Anastácio, com o intuito de clarificar e teorizar sobre o poder espiritual e o temporal.

O pontificado de Gelásio I se encontrava em um momento em que os povos germânicos estavam migrando para várias províncias romanas, trazendo instabilidade política e religiosa. Na parte ocidental, os povos germânicos estavam adentrando as províncias romanas; no oriente, o império, às voltas com a questão da ortodoxia, com o monofisismo e com as novas interpretações religiosas, tentava conter ondas heréticas (DIAS, 2010, p. 5). Toda essa turbulência religiosa fez com que o papa tomasse posições muito contundentes em relação a essa situação.

Segundo Souza (1995, p. 72), Gelásio I declarou que:

[...] o sucessor de Pedro e seus herdeiros exercem o primado sobre as igrejas particulares. O imperador, mesmo sendo cristão e desfrutando de um poder ímpar, não tem o direito de se imiscuir e interferir em assuntos eclesiásticos, devido a não possuir competência e direito para tal (SOUZA, 1995, p. 72).

No período em que a epístola 8 foi escrita, a relação entre o papado e o imperador

---

<sup>2</sup> Grifo nosso.



Anastácio era delicada, então, segundo Souza (1995, p. 74), o sumo sacerdote teria dito ao imperador:

[...] são principalmente dois os poderes através dos quais se governa o mundo: a *auctoritas sacrata* dos pontífices e o *poder real*. Destes dois, é mais grave o peso dos sacerdotes, pois estes deverão prestar contas na ocasião do julgamento divino, inclusive pelos próprios reis da humanidade. —Na verdade, tu sabes, filho clementíssimo, que em razão de tua dignidade és o primeiro de todos os homens e o imperador do mundo, todavia sê submisso aos representantes da religião e suplica-lhes o que é indispensável para tua salvação. —Com efeito, no que se refere à administração dos sacramentos e à disposição das coisas sagradas, reconhece que deves submeter-te à sua orientação e não seres tu quem deva governá-lo, e assim nas coisas da religião deves submeter-te ao seu julgamento e não querer que eles se submetam ao teu. Ora, no tocante ao governo da administração pública, os próprios sacerdotes, cientes de que o poder te foi conferido pela vontade divina, obedecem às tuas leis, pois no que se refere às coisas do mundo não lhes agrada seguir orientação diferente.<sup>3</sup>

Podemos perceber, mediante os argumentos citados, que o papa evidenciou ao imperador o que cabia a cada um. Ao clero, mais especificamente ao papa, cabia os assuntos espirituais, já ao imperador, os assuntos de cunho legal perante a lei dos homens, ou seja, o poder temporal.

160

Foi a partir de tal documento que ficou claro até onde poderia atuar o clero e o laicato real. Gelásio I sabia que a figura do imperador era importante para a organização social, principalmente porque segundo a crença da época, ele era instituído por Deus para tal cargo. O papa queria que houvesse uma sintonia entre ambos, mas desde que ficasse claro para Anastácio que o poder espiritual era autoridade máxima no mundo. É a partir desse panorama que Gelásio vai anexar à concepção cristã os conceitos de *auctoritas* e *potestas* (DIAS, 2010, p. 6-7).

Os termos supracitados não eram estranhos aos ouvidos dos letrados cristãos da época. Eles eram usados desde o século V no império, devido ao Direito Romano e a própria estrutura hierárquica dos poderes imperiais. Como aponta Dias (2010, p. 7), eles começaram a ser usados pela cristandade no evento que ficou conhecido como *imitatio imperii* (imitação do império).

Para compreendermos melhor o que significa essa expressão, recorreremos a Girolano Arnaldi. Ele nos explica que para representar a autoridade dos sucessores do apóstolo Pedro, o papa Gelásio utilizou-se do termo *principatus* (principado), oriundo da palavra *princeps* (príncipe), para dar legitimidade legal ao cargo. Esse primado

---

<sup>3</sup> Grifo nosso.

seria então um dos pontos altos da “imitação do Império” que a Igreja romana havia empregado (ARNALDI, 2017, v. I, p. 633-634).

Não é nosso intuito aqui traçar o longo processo que levou a Igreja cristã a desenvolver a teoria da imitação do Império, o que seria interessante, mas dado o nosso enfoque nesse artigo, se faz necessário somente evidenciar que esse processo tem base na “Doação de Constantino”. Foi desse documento que o papado retirou os argumentos para colocar-se como poder supremo na terra. Outro ponto digno de nota é que os Estados não aceitaram isso facilmente.<sup>4</sup> Em contra resposta à *imitativo imperii*, eles criaram seu equivalente, a *imitativo sacerdotii* (imitação do sacerdócio). Isso nos mostra que os reis não aceitaram de bom grado todo o poder que a Igreja almejava obter.

As decisões dos concílios também não agradavam aos imperadores e eles começaram a publicar decretos que propunham suaves interpretações evolutivas dos cânones mais controversos da Igreja cristã. Essa medida, diante dos olhos dos eclesiásticos, comprometia a *Definitio fidei* (Definição da fé), que havia sido firmado em 451 no Concílio de Calcedônia contra o imperador Zenão. A partir desse concílio é que ficou conhecido a doutrina dos dois poderes: a *auctoritas sacrata pontificum* (a autoridade santa pontífices) e a *regalis potestas* (o poder real).

Apesar de tudo, não era intenção do papa estabelecer um poder hegemônico sobre o outro, mas que ambos compreendessem que eram forças complementares e necessárias, cada uma dentro de sua seara, para o bom funcionamento da sociedade cristã. Eles – Papa e Imperador – tinham que se ajudar para o correto cumprimento de suas funções. Era dever do Estado garantir a estabilidade do império e combater as heresias para que a Igreja pudesse ter um ambiente tranquilo para exercer seu ofício (DIAS, 2010, p. 7).

161

## O início das universidades

As universidades medievais tiveram seu auge no século XIII, momento em que a Europa vivia um período de inúmeras transformações, principalmente, no que se refere ao desenvolvimento urbano, comercial e intelectual. Elas são “filhas” da cidade, as quais possuíam um tamanho pequeno, eram marcadas pela abundância, mas rodeadas de grandes espaços pouco habitados.

---

<sup>4</sup> Documento datado de 337 d. e. c, onde supostamente o imperador Constantino deixou as terras do império Romano ocidental para a Igreja Católica. Através dele, a alta cúpula clerical pode fazer frente ao poder dos reis se impondo como maior autoridade política e religiosa do período. Séculos mais tarde a veracidade desse documento seria colocada em xeque por Lorenzo Valla (século XV) que constatou sua falsidade.

Ela, a cidade, era um local de comércio ativo, tendo em vista que se articulava ali trocas de produtos artesanais por gêneros alimentícios, também era espaço de muito trabalho, de muito luxo, beleza, diversão, negócios e riquezas. O espaço citadino era circundado por grandes torres e muralha, que para adentrá-las, era preciso passar por grandes portas, corredores e praças. Ela era um organismo social e político, onde vários grupos sociais conviviam, sendo que os mais abastados governavam uma população unânime e solitária (LE GOFF, 2017, p. 252).

O desenvolvimento da universidade medieval começa um século antes do seu ápice, mas é preciso salientar que, desde os tempos da Grécia e da Roma antigas, já existiam grandes escolas que ficaram conhecidas por terem filósofos e juristas importantes, porém, é no medievo que essas antigas escolas, que tiveram um apagamento durante os séculos de surgimento e estabelecimento do cristianismo, terão seu prestígio e importância retomados.

Desde o final século X, os mosteiros europeus já possuíam escolas dentro de seus pátios a fim de letrarem seus oblatos e monges para que pudessem se aprofundar nas exegeses bíblicas.<sup>5</sup> Até então, somente os pertencentes de cada congregação poderiam participar das aulas, que eram lecionadas pelos monges mais velhos. Posteriormente, em meados do século XII, esse panorama começará a mudar e o número de *studium* aumentará (VERGER, 1990, p. 19-25).<sup>6</sup>

162

Desde o início do século XII, as escolas particulares italianas eram as mais afastadas do clero. Neste período, já existiam as grandes escolas de Ravena, Roma, Pádua e Salerno. Nelas ensinava-se as Artes liberais, Notarial, Direito prático e Medicina.

Acreditamos, assim como Verger (1990, p. 19), que a proximidade geográfica de Salerno com o mundo árabe contribuiu para que esse local se tornasse um grande centro do conhecimento médico. Desde o século V a. e. c, essa região já era povoada e possuía uma forte atividade marítima fazendo ligações com diversos povos, como, por exemplo, árabes, gregos, latino e judeus.<sup>7</sup> Durante o Império Romano, a região ganhou mais notoriedade, tornando-se o centro administrativo de duas províncias (Lucânia e Brucio), mas, justamente por ser um caldeirão cultural, seu quadro político era instável. Essa profusão acabou por gerar, no século X, o maior centro médico do mundo ocidental. Sua grandeza e importância a fez ser chamada de “mãe das universidades” (MASIERO, 2016, p. 28).

---

<sup>5</sup> Oblato, segundo Torrell (2015, p. 6), era, e ainda é, um voto religioso. Ele poderia começar em idade muito tenra e deveria ser renovado mais tarde pelo indivíduo quando esse já tivesse idade para tal, tendo em vista que geralmente os oblatos eram levados pela família, ou seja, era um voto que precisava de renovação.

<sup>6</sup> Instituição de ensino superior.

<sup>7</sup> Referente a “antes da era comum”, ou seja, antes de Cristo. Em nossas análises não utilizamos mais a segunda expressão por acharmos que ela carrega em si uma imparcialidade religiosa.

Se cruzarmos as informações de Verger (1990) com as de Masiero (2016), chegaremos à conclusão que a Escola Salernista pode ter se tornado uma grande escola de práticas médicas graças, justamente, à falta de atuação clerical, já que as escolas italianas eram particulares e, por isso, possuíam uma maior liberdade na forma de ensino. Aliado a isso, também devemos nos lembrar que essa cidade tinha um forte contato com o mundo árabe e, assim como afirma Verger (1990, p. 23-25; 2001, p. 141-142), os árabes possuíam inúmeros tratados médicos que foram traduzidos e incorporados à cultura ocidental cristã.

Na escola salernista a medicina evoluiu de modo significativo, chegando a ter aulas de dissecação, atividade que demorou a ser aceita pela Igreja cristã. Outro ponto relevante foi a presença de mulheres que estudavam e até mesmo lecionavam nessa escola, em especial Trotula de Ruggiero. Ela se tornou um dos nomes mais emblemáticos da escola, vindo a ser formar e atuar como professora na mesma (MASIERO, 2016, p. 28).<sup>8</sup>

Como já mencionado, excluindo o território da península Itálica, o restante da Europa possuía escolas clericais. Paris, por exemplo, desde o século XI já contava com escolas, e sempre possuiu expressividade maior em relação às outras cidades. Pietro Abelardo, figura importante para a escolástica medieval, estudou e lecionou em escolas parisienses e teve um papel atuante dentro do desenvolvimento das unidades de ensino no século XII, período em que as escolas começam a se multiplicar e a se laicizar (VERGER, 1990, p. 33-34).

## O auge das Universidades

Como já havíamos mencionado, as universidades medievais são corporações do saber, originárias do século XIII, e isso não se deu unicamente por uma causa, mas sim por um conjunto de fatores que fizeram do período um momento impar dentro da história medieval. Um argumento é unânime entre os pesquisadores: as universidades são produto do avanço citadino.

Jacques Le Goff, em *O apogeu da cidade medieval* (1992), defende que entre meados do século XII até meados do século seguinte, o cristianismo latino chegou ao seu ápice. A França ocupou o título de local mais desenvolvido; a economia que acontecia essencialmente nas cidades obteve seu ponto alto nos mercados citadinos;

---

<sup>8</sup> Dentro do meio acadêmico a uma forte discussão sobre a existência de Trotula. No entanto a autora afirma que a figura da médica salernista só foi questionada a partir do século XIX, que a própria faculdade de Salerno defende que a existência de Trotula, como a médica também era conhecida, e que inclusive chegou a lecionar na faculdade.

elas, as cidades, foram palco das manifestações e mola propulsora da cultura medieval.

Esse período também foi o tempo do surgimento das corporações, ou *universitas*, como também eram conhecidas. Esse era o termo que melhor representava a ideologia da cidade. E, podemos afirmar, que era “[...] um grupo de indivíduos dotados de características comuns que lhes conferem uma certa unidade e considerados por isso mesmo como um conjunto tanto em sua ação própria quanto em sua atitude para com o que é exterior ao grupo” (LE GOFF, 1992, p. 82).

Para compreendermos melhor o que foram as universidades, primeiramente é preciso saber que no período medieval elas representavam, ao mesmo tempo, o *studium* e a *universitas*. O primeiro termo era referente a um estabelecimento de ensino superior, já o segundo, indicava uma organização corporativa que tinha como objetivo garantir a autonomia do primeiro.

É preciso salientar que cada universidade possuía uma realidade distinta das demais. Em Paris, por exemplo, cabia aos mestres estarem à frente da instituição, mas, em Bolonha era os discentes que tinham a última palavra. Na universidade de Toulouse, no entanto, os dois grupos, mestres e alunos, tomavam as decisões em conjunto (VERGER, 1990, p. 48).

Até o século XII, à frente de cada *studium* estava um *magister scolasticus*, que representava um bispo. No século seguinte, o *scolasticus* será chamado de chanceler e se tornará uma das forças eclesiásticas que se oporá as *universitas*.<sup>9</sup> Para além do chanceler, as universidades possuíam outros adversários que tentavam a todo momento tomar para si o monopólio das instituições, para assim aumentarem seu poder sobre a sociedade.<sup>10</sup> O chanceler, até o final do século XII, possuía o direito de conceder a *licencia docendi* àqueles que julgava capaz de lecionar, mas, no século XIII, o papa retirou essa licença das mãos dos chanceleres e criou a *licencia ubique docendi*, de valor universal, que somente ele, o sumo sacerdote poderia conceder (VERGER, 1991, p. 22-55).

O *studium*, a partir de meados do século XII, devido a todo o seu crescimento, tanto quantitativo como qualitativo, despertou diversos interesses, principalmente o papal. Várias foram as bulas emitidas pelos papas, que garantiam aos estudantes privilégios que não agradavam aos poderes leigos, principalmente o comunal. Os participantes da comuna (burgueses) ficavam irritados com uma parcela dos estudantes que praticavam crimes pela cidade e não eram punidos legalmente. Soma-se a isso os impostos sobre

---

<sup>9</sup> Jacques Le Goff (2016, p. 94) salienta algumas figuras de poder na sociedade medieval que tentavam controlar e até mesmo combater os universitários. Eram eles: o bispo, o chanceler, as comunas com os burgueses e os soberanos.

<sup>10</sup> Utilizamos do conceito de poder de Norbert Elias (2000), que defende que o poder se dá nas relações cotidianas. Sendo ele algo abstrato, mas que permeia todas as relações sociais.

os aluguéis que sempre era mais baixo e o valor máximo sobre gênero alimentício que poderia ser cobrado a eles. Mas todos os benefícios dados aos universitários tinham um objetivo muito claro: a monopolização da força universitária (LE GOFF, 2016, p. 92-98).

A população universitária, de modo geral, formava um grupo muito coeso e determinado, não por acaso, conseguiram levar à frente uma greve em Paris que durou dois anos (1229-1231). Os universitários não se caracterizavam como um grupo homogêneo, pois possuíam algumas rixas entre si, mas, quando seus direitos eram ameaçados, todas as diferenças eram postas de lado e eles se uniam em prol de um bem comum. Mas esse grupo tão coeso, tinha um ponto fraco: as Ordens Medicantes. Elas, desde a fundação, estavam inseridas nas universidades, mas se viam enquanto um grupo específico. Logo após sua entrada nos *studium*, uma nova querela se formou, a dos regulares contra os estudantes leigos e seculares.<sup>11</sup>

Os monges franciscanos e dominicanos foram inseridos dentro da realidade universitária no início do século XIII, e a princípio foram bem aceitos, tanto que o papa Honório III parabenizou a universidade de Paris por aceitar a Ordem Dominicana. Mas essa realidade logo mudaria. Os dominicanos, que tinham como um dos seus objetivos principais a capacitação intelectual mais aprofundada para melhor combater as heresias, eram muito fiéis à santa Sé e não aderiram completamente às pautas reivindicatórias das universidades. Isso acabou por gerar uma animosidade entre os ordenados e os estudantes. Por isso, entre os anos de 1252 e 1360, houve vários embates entre os universitários leigos, seculares e regulares (LE GOFF, 2016, p. 128-130).

A contenda entre os estudantes regulares, seculares e leigos não era somente pela falta de adesão às causas universitárias, mas sim a um conjunto de insatisfações. Os regulares, ligados as ordens medicantes, eram acusados pelos seculares e leigos de não obedecerem aos estatutos que os amparavam legalmente. Também recaía sobre eles a acusação de logo após se formarem em Teologia, darem aulas sem terem o título de Mestre em Artes, algo que não era pedido para os demais alunos.

A falta de corporativismo dos dominicanos no período de greve deixou mestres e alunos muito enfurecidos. Eles não só não aderiram ao movimento grevista, como continuaram suas atividades acadêmicas normalmente, mesmo tendo ciência de que o ato era reconhecido pelo papa e garantido pelos estatutos que os amparava legalmente. Os monges eram acusados de não serem verdadeiros universitários, sempre colocando a vida monacal à frente dos estudos. Eles também tentavam aliciar estudantes,

---

<sup>11</sup> O regulares eram referentes aos monges. A esses era dever repassar suas regras monásticas para o mundo. Já os seculares eram os clérigos que não viviam dentro dos mosteiros, como, por exemplo, os bispos, arcebispos, padres e o papa. Os leigos por sua vez, apesar de ao entrarem nas universidades estarem se enquadrarem dentro de uma normatização clerical, ao terminarem o curso, muitos não seguiriam a vida religiosa.

tentando levá-los para as ordens. Outro ponto que deixava os universitários muito incomodados com a presença dos mendicantes nas instituições de ensino superior era o fato deles viverem de esmolas. Essa prática os impedia de cobrar pelas eventuais aulas que poderiam dar. Quando eles lecionavam, pediam doações em vez de um valor monetário fixo. Isso atraía mais alunos, criando uma concorrência desleal para mestres e alunos que cobravam por seus serviços (LE GOFF, 2016, p. 131-134).

## O método utilizado

Quando falamos de universidades no século XIII, temos que deixar claro que nelas floresceu um método de ensino baseado na dialética aristotélica, que, segundo Viana e Oliveira (2011), não pode ser depurada a um simples método intelectual. Na verdade, ela foi a “[...] essência do pensamento medieval da qual os homens desse tempo obtinham os saberes e valores para regulamentar suas relações sociais” (VIANA; OLIVEIRA, 2011, p. 5721).

Podemos admiti-la como um conjunto de métodos, opiniões e doutrina que obteve seu auge nas *universitas*, e, por isso mesmo, ganhou o nome de escolástica. Devido ao fato de estarem localizadas dentro dos centros de ensino urbanos, as universidades possuíam um forte caráter social, estando em consonância com os anseios políticos e sociais (LUPI, 2013, p. 172)

A escolástica, apesar de estar associada às universidades medievais, possui um longo processo de desenvolvimento. Ela tem fortes bases na filosofia grega e é herdeira das técnicas expositivas e argumentativas. Da filosofia romana a escolástica angariou para si uma nova forma argumentativa, baseada na filosofia grega que trabalhava muito no campo das ideias, mas, também, trazia a baila uma forma prática e concreta de se pensar racionalmente.

A linguagem do método filosófico romano era mais próxima do povo, o que a tornava mais inteligível para os interessados em se aprofundar nos assuntos do saber. É dela que nasce o *Trivium* (Dialética, Gramática e Retórica) e o *Quadrivium* (Astronomia, Música, Geometria e Aritmética), disciplinas que serão utilizadas no *studium* medieval. Essas disciplinas, que podem ser referenciadas como as “faladas e as calculadas”, ganharam uma interpretação filosófica cristã dentro das grandes escolas medievais (LUPI, 2013, p. 174).

Não podemos, desse modo, encarar a universidade como unitária, e sim como um conjunto de várias faculdades, a saber: a de Artes (Filosofia), Direito (canônico e civil), Medicina e Teologia. A peculiaridade dessa corporação do saber é justamente



reunir em um único corpo pontos de vista tão diferentes que formava um ser disforme que possuía quatro cabeças: Teologia, Filosofia, Direito e Medicina. A escolástica também não possuía somente uma única forma. Cada faculdade possuía uma forma particular do método escolástico. O mesmo acontecia com o escolástico que mesmo pertencendo a uma única faculdade não era limitada e indivisível, ele sempre era um especialista por natureza.

A escolástica dividia-se em quatro partes distintas: filosófica, teológica, médica e jurídica. A filosófica era a que possibilitava a unidade das demais. O aluno deveria primeiro passar pela faculdade de Filosofia/Artes para depois ir para aquela, na qual desejava se aperfeiçoar. Então, todos os universitários europeus possuíam uma base aristotélica, mas não devemos pensar que todos gostavam ou aceitavam de bom grado os textos do estagirita (ALESSIO, 2017, 415-417).

Sobre o fundador da escolástica, há algumas divergências. Alguns historiadores atribuem sua fundação ao clérigo francês Roscelino, outros a Anselmo de Cantuária. Mas sobre sua importância e estrutura, as informações são compatíveis. Ela possuía algumas dinâmicas entre mestres e alunos, ou até mesmo entre mestres e população civil, que visavam o exercício argumentativo, respondendo perguntas teológicas de complexidade variada. De acordo com Alfredo Storck (2003), fazendo eco a Pierre Chantre, um teólogo no século XIII tinha três tarefas fundamentais: ser leitor, participando de um curso onde a *lectio* (lição) era utilizado; assistir ou participar ativamente de uma *disputatio* (disputas); e realizar um *praedicatio*, ou seja, um sermão. <sup>12</sup>Seguindo esses passos, o teólogo se equipararia a um construtor de edifícios, onde a fundação seria a *lectio*, as paredes seriam as *disputationes* e o teto, o *praedicatio*.<sup>13</sup>

O método escolástico evidencia a *auctoritas* do mestre, tendo em vista que é ele que tem o poder de ação na *lectio*. Nela havia três momentos que sempre eram desenvolvidos do mesmo modo e na mesma ordem. Primeiramente, havia uma leitura em voz alta de um trecho de determinada obra; em seguida esse texto era apresentado aos alunos, no qual era ressaltada a sua estrutura, ao mesmo tempo em que chamava a atenção para algumas frases que o mestre julgava interessantes; em terceiro lugar, eram expostas as partes que o docente achava serem mais difíceis de compreender;

---

**12** De acordo com Verger (2001, p. 268) a *lectio*, assim como a *disputatio*, era uma das práticas pedagógicas usuais expressivas da escolástica. Ela consistia em uma leitura profunda e sistematizada dos textos basilares de cada disciplina. Somente autoridades no assunto entravam na bibliografia base de cada uma. Na *lectio* dissecava-se o material a fim de o conhecer para além da superficialidade inicial de uma leitura comum e menos apurada. Primeiramente o comentador (pessoa que iria ler o texto) apresentava a obra de maneira geral (*divisio*), em seguida era dado a credencial da autoria e o objetivo geral do texto (*intentio*). A última etapa era composta por duas partes: uma era a paráfrase sistemática da obra (*expositio*), já a derradeira, era a investigação de algumas questões juntamente com alguns pontos duvidosos (*dubia*).

**13** Por se tratar de um e-book, não temos como indicar a paginação, mas para uma melhor localização na obra, pode-se consultar o capítulo *A escolástica latina medieval*.

por último, era feito uma discussão detalhada seguida de uma *quaestio* de trechos do texto.

Outra parte importante do método escolástico era a *disputatio*, que podia ser particular e regular, evento em que somente mestres e alunos de determinada faculdade participavam. As públicas, em que o mestre divulgava dia e hora, qualquer um poderia participar e levar questões que deveriam ser solucionadas, não necessariamente no mesmo dia, mas sempre deveria ter uma resolução para a indagação. Já, as extraordinárias, se caracterizam por serem grandes disputas em períodos mais sazonais, geralmente nas datas festivas cristãs mais importantes. Tinham a participação de grandes intelectuais e mestres, como é o caso de Tomás de Aquino, que participou de algumas. Delas saíam as *quaestiones quodlibetales*, ou seja, as questões sobre qualquer coisa. Essas eram ao mesmo tempo um exercício para a capacidade argumentativa do mestre e, também, um momento perigoso, tento em vista que os inimigos dos mestres se aproveitavam do momento para lançarem perguntas extremamente complexas (STORCK, 2003).

De acordo com Storck (2003), nas *disputationes*, para além do mestre, existiam outros dois personagens que faziam parte da dinâmica e que contribuíam para o desenvolvimento das questões. Eram eles: o *opponens* (oponente), que faziam objeções ao questionamento do mestre, e o *respondens* (respondedor), que tinha por função lançarem contra objeções a cada vez que o oponente atuasse. E foi dessas formas orais do método que nasceu o gênero textual que resumia todo esse processo argumentativo, ou seja, *sententiae* (sentenças), *Summa* (resumo), ou, ainda, *summa sententia* (sentença resumida).

Martinho Grabmann (1944, p. 5-6) aponta que as sentenças ou sumas eram as obras medievais que continham uma exposição sistemática da teologia. Nos tempos da alta escolástica, o termo mais usual era *sententiae* ou *liber sententiarum*, como era mais empregado, e que no século XII, o termo mais usado era a *Summa in theologiae*, que era um resumo teológico completo. Ela possuía um caráter mais original do que as sentenças, pois designava um conjunto de disciplinas diversas.

Vários teólogos foram autores de sumas, mas a que ficou mais conhecida foi a *Summa Theologiae* (1263- 1274), de Tomás de Aquino. Essa obra exemplifica bem toda a estética e o pragmatismo do método escolástico na sua forma escrita. A *Summa Theologiae* chegou a ser comparada com as grandes catedrais góticas devido à sua grandiosidade, beleza e inovação para o período. De fato, é uma obra monumental, tanto em volume de escrita quanto em relação a profundidade teológica e filosófica (PANOFSKY, 1991, p. 20).

### **As querelas entre *auctoritas* e *potestas***

Como já mencionamos, as universidades foram objeto de disputa entre papas e imperadores. Seleccionamos a querela que aconteceu entre o final do século XII e meados do século XIII.

Apesar dos reis, inicialmente, não terem se interessado pelas universidades, logo perceberam o poder e o perigo que elas poderiam provocar. Principalmente porque, desde o início do estabelecimento das *universitas*, mestres e alunos ganharam inúmeros privilégios concedidos pelo papado, que sempre tentou monopolizar essa massa de intelectuais.

Aos poucos, reis e imperadores foram percebendo que, para além das ameaças sociais, esses homens do saber também traziam riquezas, prosperidade e poder para as cidades onde estavam instalados. Além disso, as universidades também forneciam trabalhadores capacitados para atuarem nos diversos campos de trabalho que se abriram com o renascimento e expansão das cidades e do comércio. Também geravam mão de obra altamente especializada no campo do Direito Romano, sendo assim, os recém-formados eram mais inclinados para a defesa do Estado. Tanto Frederico II, quanto Felipe, o Belo, cercaram-se de legalistas formados nesses grandes centros do saber.

Apesar de todas as confusões que envolveram a guarda real e os estudantes universitários, no século XIII essa relação foi amistosa. Os reis da Inglaterra, França e Espanha fundaram e mantiveram *studium generales*.<sup>14</sup> Mas na maior parte da Europa, os imperadores do século XIII deixaram a Igreja fundar e dominar as instituições de ensino. O imperador que ganhou destaque por tomar uma atitude contrária a maioria dos reis do período foi Frederico II (VERGER, 1990, 114).

De acordo com Bertrand Russell (2016, p. 242-245), Frederico II de Hohenstaufe era neto de Frederico Barba-Roxa (1123-1190), filho de Henrique VI e de Constância, sucessora direta dos reinos normandos da Sicília. Quando Henrique faleceu, Frederico tinha apenas dois anos de idade e para protegê-lo sua mãe o deixou sobre a tutela papal de Inocêncio III.<sup>15</sup> Com tal ato, o papa teve sua supremacia reconhecida.

Após depor Oto IV, Frederico II passou a ser ao mesmo tempo rei da Sicília e imperador do Sacro Império Romano. Inocêncio III, que havia protegido Frederico enquanto criança passou a se beneficiar com o novo título de seu protegido. Quando a mãe de Frederico foi pedir para o papa proteger seu filho, acordos políticos foram

---

<sup>14</sup> Instituições de ensino criadas por reis.

<sup>15</sup> Esse papa foi um dos maiores incentivadores das cruzadas e conseguiu combater os albigenses.

feitos em troca.<sup>16</sup>

Mas ao assumir o posto de imperador, Frederico não levou adiante tudo que havia prometido ao papa. Frederico possuía ascendência germânica e normanda e cresceu em um período social que estava se transformando profundamente. Na região em que nascera havia uma confluência de cultura mulçumana, germânica, italiana e bizantina. Esse *mix* cultural acabou por forjar uma sociedade local moderna em seria a base para o Renascimento italiano, e Frederico também foi embebido dessa profusão cultural. Ele acabou por ser mais cauteloso em relação as cruzadas, em particular as que rumavam á Jerusalém. Devido a isso, ele caiu nas graças tanto de ocidentais quanto de orientais.

Em 1228, logo após ser excomungado pelo sucessor papal de Honório III, a saber Gregório IX, Frederico se casou com a filha do rei normando de Jerusalém e fez negociações na Palestina. Devido às suas medidas reformistas inovadoras e sua forma de pensar avançada, foi chamado de *stupor mundi* (assombro do mundo) (RUSSELL, 2016, p. 242-243).

A relação entre o poder espiritual e o temporal piorou com a morte de Honório e a acessão de Gregório IX como papa, em 1227. Assim que assumiu, o papa excomungou Frederico II por ter se negado a participar da cruzada contra os árabes. Em 1237, o imperador passou por um período de turbulência contra os lombardos e chegou a ser deposto por Inocêncio IV, em 1247. Três anos depois Frederico morreu.

170

Jean-Pierre Torrell (2015, p.13-17) aponta que durante o período do reinado de Frederico II, o imperador fundou um *studium generale* em Nápoles, em 1224, local onde Tomás de Aquino, um dos nomes mais expressivos da escolástica, foi aluno. A família do futuro monge dominicano era vassala do imperador, mas alternavam de lado de acordo com a situação política: ora eram aliados do papa, ora do imperador.

A postura da família do Aquinate e a conjuntura política entre os dois poderes acabaram por influenciar o pensamento do dominicano. Graças às traduções de obras gregas e árabes, produzidas dentro desse e de outros *studiis* italianos, Aquino desde muito cedo, teve contato com as obras clássicas de Aristóteles e desenvolveu um pensamento político que admitia a importância dos poderes espiritual e temporal.

Terezinha de Oliveira (2010, p. 273-275), fazendo eco às palavras de Paulo Nadir, explica-nos que uma das primeiras medidas tomadas pelos imperadores para trazer os estudantes para o seu lado foi tomada no fim do século XII por Frederico I, que pela: “[...] promulgação de uma, constituição, intitulada *Authentica Habita* [...]” (OLIVEIRA, 2010, p. 274) protegia tanto mestres como alunos, principalmente os de Nápoles.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Para uma melhor compreensão da querela entre Oto IV e Frederico II, pelo poder do Sacro Império Romano sugerimos a leitura de Barros (2009).

<sup>17</sup> Grifo nosso.

Frederico II, em 1220, também criou decretos que protegiam os direitos dos universitários, tendo em vista que o poder clerical não conseguia assegurar todos os direitos reservados aos estudantes em toda a Europa. É nessas brechas que os reis tentaram ganhar a lealdade e a confiança dos universitários, principalmente os do Direito das universidades de Bolonha e de Nápoles. A partir do século seguinte, cada vez mais os poderes espiritual e temporal disputaram a força e o prestígio dos homens do saber.

### **Considerações finais**

Como podemos averiguar, as universidades medievais foram objeto de disputas entre *auctoritas* e *potestas*. Isso devido a todas as vantagens que elas traziam para o local onde estava localizada e para o poder que as monopolizava. Papas e imperadores se empenharam para trazer mestres e alunos para seu lado. Vários foram as bulas e os decretos promulgados para garantir as benesses para os universitários.

Percebemos que a *universitas* não foi um bloco homogêneo do saber, mas sim que, de acordo com cada local, ela variava em tamanho, força, organização e público alvo. Elas foram fundamentais para a difusão do saber na Idade Média em várias áreas, principalmente na Medicina e na Teologia. A escolástica, que foi a metodologia pedagógica empregada dentro das universidades, foi crucial para uma nova forma de se pensar a fé e a razão.

Por fim, podemos afirmar que o medievo não pode ser sinônimo de atraso, muito menos intelectual, tendo em vista que mostramos que as universidades floresceram no auge do desenvolvimento urbano, século XIII, e trouxeram inúmeras melhorias para a população.

### **Referências bibliográficas**

- ALESSIO, F. Escolástica. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Orgs.). **Dicionário analítico do ocidente medieval**. v.1. São Paulo: UNESP, 2017, p. 411-427.
- ARNALDI, G. Igreja e papado. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Orgs.). **Dicionário analítico do ocidente medieval**. v. I. São Paulo: UNESP, 2017, p. 632-657.
- AUCTORITAS. In: FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto, 1998, p. 147.
- BARROS, J. D. Cristianismo e política na Idade Média: relações entre Papado e

Império. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 7, n. 15, p. 53-72, 20 dez. 2009.

DIAS, R. C. Relações de poder na Alta Idade Média e suas ressonâncias no defensor *pacis* de Marsílio de Pádua: análise comparativa de documentos de épocas distintas. In: VIII Jornadas de estudos Antigos e Medievais. 2010 ago, Maringá. Anais eletrônico... Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/trabalhos.html>>. Acesso em: 15 out. 2019.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GRABMANN, M. Pesquisas de história literária: as sumas teológicas em geral. In:\_\_\_\_\_. **Introdução à Suma Teológica de São Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1944, p. 5-10.

LE GOFF. **Os intelectuais da Idade Média**. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

LE GOFF. Do movimento à instituição. In:\_\_\_\_\_. O apogeu das cidades medievais. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 79-121.

LE GOFF, J. Cidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C (Orgs.). **Dicionário analítico do ocidente medieval**. v. I. São Paulo: UNESP, 2017, p. 247-267.

LUPI, J. E. P. B. O método de argumentação na Filosofia Escolástica. In: TÔRRES, ROMANAZZI (Coord.). A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média. **Mirabilia** 16 (2013/1), p. 170-177.

MAZIERO, L. M. Escola médica salernitana, procedimentos cirúrgicos, estéticos e Trotula De Ruggiero: um trabalho de campo em Salerno (Itália). **TRIM**, 11 (2016), p. 27-44.

OLIVEIRA, T. Poder e escolástica no ocidente medieval. **Dimensões**, vol. 25, 2010, p. 266-285.

PANOFSKI, E. Arquitetura gótica e escolástica. In:\_\_\_\_\_. **Arquitetura gótica e Escolástica**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 1-62.

POTESTAS. In: FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto, 1998, p. 903.

RUSSELL, B. A escolástica. In:\_\_\_\_\_. **História do pensamento ocidental**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 206, p. 220-270.

SOUZA, J. A. C. R. O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão. In: SOUZA, J. A. C. R (Org.). **O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 53-77.

STORCK, A. A escolástica latina medieval. In:\_\_\_\_\_. **Filosofia medieval**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

- TORRELL, J. P. Uma juventude movimentada (1224/1225-1245). In:\_\_\_\_\_. **Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra.** 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 1-18.
- VERGER, J. **As universidades na Idade Média.** São Paulo: UNESP, 1990.
- VERGER, J. Os médicos de Salerno. In:\_\_\_\_\_. **Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII.** Bauru: EDUSC, 2001, p. 139-151.
- VERGER, J. O ensino universitário no século XIII: programas e métodos da faculdade de Artes. In:\_\_\_\_\_. **Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII.** Bauru: EDUSC, 2001, p. 257-276.
- VIANA, A. P. S; OLIVEIRA, T. Um estudo da universidade medieval no século XIII por meio da historiografia. In: **X Congresso Nacional de Educação- EDUCERE.** Curitiba, novembro, 2011, p. 5711- 5725.



# DO DEBATE DE PARIS (1240) AO DEBATE DE BARCELONA (1263)

Regilene Amaral dos Santos<sup>1</sup>

Sergio Alberto Feldman<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo é resultado de um trabalho em conjunto que agrega duas pesquisas complementares. A primeira centra-se na mudança nos parâmetros da polêmica cristã-judaica a partir do segundo milênio da Era Comum, em que altera-se o foco das Escrituras partilhadas entre as duas religiões - ou seja, a Bíblia hebraica - para a tentativa cristã de ingressar na literatura rabínica e no Talmude, inicialmente condenando-o, mas logo usando-o como evidência da verdadeira interpretação religiosa, a saber, a cristã. A segunda pesquisa penetra no terreno de dois debates que são paradigmáticos: o debate de Paris (1240), em que se ataca o Talmude, e o debate de Barcelona (1263), em que se concentram esforços para provar que a lei oral judaica admite, em suas entrelinhas, a verdade sobre Cristo, servindo de comprovação para a messianidade de Jesus e a vitória do Cristianismo.

**Palavras-chave:** polêmica cristão-judaica; Talmude; Messias; representação dos judeus.

**Abstract:** This article is the result of a joint work that brings together two complementary researches. The first is focused on changing parameters in the Judeo-Christian polemics from the second millennium of the Common Era, when the focus is shifted from the shared Scriptures between the two religions - namely the Hebrew Bible - to the Christian attempt to enter into rabbinic literature and the Talmud, initially condemning it, but soon using it as evidence of the true religious interpretation, namely the Christian one. The second research penetrates the terrain of two paradigmatic debates, the Paris debate (1240), in which the Talmud is attacked, and the Barcelona debate (1263), where efforts are made to prove that the Jewish oral law admits, between the lines, the truth about Christ, serving as proof for the messiahship of Jesus and the victory of Christianity.

**Keywords:** Judeo-Christian controversy; Talmud; Messiah; representation of the Jews.

---

<sup>1</sup> Licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestranda em História pela mesma instituição com o seguinte projeto de dissertação: O discurso judaico-cristãos dos usos do Talmude: representações e identidades conflitantes no Debate de Barcelona em 1263. E-mail: regileneamaral@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pós-Doutor em História pela Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel), no Instituto Hispânia Judaica. Professor associado 4 da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: serfeldpr@yahoo.com.br

## Introdução

A polêmica cristã-judaica é antiga e remonta às origens do Cristianismo. Pode-se afirmar que as divergências e o debate começam com as escolhas de Paulo de Tarso, que opta por abrir o Judaísmo aos “povos” (*goim*) das cidades helenizadas da Ásia Menor, do Egito e Mesopotâmia: aceitar os “prosélitos da porta”<sup>3</sup>, como membros do Judaísmo e incluí-los na congregação.

O processo de separação da Igreja em formação e da sinagoga que terá de articular novos elementos para sobreviver sem a existência do Templo de Jerusalém e dos sacrifícios rituais ali executados será gradual. Houve um tempo em que os pesquisadores entendiam que teria sido ao final do primeiro século da Era Comum (d. E. C.), ou em meados do segundo século, que se definiria a separação. Essa posição perdeu espaço.

As dores “do parto” da concepção da Igreja são bem mais duradouras e não desapareceram de maneira imediata e simples. Havia algumas coisas a acertar: uma delas seria a herança da Revelação e a escolha divina. Quem seriam os herdeiros dos patriarcas, de Moisés, da casa de David? Quem seria o povo eleito, ou o ‘verdadeiro Israel’? O pacto com Deus seguiria em qual dos dois grupos?

A patrística nos revela gradualmente seu incômodo com a resistência judaica à conversão ao Cristianismo. Esta teimosia judaica será tema de muitas obras da patrística. Muito pensamento, muito discurso foi vertido, analisado e direcionado aos judeus que teimavam em seguir persistindo na compreensão ‘carnal’ das Escrituras.

Muitos dos competentes Padres da Igreja,<sup>4</sup> despenderam muitas reflexões e análises para explicitar a razão da teimosia judaica em não reconhecer o caráter messiânico de Jesus, a sua condição de Filho divino e humano e a condição de herdeira do pacto associada a nova Igreja. A cegueira judaica foi tema de tratados, de textos literários e de imagens iconográficas diversas. Os judeus eram vistos como elementos marginais, perigosos e dotados de características malignas em função de sua incapacidade de reconhecer a verdade cristã. Mas o que seria esta ‘cegueira’ judaica?

Alguns dos Padres da Igreja foram discípulos de rabinos com quem aprenderam o hebraico, o estudo da Lei (*Torá*)<sup>5</sup> e podemos citar exemplos. Clemente (c. 150 – 215

---

<sup>3</sup> Termo relativo aos que eram simpatizantes e frequentadores das sinagogas e que não eram judeus e não se convertiam em função da exigência da circuncisão e da prática de 613 preceitos (*mitzvot*). Tratava-se de uma estratégia paulina, ou da negação da importância destes elementos basilares do Judaísmo? Talvez ambas as coisas, mas aqui começa a lenta separação da Igreja e da Sinagoga.

<sup>4</sup> Termo que define os pensadores religiosos cristãos de cerca de meio milênio, começando na geração posterior aos apóstolos e chegando a Isidoro de Sevilha (sec. VII). Há cronologias diferentes, de acordo aos historiadores, mas em essência são os criadores da Igreja, definidores dos dogmas e crenças.

<sup>5</sup> Lei ou Torá é um termo quase polissêmico. Seria o Pentateuco, os cinco livros iniciais da Bíblia Hebraica, cuja au-

d.E. C.) e Orígenes (c. 184–253 d. E. C.), que elevaram a metrópole Alexandria à condição de escola de exegese alegórica, foram discípulos de rabinos alexandrinos. Isso eles admitem e é documentado amplamente.

O erudito monge Jerônimo (c. 347 – 420 d. E. C.) que viveu no ocidente e depois migrou para Belém, na Judéia, estudou com rabinos para poder traduzir a Bíblia na versão denominada Vulgata. Os judeus eram a fonte de inspiração e do conhecimento bíblico que se denomina *hebraica veritas*.<sup>6</sup> Há uma certa dose de respeito pela erudição rabínica. Isto lado a lado com uma tensão contínua pela titularidade do pacto.

Ao nível da população denominada leiga (em oposição aos clérigos), a atração judaica é imensa. Inicialmente há os judeus cristãos, ou seja, acreditam em Jesus como o Messias e são circuncidados e praticam os preceitos (*mitzvot*). Esta seita transitava entre o Judaísmo e Cristianismo e a vertente mais conhecida dos judeus cristãos são os ebionitas. Para eles Jesus era judeu, os preceitos seriam válidos e não haveria rompimento entre as duas vertentes.

Depois este grupo é gradualmente excluído e demarcado como herético e não tarda a desaparecer. O Judaísmo era uma das religiões toleradas, por ser antiga, tradicional e pré-existente quando a conquista romana do Oriente se consolidou. Estas religiões toleradas eram denominadas *religio licita*.<sup>7</sup> Por isso, respeitadas juridicamente e consideradas legítimas. Muitas religiões tradicionais do oriente foram tornadas legais sob o domínio romano. O Cristianismo, quando considerado uma vertente judaica, se abrigava sob esta legalidade. Mas esta condição começa a se desfazer.

O império não tarda em diferenciar as duas religiões e eis aqui uma das diversas razões das perseguições ao Cristianismo. Entre outros motivos, era uma dissidência interna, ou seja, poderia ser vista como uma vertente herética e não protegida como *religio licita*. No momento das perseguições aos cristãos, os judeus ora se omitiam, ora ajudavam seus vizinhos. Há por vezes tensões entre os dois grupos, mas a convivência se mantém.<sup>8</sup> Apesar das perseguições imperiais, as relações entre a população cristã

---

toria seria atribuída a Moisés. Derivada deste seria a tradução do termo como Lei, pois esta é a base da lei judaica, pois no Pentateuco estão registrados os 613 preceitos judaicos. E numa explicação ampliada seria a Bíblia Hebraica como um todo, no que os judeus denominam TANACH (sigla que acolhe três conjuntos: Pentateuco ou *Torá*; Profetas; Escritos)

**6** Seria algo como “a verdade hebraica” admitindo que o Judaísmo é o ponto de partida para a leitura cristã das Escrituras, ainda que tenha se direcionado de maneira incorreta.

**7** *Religio licita* seria uma religião legal no conceito jurídico romano. Deveria ser uma religião consolidada e tradicional no período que os romanos irromperam na região leste do Mediterrâneo, onde se alojavam diversas religiões consideradas ‘licitas’ ou legalmente protegidas e toleradas. Essa condição, no caso judaico, permitirá aos judeus não cultuar o panteão imperial e apenas fazer sacrifícios no seu templo ao Imperador e a Roma. Depois da destruição do segundo templo (70 d. E. C.), estes sacrifícios serão substituídos por orações em prol do governo do local, seja imperador, rei ou presidente (na contemporaneidade), que persiste até hoje nos livros de oração judaicos. Estas orações são feitas logo após a leitura dos trechos da Lei (*Torá*) e dos profetas.

**8** Nas perseguições aos cristãos na segunda metade do século III, no que se convencionou denominar ‘anarquia

e seus vizinhos judeus seguem amenas, num clima de boa convivência. Dialogam, interagem e não se hostilizam de maneira acentuada. Não surpreende que a Igreja, a partir do século IV, emita diretivas diversas através de epístolas, cânones e pregações que 'separem os judeus' dos cristãos.

Um exemplo é o concílio de Elvira (Hispania romana – c. 306) anterior ao edito de tolerância de Milão (311) e a aproximação da Igreja 'em construção' com o Império. Nele há cânones que proíbem: casamentos exogâmicos entre membros das duas 'religiões'(c. 16); refeições em conjunto (c. 50); que judeus abençoem os campos dos cristãos (c. 49) (FELDMAN, 2017, p. 70).

O medo do contágio judaico, tema que já explicitamos em artigos anteriores, nunca desaparecerá. Um dos melhores exemplos ocorre na cidade de Antioquia, considerada como um dos polos fundadores da Igreja no espaço imperial. O pregador João Crisóstomo profere sermões antijudaicos no sentido de afastar os fiéis da convivência que tinham com seus vizinhos judeus (FELDMAN, 2017, p. 55-56).

### O modelo do debate embasado na Bíblia

A Bíblia é considerada a revelação divina, a palavra de Deus a Moisés e aos profetas, e a palavra do filho Jesus aos apóstolos. Neste contexto, urge esclarecer alguns detalhes: para os judeus, o texto sagrado é apenas o conjunto denominado TANACH, uma sigla que resume três conjuntos que compõe a Bíblia hebraica: Lei ou *Torá*,<sup>9</sup> Profetas ou *Neviim*,<sup>10</sup> e escritos ou *Ketuvim*.<sup>11</sup>

Este mesmo conjunto, para os cristãos, é denominado Antigo ou Velho Testamento. Seria a primeira parte da revelação divina e serve como um prólogo ou uma espécie de 'trailer' do 'filme completo' que se revela nos Evangelhos ou Novo Testamento. Assim, cria-se uma exegese cristã que conecta trechos de cada um dos pretensos testamentos: um versículo ou trecho do antigo/velho testamento se revela no novo e se justifica.

Criam-se assim duas ou mais interpretações exegéticas que conflitam entre si.

---

militar', os judeus eram isentos, por serem uma *religio licita*, de sacrificar aos deuses imperiais e ao imperador. Já os cristãos são perseguidos e martirizados por se negar a participar dos sacrifícios.

<sup>9</sup> *Torá* ou Pentateuco equivale aos cinco livros iniciais da Bíblia hebraica: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronomio. Considerados como revelação divina e tendo sido entregues a Moisés, compõem a Lei de Moisés. O Judaísmo retira deste conjunto os 613 preceitos (*mitzvá*: singular/ *mitzvot*: plural): 365 proibições e 248 ordenações. Já *Tanach* é a Bíblia hebraica completa com a Lei (*Torá*) + Profetas e Escritos.

<sup>10</sup> *Profetas* é um conjunto de livros **históricos**, como Josué, Juizes, Samuel I e II, Reis I e II, Crônicas I e II + livros especificamente **proféticos**, como os profetas maiores (Isaías, Jeremias, Ezequiel) e os menores (cerca de uma dúzia).

<sup>11</sup> *Escritos* é um conjunto multifacetado que agrega Salmos, Provérbios, Cântico dos Cânticos, lado a lado com os rolos de Ester, Ruth, Lamentações e outras obras canônicas.

Há uma exegese judaica e uma exegese cristã. Ambas extrapolam o texto bíblico, seja do 'antigo' ou do 'novo' testamento: são interpretações, criação de novos significados não embasados em contexto de produção ou realidades.

Os judeus tenderiam, de acordo aos Padres da Igreja, a fazer uma leitura literal, ou seja, entender e explicar o texto apenas na superfície, no senso estritamente 'ao pé da letra'. Efetivamente, os judeus tinham uma variedade de níveis de interpretação exegética no que se convencionou a denominar PARDES (sigla que significa 'pomar', em alusão ao Jardim de Éden). São quatro letras ajuntadas que vem de: a) a letra *Pei* (p) é a inicial de *pshat*, que significa senso literal; b) a letra *Resh* (r) é a inicial de *remez*, que seria um indício ou o que denominamos em linguagem coloquial de 'dica'; c) a letra *Dalet* (d), inicial de *drash*, se refere a uma análise exegética ou a busca de um sentido alegórico; d) já a letra *Samach* (s), é a inicial de *sod*, que significa segredo, ou seja, uma exegese de caráter místico, na qual segredos são revelados fazendo uso de diversos 'caminhos', entre as quais jejuns, meditação e rezas.

Estas interpretações alegóricas judaicas, já existentes no século I e II da Era comum, inspiraram a exegese cristã, em especial a alegórica desenvolvida a partir dos Padres da Igreja alexandrina. Nesta há níveis: literal, anímico (ou moral), e espiritual (ou místico). Isso se obteve mesclando a exegese judaica com elementos do helenismo, o que configura uma exegese alegórica cristã. Assim nos diz Feldman (2017, p. 217):

178

Orígenes amplia seu entendimento do texto bíblico e conceitua três sentidos: o corporal (*somatikos*), que corresponde ao sentido literal; o anímico (*psyjikos*), de caráter moral, que tinha a ver com as relações entre o ser humano e o próximo; e o espiritual (*pneumatikos*), que se refere às relações entre o ser humano e o divino, entre o homem e Deus. Em outras palavras: a escritura pode entender-se segundo a carne, quer dizer, compreendendo somente seu corpo, o que nos dá o sentido literal; mas pode ser entendida também de acordo com a sua alma, o que nos dá o sentido moral ou psíquico; e pode ser entendida de acordo com seu espírito, com o que chegamos a seu sentido espiritual ou místico.

A partir deste momento, a polêmica judaico-cristã se dará através da exegese do texto bíblico, considerado revelado por Deus. O que o Cristianismo não considera, mesmo se não ignorasse, é que todas as vertentes religiosas, incluídas as duas religiões monoteístas, não são imutáveis e nem fossilizadas. Há nelas reflexões, debates internos e influências externas. As religiões em geral são dinâmicas, se alteram e ampliam seus significados de acordo aos contextos e demandas de seus fiéis.

## A lei oral judaica – *mishná, guemará e o talmude*

O caso judaico era que após a destruição do Primeiro Templo em 70 d. E.C. (da Era Comum), os judeus envidaram esforços para preservar sua identidade através da sinagoga e do rabinismo. Sem o Templo que, pela tradição, um dia seria reconstruído, havia que se manter através do cotidiano e das regras do Judaísmo normativo, embasadas na Bíblia Hebraica, a continuidade e a identidade. Para tal, se reordena e cataloga-se uma ampla coletânea de regras, de exegese, de debates rabínicos e muito mais que se denominará Talmude. Composto por duas partes: Mishná e Guemará.<sup>12</sup>

Este é um acervo cultural de muitos séculos, que acaba se superpondo a Bíblia, sua fonte inspiradora e base. Nada no Talmude é contraposto a lei bíblica, ao contrário, dela deriva. Mas isto obtido através de amplas exegeses e discussões rabínicas em muitas gerações e através do tempo.

O Talmude é multifacetado e foi composto por muitas gerações de sábios judeus que foram criando camadas de análises exegéticas que se complementavam ou mesmo se contrapunham, mas sempre tendo como base a lei bíblica, em especial os 613 preceitos. Uma imensa coletânea de escritos que perfaziam muitos e muitos volumes de tratados. O Talmude é um 'oceano' de conhecimentos, regras e ensinamentos.

Os sábios cristãos poucas vezes se relacionaram com os judeus, fazendo alusão ao Talmude. Sabiam que havia uma lei oral judaica, mas não percebiam a real dimensão do rabinismo e de sua mega obra – o Talmude.

A polêmica cristã com o Judaísmo segue antepondo a Bíblia Hebraica com a sua versão cristã, com dois supostos testamentos. O judeu da Antiguidade Tardia já não é um *judeu bíblico*, mas sim um *judeu talmúdico*. Há uma falta de sintonia entre a realidade judaica tardo antiga e/ou medieval e a representação que a Cristandade faz dos judeus.

O judeu 'real' segue a lei oral, encara o mundo sob a ótica do Talmude, e a representação cristã do judeu percebe o judeu tal como este teria sido no contexto do mundo bíblico. Para além dos preconceitos antijudaicos que compunham a clássica imagem de deicida, usurário e aliado do Diabo, os cristãos não percebiam que os judeus eram regidos muito mais pelo Talmude, do que pelo texto bíblico que o embasava.

O Judaísmo normativo, praticado pelos judeus a partir dos séculos III e IV da

---

<sup>12</sup> Mishná ou Mischná (e/ou Mishnah) é a ampla obra inicial do Talmude, nas suas duas versões. Organizada e compilada no final do II século da era comum (E.c.) pelo rabino e líder do Sinédrio, lehudá ha Nassi. Já a Guemará é a continuação da Mishná e tem duas versões; a Guemará elaborada em Israel, e a organizada na Babilônia. Assim Mishná + Guemará compõem dois *Talmudim* (pl. de Talmude): o de Israel, ou Talmude de Jerusalém, e o Talmude babilônico ou *Bavli*. São imensas coletâneas jurídicas, religiosas, literárias e culturais. Compõe um acervo cultural imenso e determinam o 'caminho de vida' judaico ou *halachá*.



Era comum, tinha como base os preceitos (*mitzvot*) que estavam relacionados nos cinco livros de Moisés, mas devidamente analisados, ampliados e desenvolvidos pela ótica rabínica, e adaptados a realidades distantes do tempo do mundo bíblico. A representação cristã dos judeus era anacrônica, além de estar repleta de preconceitos e portando uma percepção que os judeus eram cegos, maldosos, deicidas e demoníacos.

O anacronismo seria causado por múltiplas razões. Citaremos algumas delas: a) a imagem do judeu estava acoplada à construções retóricas articuladas pelos Padres fundadores da Igreja (patrística), e pelos pregadores posteriores, nelas inspirados; b) a exclusão social e as pressões eclesíásticas para evitar os contatos dos judeus com os cristãos não foram completas e não impediram o contato entre os dois grupos, mas restringiram bastante; c) a maioria da população era iletrada, portanto sua fonte de conhecimento dos judeus era pelas imagens iconográficas nas igrejas ou pelos sermões dos clérigos; d) os judeus não queriam compartilhar o Talmude com seus vizinhos cristãos, que não o entenderiam de qualquer forma.

A descoberta do Talmude começa a não ser restrita, inicialmente a alguns poucos sábios, na virada do primeiro para o segundo milênio da Era comum. Um converso cristão de origem judaica tem papel importante neste reconhecimento: Pedro Afonso (anteriormente Moisés), nascido judeu em c. 1062 em Huesca/Aragão e convertido ao Cristianismo na mesma cidade. Era um sábio judeu que através da reflexão racionalista optou pela troca de religião. Foi batizado e recebeu o nome de Pedro Afonso.

Escreveu muitas obras e transitou em vários países do ocidente. Uma de suas obras é um pretense debate entre um judeu (Moisés) e um cristão (Pedro), sendo ambos os personagens, o próprio autor do texto: ele era Moisés e se tornou Pedro. E faz uma ampla crítica do Judaísmo e a defesa de sua nova fé. Relata-nos Ruy Afonso da Costa Nunes:<sup>13</sup>

Pedro Afonso passou, então, a ser vilipendiado e caluniado pelos seus antigos correligionários judeus e para lhes refutar as falsas acusações compôs um *Diálogo* em doze partes (títulos): *Petri Alphonsi ex judaeo christiani Dialogi, lectu dignissimi, in quibus impiae Judaeorum opiniones... confutantur, quaedamque prophetarum abstrusiora loca explicantur*. Os diálogos decorrem entre um judeu, Moisés - seu nome antes do batismo - que faz as objeções, e o cristão, Pedro Afonso - seu nome de batismo - que lhe responde vitoriosamente. Relevo especial cabe ao Quinto Diálogo, onde Pedro aduz os motivos que o levaram a abraçar a religião cristã de preferência à muçulmana, já que vivera entre os árabes desde à infância, e cuja língua conhecia perfeitamente.

<sup>13</sup> Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand8/ruynun.htm>> Acesso em: 3 dez 2019.



Na mesma obra, Pedro Afonso começa a revelar aos pensadores cristãos do século XII a existência do Talmude. E aqui se delinea a mutação do olhar e do conteúdo da polêmica. A discussão enfocada no texto bíblico permanece, mas começa um novo foco que gradualmente se tornará o eixo central da polêmica cristã-judaica.

Gilbert Dahan (1999, p. 13) recorda que as discussões entre os representantes das duas religiões eram embasadas na 'Revelação', ou seja, no texto bíblico seguindo o modelo de *auctoritas* e *ratio*.<sup>14</sup> O Talmude e a imensa obra rabínica nele contida não apareciam. Uma mudança começa a ocorrer.

Como já enfatizamos em artigo recente (FELDMAN, 2019), o pesquisador Amos Funkenstein (1971, p. 373-374), de forma elucidativa, divide os estilos de debates entre judeus e cristãos, mostrando as formas pelas quais cristãos e judeus polemizaram, a partir do século XII, e aponta quatro modelos de polêmicas:

(1) [...] o modelo antigo de *Dialogi cum Judaeis* ou *Tractatus contra Judaeos* – uma repetição estereotipada de argumentos voltando-se para o uso de Tertuliano, Cipriano e Agostinho; (2) a polêmica racionalista objetivando a comprovação do dogma cristão ou a demonstração da superioridade filosófica do Cristianismo; (3) o ataque contra o Talmude, ou, mais exatamente, contra a totalidade da literatura religiosa judaica pós bíblica: a acusação de que esta era herética mesmo se analisada sob os termos do Judaísmo propriamente dito. Esta é, eu creio a mais perigosa parte dos julgamentos do Talmude ocorridos a partir do século XIII, ainda mais que as acusações de trechos (*topoi*) de blasfêmia; (4) a tentativa de demonstrar com a ajuda do Talmude, que a própria literatura judaica pós bíblica, especialmente o *Midrash*, contém alusões explícitas da veracidade do dogma cristão [tradução nossa].<sup>15</sup>

181

## O contexto cristão e suas conexões com os judeus e o judaísmo (séc. XII e XIII)

O Cristianismo, nos séculos XII e XIII, tem um de seus momentos marcantes, transitando na direção da hegemonia da *auctoritas* eclesiástica por cima da *potestas*

---

14 [...] J'ai rappelé les deux axes principaux de la discussion religieuse, qui dans les textes chrétiens sont appelés *auctoritas et ratio* [...].

15 (1) [...] the older pattern of *Dialogi cum Judaeis* or *Tractatus contra Judaeos*-a stereotype repetition of arguments usually going back to Tertullian, Cyprian and Augustine (2) The rationalistic polemics, attempting a deduction of the Christian dogma or a demonstration of the philosophical superiority of Christianity. (3) The attack against the Talmud, or, more exactly, against the totality of post biblical Jewish religious literature: the accusation that it is heretical even in the terms of Judaism proper. This, I believe, was the most dangerous part of the Talmud trials since the thirteenth century, by far more detrimental than the accusation of blasphemous *topoi* in the Talmud. (4) The attempt to demonstrate, with the help of the Talmud, that even post biblical Jewish literature, especially the *Midrash*, contains explicit hints of the veracity of the Christian dogma [trecho assemelhado ao do artigo recém-publicado por ser fundamental].

de imperadores e reis no ocidente medieval. A reforma da Igreja<sup>16</sup> vai gradualmente se impondo: inicialmente ao delimitar o poder imperial e controlar as investiduras laicas em cargos eclesiásticos; paralelamente tratando de regar os diversos segmentos do clero, moralizando o clero regular e tentando direcionar o clero secular ao celibato e à continência sexual.

A Igreja direciona seus esforços também para a sociedade laica, tratando de regar os comportamentos definidos como desvios ou pecados. Dinamiza e expande os esforços de controlar o laicato ao definir e restringir os usos do corpo. A sexualidade passa a ser um tema de interesse clerical: através da confissão, o clérigo 'coloca olhos e ouvidos' no quarto do casal. Isto no que tange à conjugalidade, então o que dizer da extraconjugalidade e outros desvios 'da carne' (MAZIOLI, 2019).

Assim também, num movimento que percebemos ser originário da cultura popular e num processo de circularidade das ideias, galga os espaços da cultura clerical, a atitude da Igreja diante das minorias, e especificamente da minoria judaica se altera.

No âmbito geral, salientamos a obra de Moore (2007) que demonstra que a intolerância à diferença (ou às diferenças) é um processo social de uma sociedade que se transforma e adquire identidade e começa a discriminar a alteridade. Esta obra paradigmática nos oferece um entendimento das razões do crescimento da intolerância no ocidente medieval.

182

Diante das demandas sociais a Igreja assume o controle e define que as minorias são uma espécie de enfermidade social, que contagia e deve ser controlada, tal como se controla uma epidemia.

O pontificado do papa Inocêncio III (1198-1261) é a clara demonstração disto. Os judeus eram tolerados pela Igreja desde os tempos do Império Romano. Considerados então *religio licita*, e a partir de Agostinho definidos com uma função histórica, na teleologia agostiniana: seriam convertidos no final dos tempos, como pré-condição para a segunda vinda de Cristo. A escatologia se mesclava com o direito romano e gerava aos judeus um status de 'cidadãos de segunda categoria', tolerados em função de seu papel no Juízo Final.

A realidade social e econômica do século XI e início do século XII gerou um movimento paralelo às Cruzadas do Oriente, no que se fez conhecer como cruzadas populares. Movimento espontâneo, ainda que estimulado pelo baixo clero, iletrado e a revelia do alto clero que protegia os judeus, seja pela doutrina agostiniana, seja pela função sócio econômica que eles preenchiam nas cidades bispados.

Multidões de fanáticos, desajustados e marginais do sistema feudal então vigente,

---

<sup>16</sup> Optamos por não fazer uso dos termos *reforma gregoriana* ou *reforma de Cluny* para evitar polêmicas que nos desviassem de nosso objeto e problemática.

se deslocam através do norte do reino da França e nos espaços do Império Germânico e atacam os judeus que estavam sob a proteção de nobres e bispos. Instados a se converter, e receando que seriam mortos e suas famílias forçadas à conversão, optam por autoimolação no que se conveniu denominar *Kidush Hashem*, ou 'santificação do Nome Divino' (SOUZA, 2018).

Os massacres geraram múltiplas reações e houve conversões forçadas de parcelas dos judeus (SOUZA, 2018). Entre outras atitudes, consideramos afirmar que a Igreja, através do alto clero, condenou a violência contra os judeus, se opôs a qualquer tipo de conversão forçada, e quase todos os papas emitiram bulas ou epístolas em que condenavam estas atitudes, que foram todas iniciadas com a expressão *Sicut judaeis non* (FELDMAN, 2012).

Do lado judaico também ocorrem múltiplas reações: tentar ajudar os convertidos à força a voltar ao Judaísmo. O imperador apoia e protege os que optam por revogar o batismo forçado; já a Igreja não admite o cancelamento do batismo e ameaça os envolvidos nesta derrogação de um sacramento com as chamas do inferno.

Outra atitude é a escrita de obras de caráter teológico que contrapõe o Judaísmo ao seu opressor, num primeiro caso o Cristianismo, mas de forma paralela sob o Islamismo. Estas obras surgem em múltiplos espaços e demonstram que o tema das conversões forçadas e do martírio judaico ocorre de forma simultânea nos espaços cristãos (Cruzadas) e nos espaços de domínio muçulmanos (ex. almorávidas e especialmente almôades).<sup>17</sup>

Já tinham sido redigidas obras de defesa do Judaísmo há muito tempo, mas se modula uma postura judaica cada vez mais agressiva. A obra *Cuzari*, de Judah HaLevi (Toledo/Castela 1075- Jerusalém 1141) é uma descrição ficcional do processo de conversão do rei da Cazária, um reino distante localizado entre o Mar Negro e o Mar Cáspio, próximo à atual Ucrânia. Há traços de historicidade, mas a narrativa é uma representação apologética de uma memória nebulosa de fatos.

Na narrativa, o rei convoca representantes das três religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) e um filósofo. Os quatro polemizam e ao final da polêmica o rei opta por converter-se e trazer junto com ele os seus súditos ao Judaísmo. A superioridade do Judaísmo é enfatizada por HaLevi, pelo fato de ser a única religião revelada e que as outras duas seriam apenas derivadas da legítima e verdadeira religião que embasa as outras duas. A filosofia é também defenestrada no tratado apologético que simula um debate. HaLevi não aceita a filosofia neo aristotélica, pois é místico.

---

<sup>17</sup> Ver nosso artigo recém-publicado no periódico *Acta Scientiarum – Education* (de 2019/1º semestre). No artigo o foco são os espaços sob domínio do Islã e o personagem é um rabino renomado conhecido como Moisés (Moshé) ben Maimon (e pela sigla RAMBAM que faz uso das iniciais de seu nome hebraico) ou Maimônides (Córdoba (Al Andaluz) 1135- Fustat/Cairo 1204).

Um novo modelo começa a ser construído, mas ainda sob o foco das Escrituras. A ousadia de autores como Judah HaLevi, que vivendo sob o domínio seja da Cristandade, seja do Islã, descreve e postulam sobre a superioridade do Judaísmo em relação às religiões dominantes e majoritárias é evidente e extrapola os limites da tolerância.

Outro autor do séc. XII é Moisés ben Maimon (conhecido como Maimônides ou Rambam) que viveu sob governos islâmicos. Ele faz a defesa de sua fé e de seus irmãos que sofrem em dois contextos (lugares e momentos diferentes) processos de conversão forçada. O primeiro no espaço marroquino, sob a dinastia dos almôades, e o segundo caso no Iêmen, extremo sul da Península Arábica.

Nos dois textos de Rambam que analisamos em artigo recente (FELDMAN, 2019), percebemos uma cuidadosa e contida defesa da superioridade do Judaísmo diante do Islamismo. As entrelinhas do texto compõem uma apologia defensiva diante da radicalização da atitude dos governantes islâmicos em relação à minoria judaica. Está claro que é uma autodefesa, mas o contrataque já é uma forma de ofensiva. Percebemos que os judeus não agem passivamente diante do crescimento da intolerância e das tentativas de conversão forçada, tanto no Islã quanto na Cristandade.

No contexto seguinte, século XIII, duas obras de caráter teológico são escritas em defesa das investidas cristãs no Talmude: O *Vikuah*, de Rabi Yehiel de Paris, e o *Vikuah* de Nachmânides. Ambas escritas em momentos diferentes, mas como resultado de uma pressão externa semelhante: o debate público entre rabinos e clérigos, que aconteceu primeiro em Paris, 1240, entre o rabino Yehiel e o cristão Nicolas Donin, e depois em Barcelona, 1263, entre o rabino Moises Nachmânides e o cristão Pablo Christiani.

Tanto Donin, como Christiani tem origens judaicas, de certa forma. Um é caraíta, uma seita dissidente do Judaísmo rabínico; Pablo Christiani é um judeu que apostasiou e se tornou frade dominicano.

### **Do Debate de Paris ao Debate de Barcelona**

Os atores precedentes do Debate de Paris foram: o dominicano Nicolas Donin (judeu converso<sup>18</sup> e conhecedor/crítico do Talmude) e o Papa Gregório IX. Donin, apresentou ao papa um memorial com trinta e cinco teses nas quais tentava provar que o Talmude era ofensivo ao Cristianismo e consistia na principal causa da descrença

---

<sup>18</sup> Há fortes indícios de que Donin seja de origem caraíta, uma cisão do Judaísmo rabínico/talmúdico, um pequeno grupo que não aceitava o Talmude, mas se considerava o verdadeiro herdeiro da revelação do Sinai. O caraísmo surgira na região da antiga Babilônia, no período dos Gaonim (c. séc. X). Negava a validade do Talmude e do rabinismo. Há indícios de caraítas no ocidente, durante o medievo.

judaica.

O Papa, por sua vez, enviou uma circular a todos as autoridades do ocidente medieval decretando que franciscanos e dominicanos examinassem o conteúdo anticristão dos livros judaicos (FLANNERY, 1968, p. 118; ORFALI LEVI, 1998, p. 13). Apenas o rei francês, Luís IX, o Santo (1214-1270), deu crédito à circular papal e julgou viável, além de examinar os livros judaicos, convocar um dos principais rabinos do reino da França em seu tempo, rabi Yehiel, para esclarecer como poderia haver conteúdo anticristão no Talmude. Este foi coagido a ir e trouxe alguns outros rabinos.

As acusações de Nicolas Donin contra o Talmude foram tematizadas por Hyam Maccoby (1996, p. 30-42) nas seguintes categorias: 1) A acusação de conteúdos anticristãos: a) blasfêmia contra a religião cristã; b) supostas observações contra os cristãos. 2) A acusação da existência de material nocivo no Talmude: a) blasfêmias contra Deus; b) passagens supostamente frívolas ou obscenas.

Nessa sequência, Maccoby (1996, p. 30-42) levanta alguns pontos da defesa do rabino, esclarecendo que ele tentou demonstrar que as passagens talmúdicas que supostamente falam sobre Jesus se referiam a outro Jesus e não a Cristo, pois o nome Jesus era muito comum nos tempos de escrita dos textos rabínicos.

O autor continua dizendo que o rabino também tentou demonstrar que nem as referências aos '*akum*'<sup>19</sup> poderiam ser aplicadas aos cristãos, como Donin estava acusando. Para rabi Yehiel, em seu contexto original, o termo se referia aos 'gentios' e 'idólatras', membros dos povos da antiguidade que foram inimigos de Israel.

Seguindo para a categoria 'blasfêmias contra Deus', segundo Maccoby, foram feitas a partir da acusação do Talmude apresentar uma concepção de um Deus 'passível', o que por sua vez, Yehiel esclarece ser uma compreensão totalmente possível em uma exegese da Bíblia hebraica, acrescentando que a noção cristã de um Deus 'impassível' foi tirada da filosofia grega.

Por fim, ao tentar se defender da acusação de que o Talmude possuiu passagens obscenas e frívolas, o rabino afirma que há certas passagens que devem ser interpretadas como figuras de linguagem, ou seja, entendidas de forma alegórica e não literal (MACCOBY 1996, p. 30-42).

Todas as tentativas de defesa de Yehiel foram refutadas pelo seu opositor e o Talmude foi condenado por possuir conteúdo anticristão. E ainda, dois anos após o evento, Luís IX condenou às chamas em torno de dez a doze mil volumes do Talmude,

<sup>19</sup> Sigla que através das iniciais categoriza religiões pagãs. Seria תּוֹלְדוֹת מִיְבֻכָּוּת וְכֹכָבִים (avodat kochavim u mazalot), que literalmente significa "cultuar estrelas e constelações". Refere-se ao paganismo e à astrologia, ou, de maneira mais específica, a 'idólatras'. Mas como os cristãos cultuavam imagens, poder-se-ia ter uma interpretação ampliada. Vale dizer que a astrologia controlada era comum entre judeus. Há notícias de astrólogos judeus nas cortes cristãs medievais. Ainda assim foi condenada por autores como Maimônides.

na *Place de Grève* (local de execução que simbolizava a justiça francesa medieval), em frente à Igreja de *Notre Dame* (FELDMAN, 2019, p. 189; EISENBERG, 2008, p. 13).

Importa notar que até aquele momento os judeus há muito estudavam seus textos extra-bíblicos sem serem questionados e impedidos de fazer exegese e comentários pelas autoridades cristãs. A interferência do papa Gregório IX nos assuntos internos judaicos foi um impacto negativo no *status* dos judeus e do Judaísmo. Porém, sua posição era reflexo do afastamento radical da política de tolerância promovida anos antes pelo Papa Inocêncio III, que havia estabelecido “[...] uma degradação da posição dos judeus aos olhos do papado” com sua definição da sociedade europeia como *Universitas christiana*, que só permitia em seu seio aqueles que aceitassem o batismo (RICHARDS, 1993, p. 100).

Além disso, como observa Eisenberg (2008, p. 90-114), a interferência das autoridades cristãs nos textos judaicos também foi motivada pelo medo das produções intelectuais dos eruditos judeus. O autor compreende que os procedimentos desenvolvidos no Debate de Paris apresentam *técnicas de monitoramento* das possíveis ameaças dos textos de tradição pós-bíblica e seus respectivos intérpretes.

Isso pode ser explicado por dois motivos: primeiro, devido a legitimação da perícia judaica, que corresponde ao reconhecimento cristão da habilidade exegética judaica superior em textos bíblicos escritos em hebraico;<sup>20</sup> segundo, em consequência do contexto marcado pela proliferação de comunidades textuais, particularmente entre grupos heréticos, que começaram a organizar e moldar a prática religiosa, substituindo figuras eclesíásticas autorizadas.

Deste modo, os objetivos que motivaram a convocação do Debate de Paris foram: retratar os judeus como uma comunidade textual independente aos olhos da Igreja; provar que no seio do Judaísmo o Talmude havia suplantado o Antigo Testamento e representava o principal motivo de os judeus permanecerem em sua perfídia e não aceitarem a Cristo (EISENBERG, 2008, p. 150-151).

Essas acusações vieram a calhar na compreensão de que os judeus estavam negligenciando o Antigo Testamento em favor do Talmude. Assim, foi anulada efetivamente a razão de ser dos judeus na teologia cristã. Apoiados no ideário agostiniano, o imaginário cristão da época identificava os judeus como os guardiões da Lei Antiga e entendiam o Judaísmo como uma versão fossilizada do Antigo Testamento.

---

**20** Compreender o sentido literal da Escritura exigiu, para muitos exegetas cristãos, compreender a Bíblia em sua língua original. A medida que a Igreja lutava contra as comunidades textuais independentes, como os cátaros e valdenses, recorrer a legitimação da perícia bíblica judaica a deixou mais exposta e dependente da exegese dos eruditos judeus. Além disso, havia as tensões religiosas internas com as questões de doutrina, mais notavelmente a encarnação e a transubstanciação da hóstia. Durante dois séculos antes da transubstanciação se tornar doutrina, no Quarto Concílio de Latrão (1215), a Igreja lutou para entender por que e como Deus se tornou homem. Nem o Quarto Concílio de Latrão terminou essa luta (EISENBERG, 2008, p. 151-154).



Na teleologia agostiniana, os judeus preenchiam um papel crucial no passado e no futuro do Cristianismo, pois como os primeiros destinatários do Antigo Testamento eram importantes para documentar a historicidade e autenticidade do Cristianismo. Sua situação degradante e dispersão eram vistas como provas de sua perfídia e da divina verdade cristã, mas no fim dos dias eles iriam reconhecer seu erro histórico e aceitar a Cristo como o Messias, possibilitando o retorno de Cristo e o estabelecimento do governo milenar sob a égide cristã.

A partir do julgamento de que os judeus atribuíam maior reverência ao Talmude, houve uma mudança na forma de percepção dos 'judeus bíblicos' para os 'judeus contemporâneos'. Estes abandonaram aquela função histórica, de guardiões da Lei antiga, que lhes fora atribuída, viabilizando a denúncia de que a reverência judaica pelo Talmude era um desvio herético do Antigo Testamento (FOLLADOR, 2009, p. 23; ORFALI LEVI, 1998, p. 65).

Para Szpiechp (2014, p. 11), os ataques de Nicolas Donin às fontes rabínicas apresentavam os erros dos judeus e do Judaísmo, que deveriam ser rechaçados pelas autoridades cristãs, o que em nada diferia da maneira como os cristãos haviam feito durante mais de um milênio ao rechaçar e classificar as interpretações judaicas do Antigo Testamento como errôneas. Por isso, para o autor, Donin não apresentou nenhuma mudança na metodologia dos argumentos polêmicos.

Foi na região da Hispânia, quando ocorreu o Debate de Barcelona, em 1263, que se observou uma mudança notável em termos metodológicos e argumentativos. Contando com a adesão de judeus convertidos ao Cristianismo, os frades dominicanos haviam adotado uma nova postura na evangelização dos judeus. Na *Escola de Línguas Orientais*,<sup>21</sup> judeus recém-convertidos e cristãos estudavam os livros de tradição judaica e a *língua hebraica*. Ali, se desenvolveu um novo método dialético e apologético, totalmente original, voltado para o estudo dos livros sagrados dos infiéis que deveria ser feito com o objetivo de "[...] conseguir conversões genuínas" e "[...] penetrar na cultura e na mente de seus futuros conversos" (MACCOBY, 1996, p. 45).

Assim, de uma controvérsia parisiense que visava o ataque exclusivo ao Talmude à controvérsia barcelonesa, acontecerá algo inédito e sem precedentes nas disputas teológicas judaico-cristãs: "[...] uma investida contra o Talmude, combinada com sua afirmação como fonte de provas a favor da verdade do Cristianismo" (MACCOBY, 1996,

---

<sup>21</sup> A *Escola de Línguas Orientais* foi um lugar em que aconteciam pequenos encontros onde eram feitos estudos das literaturas de ficção polêmica e estudos linguísticos do hebraico e árabe. Aconteciam nesses encontros consideráveis trocas culturais e produção intelectual. Todavia, a apropriação do conhecimento não implicava necessariamente na produção/propagação de igualdade social, ou que houvesse qualquer sentimento de uma identidade comum entre os membros da cristandade (SUAREZ FERNANDEZ, 1992, p. 42-43). A referida apropriação acontecia para que, através de referências talmúdico-midrásicas, fossem encontradas passagens cristológicas e, assim, obtida a conversão genuína dos judeus (SANTOS, 2019, nota de rodapé 3).



p. 23).

Essa nova interpelação foi uma ameaça para a identidade judaica, pois o Talmude é a base do Judaísmo. Além disso, a metodologia de converter os judeus em seus próprios termos, ou seja, usar referências talmúdico-midrásicas em sentido cristológico, foi sem precedentes nas discussões judaico-cristãs (SANTOS, 2019, p. 218).

Para a defesa do Cristianismo, o organizador do evento, Raimundo de Peñaforte, contou com a participação do judeu converso, Pablo Christiani. Este apóstata dizia conseguir provar que no Talmude havia conteúdo cristão não 'contaminado' pela oposição judaica ao Cristianismo. A partir de referências talmúdico-midrásicas ele argumentou que o Messias já havia vindo, que foi ao mesmo tempo divino e humano, que morreu para expiar os pecados da humanidade e que os preceitos do Judaísmo foram abolidos com o advento do Messias cristão (BEINART, 1992, p. 107-108; ROTH, 1950, p. 123).

No entanto, tendo a liberdade de defesa da sua fé, garantida pelo rei Jaime I de Aragão (1213-1276), que convocou o rabino e participou do debate, Nachmânides rechaçou os argumentos de seu oponente, dizendo que era preciso compreender o estilo dos textos discutidos para poder interpretá-los, pois certas passagens possuíam duplos ou múltiplos sentidos, permitindo a qualquer um pensar o que quisesse. Cada referência deveria passar pelo crivo da legitimação rabínica para saber se tem ou não autoridade.

188

Assim, ele diminuiu ou anulou a importância de todas referências utilizadas em sentido cristológico por frei Pablo, afirmando que ora não possuíam base legal, ora não passavam de alegorias. Ele ainda ironizou seu oponente, atenuou a importância do Messias para o Judaísmo e criticou a história do Cristianismo. Por várias vezes sugeriu que seus argumentos foram mais plausíveis e racionais (MACCOBY, 1996, p. 47-58; FUNKENSTEIN, 1971, p. 382).

Como aconteceu com Yehiel, os argumentos de Nachmânides foram refutados pelo lado cristão. No entanto, as circunstâncias favoráveis de Barcelona permitiram que o lado judaico tivesse tanto liberdade de defesa garantida quanto que não houvesse perseguição e queima do Talmude após o evento. Em Barcelona, aconteceu um debate de fato, não um interrogatório como foi em Paris.

Quanto aos escritos hebraicos sobre os eventos, estes também apresentam disparidades em seu estilo e público alvo. Yehiel, por exemplo, adotou um estilo de escrita deliberadamente complicado, o que indica que ele estava se dirigindo a jovens intelectuais de uma corte de liderança que, provavelmente, eram mais coagidos a conversão. Yehiel ajuda o futuro debatedor em busca de orientação, fornecendo respostas múltiplas a possíveis incriminações levantadas contra ele (EISENBERG, 2008,

p. 4).

Já na obra de Nachmânides, percebemos o tom orgulhoso de seu texto, que geralmente não era comum nas relações entre judeus e cristãos na Alta Idade Média e nem seria durante muitos séculos posteriores. Este foi seguramente dito a todos os judeus das gerações seguintes e de vários lugares do ocidente medieval cristão e fez apresentar, além de um porta-voz de um grupo minoritário defendendo arduamente sua própria fé, o Debate de Barcelona como um categórico triunfo judaico sobre o Cristianismo (MEYUHAS GINIO, 1998, p. 1533).

### **Breves reflexões finais**

As relações cristãs judaicas têm elementos de longa duração e refletem uma disputa milenar em torno da herança das Escrituras. A mudança na Idade Média central é marcante, e reflete as novas condições de vida, de pensamento e da alteração dos usos dos judeus pela sociedade cristã.

A funcionalidade judaica,<sup>22</sup> seja para os reis e imperadores, seja para nobres e/ou alto clero, não são suficientes no sentido de proteger os judeus. Estes serão gradualmente perseguidos ou até exterminados em casos extremos e, no limiar de sua presença, acabam sendo expulsos do ocidente medieval e migram para o leste europeu.

A representação do judeu na literatura *adversus judaeos* segue estigmatizando o personagem que teima em não aceitar a *veritas* cristã, que combate a 'cegueira judaica' com veemência e dedicação.

O efeito do debate de Barcelona e seu resultado levemente 'pró judaico'<sup>23</sup> é uma severa e sistemática investida dos pregadores mendicantes, que investem fortemente no combate ao 'inimigo interno' e, não conseguindo convertê-lo, o defenestra gradualmente, praticamente de todos os países do ocidente medieval.

Esta simbólica e anacrônica 'limpeza' é um modelo que servirá num futuro remoto como exemplo para ações mais radicais contra minorias em geral e contra os judeus em específico.

---

**22** Há uma historiografia que ressalta a resistência judaica como resultado do fato de serem, estes, peças fundamentais na administração, no comércio e nas finanças. Portanto, os reis (e por vezes alto clero e nobreza) os protegeriam. Não negamos esta perspectiva, mas não damos a ela ênfase neste texto.

**23** Não há consenso nesta percepção, mas de maneira geral é o debate em que os judeus puderam se defender e a defesa de Nachmânides é consistente e constrói um discurso que aumenta a autoestima judaica que, com certeza, não foi e nem será tão positiva nos debates posteriores.

## Referências

- BEINART, Haim. **Los judíos en España**. Madri: Mapfre, 1992.
- DAHAN, Gilbert (org). **Le brûlement de Talmud à Paris: 1242-1244**. Paris: Cerf, 1999.
- EISENBERG, Saadia R. **Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 "Debate" Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin**. 2008. UMI Number: 3328813. A dissertation doctor - The University of Michigan, 2008.
- FELDMAN, Sergio A. Talmude na ótica cristã medieval: séculos XII e XIII. In: **Dimensões**, v. 42, p. 181-208, 2019.
- FELDMAN, Sergio A. A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII. In: **Webmosaica**, v.4, p. 20-39, 2012.
- FELDMAN, Sergio A. **As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica**. Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo. Curitiba: Prismas, 2017.
- FLANNERY, Edward H. **A Angústia dos judeus**. História do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- FOLLADOR, Kellen Jacobsen. **A construção da imagem do converso: Castela e Aragão (séculos XIV-XV)**. 2009. 164 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.
- FUNKENSTEIN, Amos. Basic types of Christian anti-Jewish polemics in the later middle ages. IN: **Viator**, 2 (1971), p. 373-382. Ver também Amos Funkenstein, "Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century", *Zion*, n. 33 (1968), p. 125-144 [versão original em hebraico].
- MACCOBY, H. **O judaísmo em julgamento**. Os debates Judaico-Cristãos na Idade Média. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- MAZIOLI, Anny Barcelos. **Corpo sexo e poder no livro das confissões de Martin Pérez**. Vitória: Milfontes, 2019.
- MEYUHAS GINIO, Alisa. Nahmánides (Mose Ben Nahman, BOnastrug de porta) y la polémica cristiana versus adversus judaeos. IN: Jose María Soto Rábanos. **Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero**, v. 2, p. 1529-1542, 1998.
- MOORE, Robert Ian, **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250**. 2.ed., Oxford: Blackwell, 2007. NUNES, Ruy Afonso da Costa. **O Realce de Pedro Afonso no Renascimento do Século XII**. In: <http://www.hottopos.com/mirand8/ruynun.htm>. Acesso em 17 out 2019.
- ORFALI LEVI, M. **Talmud y Cristianismo**. Historia y causas de um conflicto. Barcelona:

Riopiedras, 1998.

SANTOS, Regilene A. O Debate judaico-cristão de Barcelona em 1263: representações e conflitos no *Relato Cristão*. In: **Anais do II Simpósio Nacional de História Política da Faculdade Saberes**. Faculdade Saberes, Vitória, 2019.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

ROTH, Cecil. The Disputation of Barcelona (1263). Source: **The Harvard Theological Review**, v. 43, n. 2 (Apr., 1950), p. 117-144 Published by: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School.

SOUZA, Karla Constâncio de. **As narrativas judaico-cristãs sobre o martirólogo ashkenazi medieval (sécs. XI e XII)**: construção e ressignificação do *Kidush Hashem* nas crônicas hebraicas e latinas. Dissertação de mestrado junto ao PPGHIS/UFES defendida em 2018.

SZPIECH, Ryan. **La disputa de Barcelona como punto de inflexión**. Detroit: University of Michigan (USA) *SL* 54 ,2014, p. 3-32.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. **La expulsión de los judíos de España**. 2. ed. Madrid: Mapfre, 1992.

VALLICROSA, José Maria Millás. **Estudios sobre história de la ciência española arcelona**: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.

# A HISTORIOGRAFIA ALEMÃ DO SÉCULO XIX: POLÍTICA E PODER NA CONSTRUÇÃO DO “MITO DA NAÇÃO”

Ana Paula Tavares Magalhães<sup>1</sup>

**Resumo:** A agenda política que presidiu aos projetos nacionalistas no curso do século XIX tendeu a retomar a Idade Média para nela encontrar a suposta origem das nações. No contexto da unificação alemã, políticos e intelectuais retomariam episódios e situações históricos e construiriam narrativas de base etnogênica. Foram importantes, nesse contexto, as edições críticas e traduções de escritos que tendiam à defesa do Sacro Império Romano-Germânico contra as pretensões papais ao longo do século XIV.

**Palavras-chave:** poder; Idade Média; Guilherme de Ockham; Alemanha; nacionalismo

**Abstract:** The political agenda that presided over nationalist projects in the course of the 19th century tended to resume the Middle Ages to find the supposed origin of nations. In the context of German unification, politicians and intellectuals would resume episodes and historical situations and build ethnogenic-based narratives. In this context, the critical editions and translations of writings that tended to the defense of the Holy Roman Empire against papal pretensions throughout the 14th century were important.

**Keywords:** power; Middle Ages; William of Ockham; Germany; nationalism

---

<sup>1</sup> Professora Titular na Universidade de São Paulo (USP). Membro do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (UNESP/ Assis e Franca) e da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM). Mestre e doutora em História Social pela USP. E-mail: apmagalh@usp.br

## Introdução: sobre o nacionalismo

A segunda metade do século XIX, marcada pelo processo de unificação alemã e pelas correntes ideológicas que o acompanharam, originou uma produção historiográfica específica, voltada, em grande parte, para as questões que orientaram a formação e a consolidação do Sacro Império Romano-Germânico, entre os séculos X e XIV. Ao contrário do que se possa imaginar, esse período, marcado pela relevante produção historiográfica em terras germânicas, não se caracterizou pela hegemonia de um só pensamento e sequer de um só projeto para o Estado em gestação. Na prática, conviveram movimentos que iriam dos nacionalismos xenófobos e isolacionistas aos ideais democráticos de Estado-nação, passando pelo imperialismo de conquista, por fim encampado por Otto von Bismarck e que acabou por triunfar ao término do processo, em 1871.

Juntamente com o nacionalismo imperialista de Bismarck – no qual alguns pretenderam enxergar as primeiras referências ao nacional-socialismo em terras alemãs –, triunfou, sobre as propostas liberais republicanas, a forma imperial de governo. Retomava-se, portanto, não somente a monarquia, com suas regras de sucessão por ora hereditárias e a continuidade da linhagem reinante em terras prussianas. Retomava-se, sobretudo, o ideal imperial – por um lado, uma referência à política de conquistas que acompanhava a noção do *imperium*, com seu *imperator* (uma patente militar, em sua acepção latina original); por outro, a tentativa de resgate do ideal do Sacro Império Romano-Germânico, que floresceu ao longo da Baixa Idade Média – como elemento de continuidade em relação ao Império de Carlos Magno e ao próprio Império Romano – e que seria extinto pelo domínio napoleônico em 1806.

Podemos afirmar que, colocados em perspectiva, os movimentos e ideologias que marcaram os movimentos de unificação tenderam a forjar a nação alemã a partir de sua relação com o Império universal do século XIV, cuja ideia também fora elaborada a partir de uma narrativa destinada a criar identidade e estabelecer consensos. Para tanto, o recurso à tratadística medieval pró-Império tornou-se comum, tendo-se multiplicado as traduções e edições “críticas” de obras por vezes inéditas. O Sacro Império Romano Germânico, fundado em 962, por Oto I, sob o signo do I Reich, teria, por seus ideais universalistas, introduzido o mito da unidade imperial – em um território que seguia fragmentado pelos poderes locais –, mito esse que tenderia a ser retomado em diversas ocasiões, nomeadamente nas disputas com o papado. É o caso de intelectuais tais como Guilherme de Ockham (1285-1347) e Marsílio de Pádua (c.1275-1342) – ambos a serviço de um Império e de um imperador que necessitavam manter o frágil equilíbrio que os mantinha entre o sumo-pontífice e os príncipes eleitores.

De acordo com a Ciência Política, o mito pode ser entendido como um processo contínuo de trabalho de uma narrativa que responde a uma necessidade prática de uma sociedade em um determinado período (BLUMENBERG, 2006, p. 42). Para Lévi-Strauss, o mito consiste em superar ou dissolver contradições, por meio da reconciliação de crenças contraditórias na experiência prática dos indivíduos (1978, p. 24). Por fim, de um ponto de vista do gênero, o mito é uma forma narrativa que não pressupõe argumentos racionais de persuasão (BARTHES, 2009, p. 200). As escolas historiográficas da França, da Alemanha e da Inglaterra construíram, ao longo do século XIX, uma sólida base identitária a partir da qual se consolidaram os discursos a respeito das origens, da natureza e da composição da nação.

No caso alemão, os intelectuais da unificação teriam se apropriado do mito do Sacro Império Romano-Germânico com vistas à construção de uma ideologia nacional em meio ao processo de unificação (concluído em 1871) – o que representa, sob perspectiva, para nossa análise, a criação de um mito a partir de outro mito. Esse mito, retomado e atualizado, deveria, portanto, justificar a existência da Alemanha moderna – que seria identificada, não por acaso, ao II Reich. Em que pese, portanto, sua inegável erudição e sua inestimável contribuição aos estudos das relações de poder na Idade Média tardia, tais edições oitocentistas – preciosas em si, conforme ressaltamos – serviram como instrumentos políticos do nacionalismo alemão, que alimentou os movimentos em prol do II Reich, e que sobreviveria – infelizmente – à própria unificação e à Grande Guerra, originando crenças e práticas que se encontram na origem do III Reich – ao leitor, caberão as reflexões acerca dos processos e dos caminhos teóricos em direção ao lamentável totalitarismo.

Trata-se da escolha consciente de um momento histórico ao qual se pretendia atribuir a criação de uma identidade nacional. E para esse processo acabaram por concorrer movimentos oriundos de motivações diversas, e não exclusivamente partidárias, no plano ideológico, do novo império alemão, sob o comando do poderoso premier Otto von Bismarck. A noção de identidade nacional estava fundamentada, por um lado, na noção da unidade territorial e cultural “germânica” – ainda que artificialmente; por outro, na exclusão das demais monarquias, em relação às quais, ao mesmo tempo em que se estabelecia como diverso, o Império se pretendia superior, referência de poder universal e tributário de seu ancestral romano.

Com efeito, a *renovatio imperii* remontava a Carlos Magno e a seu ideal constantiniano-cristão, expresso na criação, a partir do reino franco, do Sacro Império Romano, ideal de universalidade espacial e política da cristandade, no qual finalmente deveriam sobrepor-se a *ecclesia* e a *respublica*. Carlos Magno, cabeça do novo corpo místico (cf. I Cor 12,12) era considerado como o primeiro cristão e também como



defensor da sociedade cristã – a *societas christiana*, então confundida com a própria *Ecclesia*. A obra da conquista territorial redundava, invariavelmente, em impulso de conversão, ideal universal (católico) e universalizante, o qual somente poderia ser conduzido pelo imperador, detentor da lei e da força. A fé deveria espalhar-se pelo ocidente, convertida em única forma de pensamento e único elemento moderador da violência. Ao fazer do batismo o principal laço entre as diversas nações, Carlos Magno teria contribuído para forjar, definitivamente, a ideia e o ideal de uma cristandade européia medieval (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 161-162). A fundação do Sacro Império Romano-Germânico, no ano de 962, estabelecia-se como herdeira da concepção carolíngia ao mesmo tempo que pretendia remontar, territorial e simbolicamente, ao Império Romano de Constantino. A esse respeito, ressalte-se a atuação de Oto III (983-1002), o qual, em cerca do ano 1000, pretendeu reviver a teocracia romano-cristã a partir de Roma (NAUMANN, 2007, p. 45).

De acordo com Patrick Geary, os Estados-nações de base étnica foram gerados pelos esforços criativos dos intelectuais e políticos do século XIX (GEARY, 2005, p. 30). Benedict Anderson estabelece outro patamar para o debate ao afirmar que as nações modernas são comunidades políticas imaginadas, limitadas e soberanas (ANDERSON, 2008, p. 25). As nações seriam imaginadas na medida em que não se observariam vínculos necessariamente efetivos entre seus habitantes, embora se tenha uma “imagem viva de comunhão” (ANDERSON, 2008, p. 25). Seriam, ainda, limitadas, na medida em que se impunham fronteiras territoriais finitas por oposição ao universalismo cristão: tais fronteiras, à diferença do pressuposto medieval, limitariam o espaço no qual pode viver e atuar certo grupo, ao mesmo tempo que estabeleceriam uma relação de distanciamento em relação aos seus vizinhos.

Mas essa criação, à qual se dá o nome de “nacionalismo” não deve ser considerada como correspondente a outros *-ismos* cuja origem radica no pensamento contemporâneo. Ao contrário de manifestações tais como o liberalismo ou o marxismo, o nacionalismo não produziu uma matriz de pensadores próprios, tendo permanecido vinculado a uma circunstância identitária e disseminado pelo senso comum. Por essa razão, podemos identificá-lo à construção mítica – marcada pelo reforço dos mecanismos de apreensão intuitiva e de compreensão automática e, ao mesmo tempo, pelo discurso simplificador que reduz as relações a causa-efeito e agonismo-antagonismo.

A soberania, também associada à noção de limite territorial, implica na aplicação do pressuposto iluminista que recusou o princípio dinástico hierárquico baseado na ordem divina. De acordo com o princípio da soberania, sendo as nações compostas por indivíduos “nacionais”, somente a esses caberiam as decisões a respeito das ideias a serem defendidas e dos rumos a serem tomados naquela sociedade. Há duas im-

plicações nesta afirmação: a primeira diz respeito à distância entre o discurso e sua prática efetiva, na medida em que o projeto hegemônico estabelecido pelo Estado e pelos grupos que o controlam não necessariamente coincidem com a demanda de todos os grupos da sociedade; ao mesmo tempo, modula-se um discurso eficiente no sentido de transmitir a sensação e a segurança de que as vontades convergem e de que a nação é, portanto, homogênea. Disto decorre a própria noção de comunidade, entendida, no discurso nacionalista, como o pressuposto da nação, e que se baseia em uma suposta “relação de camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p. 30). Ora, sabemos que se trata, aqui, de um esforço narrativo no sentido de conferir unidade e homogeneidade a coisas e seres por natureza diversos e heterogêneos.

Neste sentido, os mais destacados símbolos da cultura moderna do nacionalismo são os cenotáfios e túmulos de soldados desconhecidos. Ao estabelecer que “aqui jaz”, ou mesmo ao enunciar uma homenagem genérica a um indivíduo ou a um conjunto de indivíduos (via de regra, mortos em guerra), esses monumentos não apresentam nomes, mas remetem diretamente à nação na qual se localizam – em uma representação da coletividade nacional em um indivíduo ou grupo. Os monumentos *post mortem* encerram um pressuposto de imortalidade, e a alma imortal habita o imaginário nacionalista da mesma forma que guarda relações de afinidade com os imaginários religiosos; e os vínculos entre vivos e mortos formam uma espécie de solução de continuidade, ligada aos valores do tempo passado garantidora da ordem social no tempo futuro.

196

### 1. A construção da nação alemã no século XIX

A partir da Renascença, intelectuais franceses, alemães, entre outros, passaram a identificar-se com os objetos da expansão imperialista romana, a saber, os povos gauleses, germânicos, eslavos. Ao reverso do fenômeno ocorrido na França – onde, desde a Renascença, a continuidade da monarquia era notável, a realidade do Estado inquestionável, mas não a existência de um povo francês (GEARY, 2005, p. 31) –, na Alemanha, a partir pelo menos do século IX – entre a memória do Império Carolíngio e o projeto imperial otônida –, verificam-se os esforços no sentido de se forjar uma identidade étnica em contrapartida à inexistência de uma unidade política.

Johann Gottfried Herder e os historiadores de Göttingen, considerados precursores do nacionalismo alemão, basearam-se no popular mito de Tácito, amplamente divulgado desde a redescoberta de sua *Germania*, no final do século XV. Pressupunham a identidade cultural e lingüística, embora não preconizassem, ainda, a unidade política. São testemunhos desse período obras tais como a *Germania illustrata* (1491), de Conrad Celtis, além do *Epitome rerum Germanicarum*, de Jacob Wimpling e os

*Proverbia Germanica*, de Heinrich Bebel. Desse nacionalismo “humanista”, surgiu uma série de aspectos que, uma vez politizados, tornaram-se eficazes instrumentos de mobilização. Um exemplo era a crença de que a nação alemã havia sido fundada no século I, quando Armínio derrotou o general romano Varo. Esses primeiros nacionalistas – no sentido de que foram responsáveis por inaugurar um “programa” nacional – viam na língua alemã a representação concreta da identidade nacional (GEARY, 2005, p. 35), e enfatizavam a importância da educação como veículo de manutenção e propagação dessa herança cultural. Para esse conjunto de autores, a “nação alemã” não era, contudo, uma entidade política, porém de caráter cultural – embora se possam ressaltar os perigosos resultados da ideologia nascente.

A Idade Média seria, a partir sobretudo do século XIX, um alvo preferencial para a busca de “evidências” e a subsequente construção do discurso nacional. A narrativa da História Medieval seria apropriada como discurso político, e convertida em alvo preferencial da doutrina da etnogênese nas sociedades europeias. Tomando-se o período medieval como origem e fundamento, desenvolveu-se uma pseudo-história que supunha que os povos europeus fossem realidades culturais e sociais distintas, estáveis e objetivamente identificáveis. Os cidadãos das diferentes nações europeias seriam diferenciados uns dos outros por características nacionais apresentadas como realidades incontestáveis e imutáveis; tais realidades eram associadas à etnogênese dos povos, identificada na Idade Média (em manifestações como o Reino Franco, o Império Carolíngio, o Sacro Império alemão) e qualificada como definitiva.

A partir desse pressuposto, a ideia de uma “aquisição inicial” definiria para sempre os limites geográficos da propriedade legítima de um território: no século I, teriam se consolidado os germânicos; no século V, os francos; nos séculos VI e VII, os croatas; nos séculos IX e X, os húngaros. Com isso, as migrações, invasões e processos de absorção após a fase inicial de aquisição passavam a ser considerados como ilegítimos, em um movimento que buscava apagar 15 séculos de história: esse expediente implicava na aceitação de que a existência de um povo é um fenômeno objetivo, confere o direito de dispor de um governo e, sobretudo, de que há uma sobreposição entre identidade política e identidade cultural. Na prática, trata-se de um artifício discursivo falacioso do nacionalismo: “[...] nada há de antigo ou imutável nos povos e em seu suposto direito de autonomia política.” (GEARY, 2005, p. 36).

## 2. Entre dois poderes universais

O intervalo temporal ao qual se circunscreveu a análise que pretendemos examinar assinalou a origem do Império Alemão – fundado em 962, por Oto I, e tendo, a

partir de então, tomado a frente de todos os projetos da cristandade latina, por meio de sucessivas reformas conduzidas por imperadores (citam-se Henrique II (1002-1024) e Henrique III (1039-1056) como principais) –, seguida de seus principais confrontos com o papado – na medida em que este, ao longo dos séculos XI e XII, buscava firmar-se como nova teocracia – e, finalmente, os confrontos finais com os papas de Avinhão no século XIV e seu declínio, concomitante com o da própria Igreja, enquanto poder universal por excelência – período que marcou o conflito entre o imperador Luís da Baviera (1314-1347) e sucessivos pontífices (a saber, João XXII (1316-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352)), e que assistiu à produção, em terras imperiais, de uma série de tratados políticos (McGRADE, 1974, p. 3) com o intuito de defender os interesses do bávaro, que se tornara o protetor de uma série de inimigos políticos do papado. O momento, no entanto, era propício à criação do mito do que à realização do projeto político: ele assistiria ao declínio da ideologia dos poderes universais e também da importância desses valores na cristandade latina.

Entre esses últimos encontrava-se Guilherme de Ockham, franciscano de origem inglesa e radicado em Munique a partir das perseguições conduzidas pelo papa João XXII (1318-1334). Ali, a partir de 1328, ele obteve asilo, juntamente com outros franciscanos, sobretudo italianos, que passaram a sofrer perseguições durante uma estada na sede papal de Avinhão. No grupo, destacava-se o próprio ministro geral da Ordem, Miguel de Cesena, que se havia colocado contra o papa em função da concepção da pobreza franciscana. Os frades, liderados por seu ministro geral Miguel de Cesena, sustentavam que Cristo e os apóstolos nada haviam possuído, quer em caráter privado, quer em comum. A eles faziam face as constituições pontifícias de João XXII que afirmavam que Cristo e os apóstolos haviam sido possuidores.<sup>2</sup> No exílio, o ministro geral teria escrito ao menos um opúsculo – especificamente, uma réplica à bula papal *Quia vir reprobus*, de 1329 – em parceria com seu companheiro inglês. Ainda em Munique, os frades acabaram por reunir-se a uma série de juristas – estudiosos do direito romano, e seus defensores na resolução de querelas – dentre os quais se destaca Marsílio de Pádua.

A historiografia alemã da segunda metade do século XIX empenhou-se, entre outros aspectos, na produção de uma série de estudos a respeito dos tratados do frade, bem como na edição de uma grande parte de sua obra. A defesa da causa imperial contra os interesses de um papado que pretendia dominá-lo e/ou contestá-lo representava, então, um pressuposto para refletir a respeito da identidade nacional alemã. Para o propósito em questão, os estudos a respeito de Guilherme de Ockham mostravam-se bastante profícuos: ao definir o que seria o poder imperial, ele o fez sob

**2 Trata-se das seguintes bulas:** *Ad conditorem canonum* (8 de dezembro de 1322), *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323), *Quia quorundam mentes* (10 de novembro de 1324).

a forma da negação de determinados direitos e prerrogativas ao papa. Assim, afirmou a positividade do poder temporal pela via da exclusão de uma série de atribuições do poder espiritual (McCREADY, 1973, p. 654-655). Assim, vejamos.

Prevalecia, portanto, a distinção entre os poderes secular e espiritual, bem como a dupla noção de que o poder vinha do povo e de Deus (MAGALHÃES, 2005, p. 482). Com isso, Ockham pretendia demonstrar a independência do poder civil em geral e do imperador em particular perante o papa (BOEHNER, 1958, p.442). Egídio Romano, o célebre teórico de Bonifácio VIII, afirmava, em seu tratado – intitulado *De ecclesiastica potestate*, de 1302 e praticamente transcrito para a bula *Unam sanctam*, no mesmo ano – que, embora houvesse atribuições e competências do poder civil distintas do espiritual, ambos convergiam para a autoridade divina e, sendo o papa o seu representante mais qualificado, toda outra autoridade deveria reconhecer-se dependente da autoridade papal.

Marsílio de Pádua, de tese diametralmente oposta, estava convencido de que só havia um poder verdadeiro e próprio, o secular; a autoridade da Igreja, embora altíssima, era de ordem pastoral e moral, desprovida de poder coercitivo (*in* MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997, p. 318). Tratava-se de sua obra mais conhecida, o *Defensor pacis*, de 1324. Assim: ou as questões temporais seriam consideradas exclusivamente no âmbito da economia da salvação, reduzidas a aspectos do mesmo poder que também legislava a respeito de questões de sacramento e de dogma; ou a Igreja, submetida ao poder do Estado inclusive nas questões de ordem espiritual, transformava-se numa espécie de departamento do próprio poder civil.

As duas teorias convergiam em um ponto: reduziam ambos os poderes a um só: ao espiritual no primeiro caso, ao temporal no segundo. Guilherme de Ockham não se satisfaz com nenhuma das duas. Com efeito, preservou ambos os poderes, e seus esforços voltaram-se para a definição de suas competências, bem como para o estabelecimento de relações entre eles. Dessa forma, ao monismo dos curialistas e dos laicistas, o menorita inglês opôs um dualismo. Ao buscar uma via intermediária, revelava, a um tempo: sua tendência a um posicionamento moderado no conjunto das relações entre os poderes; o caráter essencialmente circunstancial de sua produção, que consistia numa referência direta aos acontecimentos em curso no século XIV; sua condição de frade e de homem da Igreja, ao redigir na condição de teólogo e manifestar seu vínculo com alguns elementos fundamentais do pensamento franciscano.

Ao mesmo tempo, procurou, em vez de uma solução teórica para o problema das relações entre os dois poderes, expressa em uma fórmula geral e abstrata, um exame crítico que levasse em conta o âmbito de atuação de cada um, fixando os limites de suas respectivas competências em meio a situações excepcionais. Com efeito, pode-se

afirmar que Guilherme de Ockham agregou a seu dualismo *regular* dos poderes temporal e espiritual uma doutrina do poder *casual*. Tratava-se de casos específicos nos quais cada um dos poderes poderia atuar para além de suas atribuições ordinárias. Dessa forma, embora não o pudesse *regularmente* (*regulariter*), o papa podia, legitimamente, punir os malfeitores, *na medida em que a autoridade civil deixou de fazê-lo, por omissão* (*casualiter*). Em contrapartida, ao imperador, considerado guardião da convivência civil, também cabia o dever da conservação da Igreja Católica, devendo dispor dos meios para castigar os heréticos e representando um dos mais qualificados árbitros para submeter a julgamento um papa herético (GUILHERME DE OCKHAM *in* DE BONI, 1988, p. 140-141; cf. GUILHERME DE OCKHAM *in* BAUDRY, 1937, p. 113).

A uma primeira vista, poderia parecer de reciprocidade a relação entre os poderes do papa e aqueles do imperador. No entanto, alguns elementos de seu pensamento apontam na direção de um possível desequilíbrio. É o caso, fundamentalmente, quando se consideram as atribuições dos poderes regular e casual. O papa estava autorizado a imiscuir-se em questões políticas em função de uma razão de necessidade, ao passo que o imperador, ao submeter a seu juízo um papa herético e escandaloso, nada fazia além de lançar mão de uma prerrogativa que lhe era própria: “[...] julgar e punir toda espécie de delito, a começar por aqueles que lesam a honra de Deus e atingem a pureza da fé” (GHISALBERTI, 1997, p. 303); e isso, naturalmente, constitui-se em atribuição *regular e ordinária*. São diversos, portanto, os pressupostos que justificam as intervenções papais na esfera política e aquelas do imperador na esfera eclesiástica.

Inegavelmente, o pensamento ockhamiano preconizava uma inegável autonomia do temporal relativamente ao espiritual. O Império foi, portanto, constituído por Deus com o concurso da ordenação humana. Ressalte-se, ainda, a afirmação do caráter romano - e não germânico - do Império. Isso lhe conferia algumas vantagens sobre a Santa Sé. A primeira referia-se ao fato de que permitia atribuir-lhe um poder indubitavelmente anterior àquele da Igreja. Dessa forma:

Nos tempos de São Pedro, então, quando o imperador era pagão, o Império não era de modo algum privado do próprio direito pela religião cristã; logo, não estava então sujeito a nenhum mortal nas coisas temporais, assim como não o era no início de sua instituição. (...) o imperador fiel não era sujeito a ninguém nas coisas temporais, nem foi vassalo de quem quer que seja, pois, como foi dito anteriormente, o imperador fiel sucedeu no direito dos imperadores pagãos e, por conseqüência, por aquele mesmo direito que eles, deve usar de seu direito, a não ser que queira renunciar ao império e não queira ser imperador e nem ser chamado, pois não haveria verdadeira sucessão se o sucessor tivesse direito menor que os predecessores. (...) Se, pois, algum imperador submeter-se ao papa em questões temporais, e tornar-se vassalo dele, por este mesmo fato renunciaria ao império e, a partir de então, não poderia julgar-se sucessor dos primeiros



imperadores, nem deveria chamar-se Augusto, porque não aumentaria (*augeret*) o império, mas antes, no que dele dependesse, o destruiria. Do mesmo modo, se um rei se fizer servo do papa, a partir de então não deve ser tido como rei, mas como servo (GUILHERME DE OCKHAM *in* DE BONI, 1988, p.144, cf. GUILHERME DE OCKHAM *in* BAUDRY, 1937, p.117-118).

Com base em tais pressupostos, Ockham rejeitava a doação de Constantino, argumentando, em primeiro lugar, que ela era falsa; em segundo lugar afirmava que, ainda que fosse verdadeira, ela não poderia ter sido feita, já que Constantino, ao doar ao papa Silvestre o Império Romano, teria doado um poder que não estava em seu poder doar (GUILHERME DE OCKHAM *in* APITZ, p.86). Dessa forma, a doação de Constantino seria, por um lado, uma fraude, e por outro, uma impossibilidade jurídica.<sup>3</sup> A legitimidade existia, portanto, fora da Graça, e assentava-se em fundamentos puramente naturais. O poder temporal surgiu da necessidade racional de estabelecerem-se regras *a partir* do pecado original (embora não necessariamente *em decorrência* dele), e representava um constitutivo da *natureza humana*. Instituiu-se, portanto, segundo a razão humana. A Encarnação era, portanto, “[...] estritamente e rigorosamente indiferente aos senhorios temporais” (GUILHERME DE OCKHAM *in* APITZ, p. 87). Assim, da mesma forma que não se podia falar em poder temporal do pontífice nos reinos da cristandade, também aqueles Estados nos quais o papa era senhor, ele os tinha de maneira idêntica aos senhores temporais.

201

A segunda vantagem referia-se ao fato de ter-se agregado ao direito divino um direito menos exposto ao controle do poder espiritual: o direito popular. Com efeito, era perigoso opor o poder espiritual a um poder do qual seria possível reconhecer a origem divina imediata. Mais sutil era demonstrar que, pela vontade de Deus, o papa devia respeitar o direito soberano do povo romano:

[...] deve-se saber que o poder de instituir leis e direitos humanos esteve no princípio e de modo principal no povo, e o povo depois o transferiu ao imperador. Assim, os povos, os romanos, por exemplo, e outros, transferiram para outros o poder de instituir leis, às vezes para os reis, às vezes para outros de dignidade e poder menor e inferior. Isto pode ser demonstrado não só pela história e pelas crônicas, mas em parte também pela Sagrada Escritura (GUILHERME DE OCKHAM *in* DE BONI, 1988, p.121, cf. GUILHERME DE OCKHAM *in* BAUDRY, 1937, p. 96).

A esse respeito, é sintomático a tradução do título, para o francês e para o português, a saber: *Breviloquio sobre o principado tirânico*.<sup>4</sup> Tratava-se de uma concepção

---

**3** A “Doação de Constantino”, documento referido ao longo da Idade Média, foi produzida em meados do século VIII e integra um rol conhecido como “falsas decretais”.

**4** O título original do opúsculo é: *Breviloquium de potestate papae*.



aristotélica de tirania, observando-se uma contraposição entre o poder real e o poder tirânico: ao passo que o primeiro era instituído em vista do bem comum e constituído pela vontade popular, tendo Deus como causa primeira, o segundo era constituído em vista do bem próprio do tirano, e caracterizava usurpação.<sup>5</sup> O papa que passava a exercer o poder assim usurpado não somente se tornava um tirano, como também deixava de ser papa. É o que se depreende da seguinte passagem:

[...] é evidente que esses *indivíduos de Avinhão*, ambiciosos, insaciáveis e avidíssimos invasores dos bens e dos direitos imperiais os tomaram para si, bens e direitos esses - muitos dos quais foram ocupados hostilmente - que não lhes foram doados ou concedidos pelos imperadores e, ainda que fossem a verdadeira Igreja Romana, são famosos por detê-los injuriosa, tirânica e injustamente (GUILHERME DE OCKHAM *in* DE BONI, 1997, p. 211).

Enfim, a terceira vantagem concernia à assimilação do Império à Roma cristã,<sup>6</sup> o que daria ao imperador um atributo romano a somar-se à sua qualidade de católico:

Ele tornava-se, assim, um dos primeiros personagens dessa cidade transformada em cabeça da cristandade. Depois de se terem oposto ao papa os direitos da Roma pagã, lembrava-se-lhe que a Roma cristã, da qual o imperador era também o chefe, tinha um papel a desempenhar na Igreja, possivelmente, inclusive, aquele de controlar a designação dos papas (LAGARDE, 1962, p. 128-129).

202

Ao negar à Igreja o poder coercitivo, Guilherme de Ockham contribuiu, em larga medida, para o desenvolvimento de toda uma polêmica que tendia a questionar as ingerências do pontífice nos assuntos temporais. Ao mesmo tempo, sua conduta foi emblemática de um momento em que passavam a reforçar-se as concepções de governos fundamentadas, quer na origem popular - tendo como base uma espécie contrato social -, quer na origem divina. No entanto, a elaboração do conceito de governos contratuais a reger uma sociedade, bem como da derivação divina do poder do monarca sobre sua nação, característica dos pensadores modernos – e aqui subjaz, efetivamente, a primeira noção de soberania, apenas sinalizada na obra de Marsílio

---

**5** Outro aspecto importante da questão é a diferenciação estabelecida por Ockham entre o principado tirânico e o principado despótico. Nas *Octo Quaestiones*, ele diferenciou os principados “ilegítimos, corruptos e injustos” dos principados despóticos, os quais, “conquanto sejam legítimos, não se ordenam ao bem comum” (GUILHERME DE OCKHAM *apud* SOUZA, 2002, p.150). No *Dialogus*, Ockham observou que a palavra *dominus* possuía muitos significados. Assim, quando se referia a súditos livres, o domínio não visava à utilidade do senhor; ao passo que, quando não se referia a súditos livres, e sim a servos (que eram possessão do senhor; como se dizia de outras coisas temporais), o domínio visava à utilidade do senhor. Este último denominava-se *déspota*, e seu principado, *despótico*. Tal domínio não era injusto, e sim justo, lícito e bom.

**6** A saber, a terceira vantagem implicava na sobreposição da unidade cristã (“catolicidade”) à unidade (universalidade, portanto) do Império.

de Pádua – desenhou-se sobre a realidade das monarquias, que evoluíam para a constituição do Estado dominado pelo poder laico.

Trata-se de um momento no qual o ideal e a prática do Império – sobre os quais ter-se-ia erigido parte da identidade alemã – encontravam-se em decadência e, juntamente com a monarquia papal, irremediavelmente perdidos para os poderes monárquicos locais. Assim, teóricos como Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua, muito embora pretendessem a defesa de um Império ameaçado pelo papa e tivessem o próprio Império como ideal de poder temporal sobre a terra, acabaram por fortalecer o movimento contrário à pretensão do Império universal: suas ideias ofereceram munição para o estabelecimento e a consolidação das monarquias nacionais, independentes e soberanas, em seu território, de quaisquer ingerências, fossem espirituais ou temporais.

A conclusão a que se chega é aquela de que, quaisquer que fossem as proveniências políticas ou ideológicas das escolas historiográficas (se é que houve algum movimento homogêneo que se pudesse chamar de “escola”) alemãs do século XIX, elas buscaram estabelecer o conceito da nação alemã e reforçar uma virtual “identidade nacional” por intermédio do resgate de pensadores do século XIV, dedicados à defesa de uma instituição – o Império – e de um poder – o universal – que, no próprio século XIV, já se encontrava em franca decadência – juntamente com o papado – em favor das forças locais, a saber, as monarquias. É esse o contexto que assiste à ascensão da França como grande potência medieval.

Mas a memória do ideal imperial alemão não abandonaria a reflexão dos intelectuais da Renascença e do Romantismo, e aquele passou a identificar-se, sobretudo, aos aspectos étnicos e linguísticos.

203

## Conclusão

A partir da transição do século XIII para o XIV, observa-se o declínio do Império enquanto poder universal, somado à progressiva busca pela laicização das questões de Estado, tendo como resultado a mudança na concepção da própria autoridade papal. Dessa forma, querelas ocorridas entre o *regnum* e o *sacerdotium* passariam a opor à autoridade papal a figura de monarcas em franca ascensão (caso da disputa entre Bonifácio VIII e Filipe IV, da França). Além disso, as novas soluções configuravam-se antes como favoráveis aos poderes civis que à autoridade papal.

Assim, de acordo com Marcel Pacaut, a luta, que então confrontava o papa não mais com o imperador, mas com o rei da França, era representativa do declínio da instituição imperial e do fortalecimento dos Estados; além disso, ainda de acordo

com Pacaut, a luta não terminaria com a vitória do papa ou por meio de um acordo favorável a ele, o que viria a significar um processo de declínio da autoridade política dos papas (PACAUT, 1989, p. 136). Paralelamente, crescia-se poder à autoridade real.<sup>7</sup>

Um aspecto significativo da ampliação do poder e prestígio das monarquias foi a própria transferência do papado para a cidade francesa de Avinhão, a partir de 1309, sob o papa Clemente V. O referido pontífice atendia à expectativa do mesmo rei da França, Filipe IV, o qual deveria, assim como seus sucessores, ao longo dos anos seguintes, utilizar-se da instituição eclesiástica com a finalidade de opor-se a seus inimigos políticos. Dessa forma, apesar dos esforços envidados por uma série de papas do século XIV – entre eles João XXII (1318-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352) – no sentido de sobrepor sua autoridade aos poderes civis constituídos, o contexto social e político revelava a defasagem de sua argumentação. Com efeito, a preocupação fundamental dos monarcas passou a dizer respeito à preservação e ao desenvolvimento de seu poder político; paralelamente, as novas camadas sociais – que naquele momento se consolidavam – acreditavam ter por dever a conservação da nova cultura política.

Entre as décadas de 20, 30 e 40 do século XIV, Guilherme de Ockham elaborou uma produção polêmico-política significativa do conjunto das transformações sociais e políticas ocorridas naquele momento. Tendo como primeiro objetivo atacar as posturas do papa João XXII (e, posteriormente, de seus dois sucessores, Bento XII e Clemente VI) - incluindo-se suas determinações acerca dos Espirituais Franciscanos - e, paralelamente, visando à defesa do poder imperial e, em consequência, do poder civil em geral, a chamada obra política de Guilherme de Ockham estabelecia, em suas linhas fundamentais, a positividade do poder temporal. O meio pelo qual o fazia era, essencialmente, aquele da negação. Ou seja, em suas obras de caráter político, o menorita dedicou-se a estabelecer qual fosse o poder do imperador e dos poderes civis por intermédio do estabelecimento de limites ao poder papal.

As tentativas de delimitação – e eventual esvaziamento – do poder papal tiveram também seu papel preponderante nesta historiografia que visava à recuperação do Império – o *Reich* – com a finalidade de forjar uma identidade nacional. Dessa forma, entre 1871 e 1878, Bismarck desempenharia um destacado papel não somente em função da reorganização política do Império Alemão, como chanceler, mas também

---

<sup>7</sup> Os eventos, originalmente de mínima importância, acabaram assumindo grandes proporções. Eles giravam em torno da decretação de impostos sobre o clero e da troca de um arcebispo, por parte do rei. A reação papal ocasionaria uma série de contra-reações da parte do rei. Por fim, em 18 de novembro de 1302, o papa lançou a bula *Unam sanctam* – praticamente uma transcrição do mais célebre tratado de Egidio Romano, o entusiasta do poder papal *De ecclesiastica potestate* (1301-1302) –, pela qual o rei deveria submeter-se. De acordo com a argumentação expressa na bula *Unam sanctam*, não haveria dois poderes (como até então haviam sustentado os teóricos que serviram de base para a monarquia pontifícia dos Inocências). Tratava-se, pois, da *reductio ad unum*.

pela inauguração de um movimento cultural anticlerical que ficaria conhecido como *Kulturkampf* – a luta pela preservação da unidade cultural alemã. Essa se refletiu na aprovação de leis de caráter anticlerical sobre o ensino e sobre a expressão de idéias dos padres. O movimento teve duração efêmera, pois a urgência em combater a social-democracia fez com que Bismarck buscasse aliados entre os católicos do Império. De qualquer forma, é possível afirmar que o referido movimento teria implicações profundas e duradouras sobre vários estratos sociais e sobre a historiografia, não se restringindo aos círculos conservadores.

Com efeito, no contexto da Alemanha recém-unificada, recuperar a disputa medieval entre o imperador e o papa significava retomar a luta pela consolidação da unidade do Império e, extensivamente, pela soberania da nação alemã. Para tanto, fazia-se necessário recorrer a Guilherme de Ockham e a Marsílio de Pádua, entre outros, na medida em que defenderam as prerrogativas e os direitos do imperador contra um papa que, a seu ver, pretendia usurpar-lhe o poder. Assim, as ideias e condutas anticlericais na sociedade e na historiografia do século XIX tenderam a identificar-se com a luta pela constituição da nação – que se fazia, naquele momento, sob a forma da defesa do Império e do imperador –, e acabou por contagiar segmentos sociais e intelectuais que, embora não guardassem qualquer identidade ideológica com o nacionalismo conservador de Bismarck, acabaram sucumbindo, voluntariamente ou não, ao movimento da *Kulturkampf*, e não abandonariam o ideário anticlerical, ainda quando o chefe de governo o fez por razões de cunho pragmático.

Durante a era napoleônica, o nacionalismo político alemão surgiu como reação à derrota da Prússia para os franceses e ao fim do Sacro Império Romano-Germânico. Por essa época, o grande nome da resistência contra a França era Freiherr von Stein, ministro de Estado da Prússia (1804-1808). Ele incitava poetas e romancistas a construir a imagem de uma nação alemã unificada quando os franceses fossem expulsos. No entanto, à época, apenas 25% dos habitantes do território do antigo Império Alemão eram falantes de alemão. Assim, as afirmações acerca da unidade cultural não foram assimiladas imediatamente. O apoio à politização dos ideais culturais propagados por Herder e pela escola de Göttingen no século XVIII – que haviam recuperado com particular força a *Germania* de Tácito – provinha sobretudo dos britânicos, que tentavam formar no leste uma oposição popular ao Império Napoleônico. Johann Gottlieb Fichte, um dos principais intelectuais alemães do período, pretendia politizar a cultura alemã por meio da analogia entre a resistência dos germanos à expansão romana no século I e à de seus contemporâneos franceses. Assim, foram retomadas as virtudes enumeradas por Tácito. Em seus *Discursos à nação alemã*, Fichte sustentava que o alemão era composto inteiramente por elementos germânicos – ao contrário das línguas români-

cas – e originalmente cunhados para descrever o mundo habitado pelos alemães. Essa língua seria, portanto, translúcida a todos os falantes de alemão, colocando-os em contato direto uns com os outros e com seu ambiente.

Em que pesem, do ponto de vista de nossos contemporâneos, os riscos inerentes a esse discurso, a obra de Fichte deve ser encarada como texto de resistência. Por outro lado, a rápida queda do Império Napoleônico poria fim à sua necessidade específica, mas os sentimentos por ele provocados teriam efetiva sobrevida. Sem grande influência na derrota napoleônica, o envolvimento dos intelectuais com a causa política, acabou, em contrapartida, por arrastá-los ao embate político e propiciou o financiamento oficial. Em 1819, Stein fundaria a Sociedade para o Conhecimento da História Alemã Antiga, cujo lema era *Sanctus amor patriae dat animum* (O sagrado amor pátrio alimenta a alma). A Sociedade, de caráter privado, foi fundada com o apoio de intelectuais como Goethe, Wilhelm Von Humboldt, os irmãos Grimm, Friedrich Carl Von Savigny e Karl Friedrich Eichhorn. Com o passar do tempo, obteve o financiamento de vários estados germânicos e da Confederação Germânica, e a sociedade passou a editar os *Monumenta Germaniae Historica*.

Mas a Sociedade não se limitava à edição de documentos de história alemã. Havia uma série de critérios para definir quais daqueles registros realmente deveriam ser estabelecidos, ou seja, a Alemanha deveria ser definida no passado, e este deveria ser declarado como inerente à Alemanha. (GEARY, 2005, p. 41) Assim, povos como godos, francos, burgúndios, vândalos e outros foram incluídos em uma história ininterrupta que precedia o Sacro Império Romano-Germânico e se estendia até o século XIX.

206

## Referências Bibliográficas

### 1. Fontes

GUILHERME DE OCKHAM. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**; trad. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

GUILHERME DE OCKHAM. **Breviloquium de potestate pape**. ed. L. Baudry. Paris: J. Vrin, 1937.

GUILHERME DE OCKHAM. **Court traité du pouvoir tyrannique**. trad. Jean-Fabien Apitz. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

GUILHERME DE OCKHAM. **Oito questões sobre poder do papa/Guilherme de Ockham**. trad. e introd. José Antônio C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS,

2002.

GUILHERME DE OCKHAM. Sobre o poder dos imperadores e dos papas. In: \_\_\_. **Obras políticas/Guilherme de Ockham**. trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz**. Trad. e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=unamsanctam&lang=bra>>. Acesso em 05/11/2019, às 20h03.

## 2. Obras de referência

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARQUILLIÈRE, H.-X. **L'augustinisme politique**: essai sur La formation dès théories politiques du Moyen Âge. Paris : Vrin, 1972.

BARTHES, R. **Mitologias**. Trad. Rita Buongiorno et alli. Riio de Janeiro : Difel, 2009.

BLUMENBERG, H. **Arbeit am Mythos**. *Baden-Baden: Nomos, 2006*.

BOEHNER, Ph. *Ockham's political ideas*. In: BUYTAERT, E.M. (ed.). **Collected articles on Ockham**. Nova Iorque: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.

GEARY, P. **O mito das nações**: a invenção do nacionalismo. Trad. Fábio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005.

GHISALBERTI, A. **Guilherme de Ockham**. Trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

LAGARDE, G. **La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age**, vol. IV. Louvain: Nauwelaerts. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1962.

LEVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Trad. António Marques Bessa. Lisboa: Ed. 70, 1978.

McCREADY, W.D. *Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in late medieval papal hierocratic theory*, **Speculum**, v.48, out/1973, 654-674.

**McGRADE, A. The Political Thought of William of Ockham**: Personal and Institutional Principles. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

MAGALHÃES, A.P.T. A questão da *plenitudo potestatis* em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE FILHO, R.O. **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**: estudos em homenagem

207

ao Professor Daniel Valle Ribeiro. Santana de Parnaíba/SP: Solis, 2005, pp. 479-490.

NAUMANN, G. **Deutsche Geschichte: das Alte Reich (962-1806)**. Frankfurt: Marixverlag, 2007.

PACAUT, M. **La théocratie: l'Église et le Pouvoir au Moyen Age**. Paris: Desclée, 1989.



# Resenha

# A ESCRITA DA HISTÓRIA NUMA OUTRA IDADE MÉDIA: DESCOBRINDO A HISTORIOGRAFIA BIZANTINA (600-1490)

Guilherme Welte Bernardo<sup>1</sup>

Leonora Neville<sup>2</sup> (2004; 2012; 2016) é uma bizantinista norte-americana já conhecida por trabalhos anteriores dedicados à sociedade provincial bizantina e a dois historiadores do período intermediário: a princesa Ana Comnena (1083-1153) e seu esposo, o *kaisar* Nicéforo Briênio (1062-1137). Sendo um nome cada vez mais presente no campo, Neville vem realizando empreendimentos notáveis. O recente *Guide to Byzantine Historical Writing* é um deles e oferece uma importante contribuição por servir como um guia prático de referência à historiografia bizantina e a tudo de essencial relacionado a ela. O ponto forte da obra, preparada por Neville com o auxílio dos estudantes de pós-graduação David Harrisville, Irina Tamarkina e Charlotte Whatley, é seu grande apanhado bibliográfico multilíngue.

Segundo Neville, seu guia “[...] visa tornar as riquezas das histórias medievais escritas em grego facilmente acessíveis a todos que possam estar interessados” (NEVILLE, 2018, p. 1, tradução nossa). Embora a autora seja modesta ao dizer que seu livro “[...] não contém nenhuma informação que um bizantinista diligente não pudesse rastrear com o tempo [...]” (NEVILLE, 2018, p. 1, tradução nossa), o mérito desse seu trabalho reside justamente em seu potencial de servir como um guia prático e acessível a essas fontes, especialmente quando consideramos que o Império Bizantino não costuma ser a primeira escolha daqueles que adentram as pesquisas sobre o período medieval, seja pelas especificidades necessárias para seu estudo, que são distintas daquelas para o Ocidente latino, seja por questões de outra natureza. A obra de Neville pode assim fomentar o interesse de públicos acadêmicos não tradicionais, como o brasileiro, onde esses estudos ainda são bastante escassos e periféricos, facilitando a busca por fontes primárias e proporcionando uma base bibliográfica como ponto de partida.

Embora não há de se negar que seu público seja os bizantinistas, aqueles que se

---

1. Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (PPGH/Unifesp), onde realiza pesquisa intitulada “Entre a integração e a barbarização: romanos e ocidentais na historiografia bizantina dos séculos XI e XII” sob orientação do Prof. Dr. Fabiano Fernandes. Pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos Bizantinos e Conexões Mediterrânicas (NEB) e ao Laboratório de Estudos Medievais (Leme/Unifesp). E-mail para contato: g.welte@outlook.com

2. Leonora Neville é atualmente *John W. and Jeanne M. Rowe Professor of Byzantine History e Vilas Distinguished Achievement Professor na University of Wincosin-Madison*, nos Estados Unidos.

debruçam sobre as fontes primárias dessa civilização, o livro também é, como Neville faz questão de dizer, um gesto de boas-vindas aos classicistas, aos medievalistas e aos estudantes de modo geral. Com certeza, além de facilitar a pesquisa daqueles que já atuam no campo e dos que estão começando, esse livro tem o potencial de sanar a curiosidade de classicistas interessados pela produção historiográfica em língua grega após a Antiguidade e de ajudar os demais medievalistas, especialmente aqueles com pesquisas voltadas para os contatos interculturais no mediterrâneo medieval, onde é impossível ignorar a presença bizantina.

O guia de fontes de Neville abarca exclusivamente textos historiográficos escritos entre 600 e 1490 d.C. Esse recorte singular pula o período inicial da periodização tradicional, uma vez que a autora prefere não disputar o chamado de *Early Byzantium* com o consagrado *Late Antiquity*, e estende a produção historiográfica bizantina para além da queda formal do império em 1453. Neville justifica que outras obras de natureza similar já abarcaram o período inicial ao lidarem com fontes tardo-antigas e que a queda de Constantinopla é somente um dos eventos que gradualmente alteraram o horizonte intelectual e cultural daquele mundo. O ponto realmente positivo desse recorte foi ter considerado autores que escreveram naquele mundo *pós-bizantino*, uma vez que eles testemunharam o crepúsculo final do Império Romano e a ascensão do poder otomano, um processo que a longo prazo causou profundas transformações na região. Por ironia do destino, considera-se que a historiografia medieval em língua grega acaba com o ateniense Laônico Calcondilas (c. 1430-1470), que escreveu dentro dos moldes daquele considerado o primeiro historiador grego, Heródoto de Halicarnasso (c. 484-c. 425 a.C.).

211

O capítulo introdutório apresenta algumas questões essenciais, como o debate em torno das terminologias *história* e *crônica*, a natureza do ofício do historiador em Bizâncio, a questão da imitação dos clássicos e da inovação, o sistema de datação presente nas fontes, a terminologia classicizante empregada pelos autores, a língua grega medieval e seus registros e as problemáticas transliterações empregadas pelos bizantinistas. Além disso, a autora trata sobre as principais publicações e séries de fontes e explica o que ela quer dizer por *manuscrito*, *texto* e *edição* ao longo do livro. Por fim, é oferecida uma pequena, mas importante bibliografia para aprofundamento, seguida por uma geral e mais abrangente.

Além da parte dedicada aos agradecimentos, da introdução e dos apêndices finais, o guia conta ao todo com cinquenta e dois capítulos que levam os nomes dos historiadores ou das obras cujos autores desconhecemos, de Teofilato Simocata (séc. VII) ao já mencionado Laônico Calcondilas (séc. XV). Os capítulos recebem geralmente as seguintes entradas: uma breve biografia do autor com alguma descrição de seus

trabalhos historiográficos, uma menção aos manuscritos que chegaram até nós (ou a indicação de uma publicação que adentre isso), uma lista de edições modernas disponíveis, uma breve história de sua publicação, uma lista de estudos fundamentais para se ter como ponto de partida, uma lista das traduções realizadas até o momento e, por fim, uma lista bibliográfica mais vasta com temas relacionados ao autor e sua obra. Após esses capítulos, seguem-se dois apêndices: um gráfico indicando o período de tempo coberto pelas produções e outro indicando o período de vida dos autores.

Neville afirma tomar uma abordagem mais *cética* (embora isso não pareça diferente de dizer *neutra*) em relação às reconstruções das fontes e da vida dos autores. Ela demarca, assim, a primeira diferença de seu trabalho em relação ao de Warren Treadgold (2007; 2013), autor de duas obras sobre os historiadores bizantinos do período inicial e intermediário (a terceira, sobre o período tardio, está por vir) e mais recheada de suposições e hipóteses. Em nossa opinião, embora seja compreensível os motivos que podem ter levado a autora a seguir por esse caminho, uma vez que tomar parte em debates é adentrar em possíveis flutuações acadêmicas que podem prejudicar a obra como um guia de referência, datando-a a médio prazo, esse acaba sendo um ponto um tanto obscuro do livro, primeiro pela autora não mencionar essas diferentes interpretações (ela poderia tê-lo feito sem que as endossasse), privando seu leitor de algo fundamental; segundo por não ser um critério muito compreensível (ao menos da forma como colocada) para as posições que ela toma ao longo dos capítulos do livro.

212

Neville também demarca a diferença essencial de seu livro para os de Treadgold a partir do que está sendo focado: enquanto seu trabalho está preocupado com o *texto*, o de seu colega norte-americano está preocupado com os *autores*. Para a autora, como na maioria dos casos as informações que sabemos sobre os autores vem de seus próprios textos, deveríamos focar nossa análise no texto, dando pouca ênfase à biografia como determinante para entender a obra. Para Neville, abordar o texto ao invés dos indivíduos está na ordem do dia, como propuseram nas últimas décadas os teóricos pós-modernos da *linguistic turn*. Embora ela possa ter razão, os exemplos dados para justificar isso são no mínimo problemáticos.

A discussão se devemos confiar em Jorge, o monge e pecador (séc. IX) é pouco relevante; Neville acha que por ter se chamado *pecador*, uma notória prática monástica de humildade, coisa não enfatizada pela autora, esse autor estava provavelmente mentindo com o propósito de justificar o conteúdo moralizante de sua obra, pois, nesse contexto, chamar-se humilde seria um ato de orgulho. Assim, para Neville, esse não poderia ser um dado biográfico para se ter como ponto de partida, fazendo mais sentido adentrar diretamente no estudo do texto pelo texto. Ela continua com outro

exemplo: ao dizer que escreveu em reclusão, João Zonaras (séc. XII) poderia estar se utilizando de um truque retórico para aparentar que escreveu sua obra longe de forças que poderiam influenciá-lo em sua escrita. Neville considera que os historiadores perderam tempo tentando encaixar esse dado em sua biografia e questiona se Zonaras estava recluso da mesma forma que Jorge era pecador. Nesse exemplo, ela aparenta estar sendo puramente especulativa e nada justifica o porquê não considerar realmente a hipótese da reclusão. Além disso, o exemplo de Jorge não é exatamente comparável ao de Zonaras se considerarmos o costume monástico. O problema aqui talvez não seja sua perspectiva teórica, mas uma má seleção de exemplos para sustentá-la.

Embora esse não seja o foco de seu guia, podemos contextualizar a produção intelectual de Neville entre autores que estão resgatando a ideia de uma romanidade bizantina, acabando assim com a separação imposta por historiadores no passado entre Roma e Bizâncio.<sup>3</sup> Isso fica evidente quando a autora afirma que “A história bizantina é a história do Império Romano na Idade Média” (NEVILLE, 2018, p. 5, tradução nossa). Como tem sido apontado, a imposição dessa separação tem raízes muito antigas no universo intelectual e cultural ocidental, regressando a finais do século VIII e às disputas políticas e identitárias entre bizantinos e ocidentais, posteriormente reforçada pela especialização acadêmica e a invenção de termos técnicos e delimitações artificiais como *Império Bizantino* e *Bizâncio*.<sup>4</sup> Neville se coloca nessa discussão ao apontar a necessidade de levarmos a sério a autoidentificação dos bizantinos enquanto romanos, coisa que os estudiosos a todo momento ignoraram, preferindo desenvolver explicações sobre quem eles *de fato eram por trás do que diziam*. “Em nenhum outro campo os historiadores rotineiramente tratam os sujeitos de sua investigação como tendo uma compreensão incorreta de quem eles eram” (NEVILLE, 2018, p. 5, tradução nossa).

Os comentários oferecidos por Neville sobre essa questão não são um aspecto superficial de seu trabalho, mas funcionam estrategicamente, pela natureza de seu livro, como um manifesto aos pesquisadores e àqueles adentrando o campo dos Estudos Bizantinos para que não ignorem esse duradouro problema. Neville alavanca algumas questões que ela acredita que precisam ser superadas para que enxerguemos definitivamente isso, como a importância exagerada dada à ascensão do cristianismo como o divisor de águas central na história da humanidade, o que teria feito com que os estudiosos entendessem que o Império Romano havia deixado de ser o *verdadeiro*

---

3 Cf., por exemplo, KALDELLIS, 2007, 2019 (o principal revisionista quanto a essa questão); PAGE, 2008; STOURAITIS, 2014; 2017. Diversos autores tem partido dessa perspectiva, incluindo NEVILLE, 2012. As implicações de se assumir uma identidade romana para os “bizantinos” e as dimensões da mesma ainda é uma questão em debate, envolvendo não somente perspectivas teóricas, mas interpretações distintas.

4 Para uma boa exposição quanto a esse problema, cf. KALDELLIS, 2019, p. 3-37.

Império Romano quando se tornou cristão, criando uma ruptura ilusória que não existia na mente de seus habitantes, e os resíduos das narrativas da Renascença e do Iluminismo, que propunham uma total ruptura entre a Antiguidade e uma *Idade das Trevas*. Como afirma a autora, “Resistir aos efeitos posteriores desses paradigmas permite que os estudiosos levem a sério a compreensão e a autoapresentação dos cidadãos do Império Romano medieval (NEVILLE, 2018, p. 6, tradução nossa).

Acreditamos que o bizantinista e o estudante diligentes pecarão gravemente se não tiverem esse guia ao lado de outras obras de referência já consagradas. Ademais, tendo em mente a escassez de pesquisas sobre essa civilização romana oriental, helefóna e cristã ortodoxa no Brasil, algo que se reflete também na inexistência de traduções, desde as mais básicas a trabalhos importantes publicadas nos últimos anos, consideramos que esse trabalho pode oferecer uma aproximação às fontes historiográficas bizantinas e a um grande apanhado de referências que trarão aos pesquisadores mais confiança para darem o primeiro passo na preparação de seus projetos, ajudando, portanto, a superar parte do que poderia ser uma dificuldade inicial.

## Referências Bibliográficas

214

### Obra completa

KALDELLIS, A. **Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.

TREADGOLD, W. **The Early Byzantine Historians**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

\_\_\_\_\_. **The Middle Byzantine Historians**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

NEVILLE, L. **Authority in Byzantine Provincial Society, 950–1100**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Anna Komnene: The Life and Work of a Medieval Historian**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

\_\_\_\_\_. **Guide to Byzantine Historical Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

\_\_\_\_\_. **Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium:** The Material for History of Nikephoros Bryennios. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PAGE, G. **Being Byzantine:** Greek Identity Before the Ottomans. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

### **Artigos**

STOURAITIS, I. Roman identity in Byzantium: a critical approach. **Byzantinische Zeitschrift**, [s.l.], v. 107, n. 1, p. 175-220, 2014.

\_\_\_\_\_. Reinventing Roman Ethnicity in High and Late Medieval Byzantium. **Medieval Worlds**, Vienna, v. 5, p. 70-94, 2017.



# Artigos Livres

# AS TRANSFORMAÇÕES NO MUNDO DO TRABALHO E OS IMPACTOS NO BRASIL A PARTIR DE 1990: UMA BREVE ANÁLISE NO MUNICÍPIO DE PELOTAS/RS

Miria da Rocha<sup>1</sup>

Carlos Eduardo Arns<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como propósito analisar transformações ocorridas no âmbito do trabalho no Brasil e seus reflexos em postos de trabalho das principais atividades da economia do município de Pelotas/RS a partir de 1990. Para tanto, utilizou-se da literatura sobre o tema e dos dados organizados e sistematizados pelo Observatório Social do Trabalho da UFPel. O processo de acumulação flexível e o toyotismo trouxeram consequências como desemprego em massa, alta exigência de qualificação profissional, perda de direitos trabalhistas, causando repercussões significativas na vida do trabalhador. Esses fatores atingiram praticamente todos os países e o Brasil teve seu período de crise acentuado a partir da década de 1990, em consequência das medidas neoliberais. Do mesmo modo, em Pelotas a economia local foi atingida em seus principais setores, como ficou evidenciado, especialmente na indústria de alimentos.

**Palavras-chave:** neoliberalismo, reestruturação produtiva no Brasil, trabalho em Pelotas-RS

**Abstract:** The purpose of this article is to analyze the transformations that occurred in the work environment in Brazil and their effects on jobs in the main activities of the city of Pelotas / RS from 1990 on. theme and data organized and systematized by the UFPel Social Labor Observatory. The flexible accumulation process and toyotism brought consequences such as mass unemployment, high demand for professional qualification, loss of labor rights, causing significant repercussions on workers' lives. These factors affected virtually all countries and Brazil had its period of severe crisis since the 1990s, as a result of neoliberal measures. Similarly, in Pelotas the local economy was hit in its main sectors, as evidenced, especially in the food industry.

**Keyword:** neoliberalism, productive restructuring in Brazil, work in Pelotas-RS

---

<sup>1</sup> Graduada em Serviço Social pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). Mestra em Política Social e Direitos Humanos na Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail: miriar07@gmail.com

<sup>2</sup> Graduado em Agronomia pela UFSC, mestre em Desenvolvimento Regional pela UNUSC e doutorando em Política Social e Direitos Humanos na Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail: tche@unochapeco.edu.br

## Introdução

As transformações do sistema capitalista acarretam mudanças no mundo do trabalho, entre elas “o modelo de regulação social-democrático, que deu sustentação ao chamado Estado de Bem-Estar Social, em vários países centrais, vem também sendo solapado pela (des) regulação neoliberal, privatizante e anti-social” (ANTUNES, 2000, p. 175). Para Costa, o sistema neoliberal é caracterizado por:

[...] um movimento político e ideológico que busca criar legitimidade e manter os avanços da globalização econômica, justificando a desigualdade social a partir da ideia de diferenças naturais. O Estado está no centro da disputa neoliberal, pois como movimento político ideológico visa essencialmente usar o poder político para dar liberdade de ação para o grande capital (COSTA, 2006, p. 77).

O objetivo do texto é analisar as transformações que ocorreram no âmbito do trabalho no Brasil e alguns de seus reflexos nos postos de trabalho das principais atividades econômicas do município de Pelotas-RS a partir de 1990. As reflexões estão consubstanciadas em literatura sobre o tema e nos dados organizados e sistematizados pelo Observatório Social do Trabalho da Universidade Federal de Pelotas<sup>3</sup> (UFPel), a partir de fontes largamente conhecidas como IBGE (Censo e PNAD), MTE (RAIS).

218

Para dar conta desta reflexão, o presente artigo está subdividido em dois tópicos. O primeiro irá abordar as transformações ocorridas no mundo do trabalho em decorrência das soluções do capitalismo para a crise, pela acumulação flexível no toytismo, pois através destes processos ocorreram as transformações no mundo do trabalho na sociedade moderna. Aborda também, as novas configurações no mundo do trabalho no Brasil, especialmente a partir da década de 1990, marcado pelo forte impacto do neoliberalismo em nosso país.

O segundo tópico discute as transformações no trabalho ocorridas em Pelotas/

---

**3** O *Observatório Social do Trabalho* é um projeto de pesquisa, ensino e extensão que desenvolve um conjunto de atividades acadêmicas e não acadêmicas focalizadas no monitoramento e análise das transformações do trabalho e do emprego na região sul do Estado do Rio Grande do Sul. Dentre seus trabalhos destaca-se o âmbito da pesquisa social, do monitoramento das transformações do mundo do trabalho em escala regional, na produção de indicadores, estudos e análises sobre o mundo do trabalho, utilizando como fontes de dados quantitativos, as bases de dados das instituições públicas e privadas brasileiras, tais como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, o Ministério do Trabalho e Emprego – MTE, o Ministério da Previdência Social – MPS, o Sistema Nacional de Emprego – SINE, o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos – DIEESE, a Fundação de Economia e Estatística – FEE do Estado do Rio Grande do Sul, o Ministério Público do Trabalho, a Justiça do Trabalho, dentre outras instituições relevantes. Seu trabalho fica disponibilizado na forma de Informativos; relatórios mensais, semestrais e anuais; estudos comparativos entre períodos, de segmentos sociais, dentre outros. Para isso conta com a parceria Instituto de Filosofia, Sociologia e Política – IFISP/UFPel Instituto de Ciências Humanas e da Informação – ICHI/FURG. Fonte: <https://wp.ufpel.edu.br/observatoriosocial/sobre/>. Acessado em agosto de 2019.

RS a partir de 1990, como o aumento do desemprego, resultante da desintegração de algumas das principais indústrias de setores importantes da economia local e da consequente internacionalização do capital.

## **1. As transformações no mundo do trabalho: uma análise do Brasil a partir de 1990**

Segundo Antunes (2000), na década de 1980 os países de capitalismo avançado sofreram grandes mudanças no setor de trabalho. O taylorismo e o fordismo se mantiveram na grande indústria capitalista ao longo do século XX, apresentando como características a produção em massa, através de uma linha de produção. Além disso, o sistema fordista visava à produção acelerada e a especialização do trabalhador em uma determinada tarefa. As máquinas ditavam o ritmo de trabalho, e este se caracterizava como repetitivo, inexpressivo, degradado e exaustivo, pois eram desempenhadas tarefas mecânicas; importante mencionar aqui a sátira e crítica de Charles Chaplin, em seu clássico filme "tempos modernos" (Modern Times, 1936) onde é demonstrada a inexpressividade dos trabalhadores frente ao sistema contemporâneo, que tinham excluídas sua dimensão criativa. A rigidez deste modo de produção causou insatisfação nestes operários, que tinham seus saberes eliminados.

219

A crise do capital trouxe a necessidade de reorganização produtiva e financeira do capitalismo, conduzidas pelas políticas e orientadas pelos ideais do neoliberalismo, promovendo as privatizações de serviços estatais e desregulamentação dos direitos trabalhistas. A nova organização do trabalho (pós-fordista) é denominada de toyotismo, onde o trabalhador passou a ser polivalente, operando simultaneamente várias máquinas, aumentando a produção, sem aumentar o número de trabalhadores.

A acumulação flexível acabou trazendo consequências negativas na sociedade capitalista, como desempregos, terceirização do trabalho, perda de direitos trabalhistas etc. Ao contrário do fordismo, o toyotismo é voltado e conduzido pela demanda tendo uma produção variada e pronta para suprir o consumo; esta produção sustenta-se na existência do estoque mínimo. Há uma intensificação da exploração do trabalho, pois os operários atuam simultaneamente com várias máquinas diversificadas sobrecarregando ao máximo cada operário. O sistema toyotista estrutura-se através de um número mínimo de trabalhadores, ocorrendo horas extras, trabalhadores temporários ou subcontratações. Existe ainda a redução do salário e degradação da proteção social nas fábricas, apoiando-se na terceirização (ANTUNES, 2000). A partir dessa lógica de produção enxuta e flexível, as mudanças no mundo do trabalho atingiram todas as

categorias profissionais.

Conforme aponta Bredow e Pereira (2016, p. 3) “o impacto das políticas de flexibilização do trabalho, nos termos da reestruturação produtiva tem se mostrado como um grande risco para toda a classe trabalhadora”. Para Serafim Gomes (2011, p. 56) os processos de reestruturções produtivas “são transformações que vêm ocorrendo na indústria, sejam de ordem técnica ou do ponto de vista do trabalho e também na lógica espacial”. Para a autora, a reestruturação é um processo dialético, algo dinâmico onde coexistem elementos do “velho” e do “novo” na mesma empresa, ou seja, “características do fordismo e da produção flexível”.

O fenômeno conhecido como a Terceira Revolução Industrial<sup>4</sup> foi o ponto-chave do desemprego, intensificando a substituição da força de trabalho humana por máquinas. É indiscutível que as novas tecnologias trouxeram melhorias, mas, sem dúvida, impacta negativamente sobre a classe trabalhadora, especialmente para o assalariamento formal. A revolução tecnológica desqualificou ramos produtivos, atividades, práticas e tecnologias, com seus trabalhadores, mas, simultaneamente, também qualificaram outras, cada vez com menor número de trabalhadores e com menor autonomia em relação ao capital. Algumas profissões ficaram à margem da exclusão e outros como fotógrafos de praça, alfaiates, sapateiros desapareceram ou foram desqualificadas e passaram a integrar o contingente de desempregados estruturais (ATAÍDE, 2012). Neste sentido, em decorrência do crescimento de desemprego aumentou significativamente a violência nas cidades.

220

No Brasil, o processo de reestruturação produtiva inicia a partir de 1970, após a crise do modelo baseado na “substituição de importações”. Este processo revela a crise do fordismo e a elaboração de um novo padrão de regulação e acumulação. Teve início com a implementação de práticas inspiradas no toytismo. Nos anos de 1990 tem-se um trabalhador mais polivalente e qualificado; observa-se novas formas de implementação do trabalho, com subcontratados, terceirizados, temporários, enfim, formas poupadoras de mão-de-obra, objetivando atender às novas exigências de

---

**4A Primeira Revolução Industrial** iniciou na Inglaterra por volta de 1750. Neste período as atividades comerciais gerenciavam o ritmo da produção. O crescimento da riqueza e a expansão do comércio internacional possibilitaram a instalação de indústrias e o financiamento do progresso técnico. Iniciou-se o processo de mecanização, ou seja, a mudança da manufatura para o sistema fabril. A criação das máquinas e o uso do carvão mineral para transformar em energia mecânica para o funcionamento destas máquinas representou um enorme avanço nas técnicas utilizadas para a produção de mercadorias, o que provocou o aumento da produção. (BEZERRA, 2018). **A Segunda Revolução Industrial** surgiu com o progresso tecnológico e científico ocorridos na Inglaterra, Estados Unidos e França, aproximadamente na segunda metade do século XIX. Entre 1850 e 1950, a procura por invenções e descobertas foi longa, representando maior conforto para o homem. O mundo todo passou a consumir produtos industrializados fabricados pelas grandes potências mundiais. Para aumentar a lucratividade levou-se ao extremo a especialização do trabalho; houve aumento da produção, onde passou-se a produzir artigos em série. (Fordismo) (BEZERRA, 2018).

competitividade, visando o aumento da produtividade e a melhoria da qualidade de seus produtos para competir com as mercadorias vindas do exterior (SERAFIM GOMES, 2011).

O processo de reestruturação produtiva intensifica nos anos 1990 por dois fatores: pela crise econômica no mercado interno e pela política de abertura adotada pelo governo Collor. Isto levou as empresas a buscarem inovações mais efetivas, estratégias de produtividade e qualidade para fazer frente à concorrência internacional. Nesse contexto, elas foram pressionadas a investir em modernização de sua produção ou ficaria "fora" (SERAFIM GOMES, 2011, p. 61).

Segundo Costa (2006, p. 79) no Brasil, com as reformas do Estado na década de 1990, "a agenda neoliberal passou a imperar nos discursos reformistas, propondo reduzir a atuação do Estado como a única alternativa possível para a modernização do país". Para Turmena (2009, p. 114), "[...] na década de 1980 o Brasil completou sua industrialização sob o padrão fordista. Período em que nos países centrais este padrão já estava superado". Apesar disso, na década de 1990 o Brasil ingressa num processo de transformação, buscando uma economia competitiva.

As reformas neoliberais ocorridas na virada da década de 1990 executadas no governo Collor e o cenário macroeconômico marcado pelo baixo crescimento econômico e juros elevados favoreceram a degradação do mercado de trabalho acarretando alto índice de desemprego e "[...] deterioração dos contratos salariais devido à expansão da informalização e da terceirização nas grandes empresas, visando reduzir custos" (ALVES, 2009, p. 190).

Para o mundo do trabalho, tornou-se bastante adverso o cenário social e político devido à política autocrática do governo Collor visando destruir o sindicalismo, principalmente de categorias organizadas que resistiam a medidas drásticas que atingiam direitos do trabalho (no caso de empresas estatais e setor público) (ALVES, 2009, p. 190).

Segundo este mesmo autor, neste período as negociações coletivas impostas pelo patronato obrigaram o sindicalismo a abandonar as greves gerais e voltar-se para greves por empresa. As reivindicações sindicais objetivavam preservar direitos ameaçados pelo neoliberalismo. Assim, crescem, no período de 1993 a 1999, as greves por emprego, pela jornada de trabalho e por motivo sindical. Na década de 1990 ocorreu a diminuição de empregos gerados pelo setor industrial. No setor metal-mecânico em São Paulo, reduziu-se drasticamente a geração de postos de trabalho (ALVES, 2009).

Nos governos de Collor, Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso as medidas neoliberais de aberturas comerciais destruíram cadeias produtivas na indústria fechando empresas, pois estas não conseguiam concorrer com produtos estrangeiros. Em 1994, com o Plano Real, a economia brasileira foi estabilizada alterando o ambiente de trabalho nas empresas com a disseminação de novas tecnologias de produção decorrentes do toyotismo. No entanto, apesar da estabilização econômica a “[...] reforma Administrativa do Estado sob a gestão neoliberal significou a precarização do trabalho do assalariado do setor público” (ALVES, 2009, p. 194).

A insegurança no emprego, na renda, no mercado de trabalho, na contratação, na organização sindical, adquire particularidades mais graves, pois ao desemprego que resulta de novas tecnologias, integra-se o “persistente desemprego estrutural, as relações de trabalho presididas pela violência, a luta pela terra, o trabalho noturno, as relações de trabalho clandestinas, o trabalho escravo, que passam a adquirir certa ‘máscara de modernidade’ [...]” (IAMAMOTO, 2004, p. 33).

Mattos *et al.* (2018) aponta que nos anos 2000 o mercado de trabalho brasileiro passou por significativas transformações, distinguindo-se em importantes aspectos do receituário neoliberal clássico. Nos dois mandatos do Presidente Lula da Silva (2003-2010) “foram gerados quase 11 milhões de postos de trabalho com carteira assinada, ao mesmo tempo em que a taxa de desemprego diminuía velozmente [...]” (p. 29). No período 2003-2014 cresceu a renda real do trabalho. O perfil distributivo demonstrou sinais de melhorias neste período. De 2002 a 2013 reduziu-se a informalidade do mercado pois o governo criou aproximadamente 17 milhões de ocupações. “O indicador de formalização do mercado de trabalho assim medido saltou de 39,9% do conjunto dos ocupados em 2002 para 51,0% em 2013” (MATTOS *et al.* 2018, p. 32) que reverteu a expansão da informalidade que ocorria desde o início dos anos 1980, persistindo por todos os anos 1990. Neste sentido, conclui-se que:

[...] o crescimento da economia, ao lado da expansão das políticas públicas, entre as quais se inclui a valorização real expressiva do salário mínimo, e o próprio aquecimento do mercado interno, potencializado pela expansão da massa salarial e pela trajetória de redução da taxa de desemprego, tornaram possível reverter o processo de informalização das relações de trabalho que vinha ocorrendo desde o início dos anos 1980 e que haviam marcado as duas últimas décadas do século XX (MATTOS *et al.* 2018, p. 32-3).

No primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2015) mudou a conjuntura externa e, a política econômica utilizada mostrou-se incapaz de proporcionar o crescimento da atividade industrial e de fomentar os investimentos do setor privado. Mesmo assim, os principais indicadores do mercado de trabalho permaneceram positivos, apesar de



decaírem em relação às transformações realizadas no governo de Lula. Entretanto, no final de 2014, institui-se uma crise política no Brasil, levando ao afastamento da presidente reeleita e a posse de Michel Temer, que adota “aceleradas mudanças nas políticas sociais e na regulação do mercado de trabalho, em favor de uma redução de direitos sociais e trabalhistas e sob o argumento de que tais medidas levariam à recuperação do emprego e da renda dos brasileiros” (MATTOS *et al.* 2018, p. 29).

No Brasil, até 2015, ocorreu o aumento de empregos com carteira assinada. Algumas medidas colaboraram com a melhora da qualidade dos vínculos empregatícios como a política de valorização do salário mínimo. “Com a crise, a partir de 2015, voltou a crescer a precarização no mercado de trabalho brasileiro. Desde então, novas e antigas formas de precarização se expandiram (os trabalhadores em aplicativos)” (DIEESE, 2019, p. 3).

Em 2017, foi realizada no Brasil, uma ampla reforma trabalhista, com a finalidade de desregulamentar, diminuir ou retirar inúmeros direitos relacionados às condições de trabalho. A reforma criou contratos de trabalho precários, tanto pela insuficiência de horas trabalhadas como pela possível redução de direitos. Neste sentido, reduziu garantias relacionadas ao salário, às férias, à equidade salarial e proteção às mulheres lactantes; inseriu medidas que simplificam a demissão, reduzindo a possibilidade de os trabalhadores exigirem seus direitos trabalhistas na Justiça do Trabalho. “Além disso, aprovou pontos com repercussão negativa na organização sindical e no processo de negociação coletiva” (DIEESE, 2019, p. 2).

O Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos aponta ainda que “a justificativa do governo e de setores do Congresso Nacional que aprovaram essa reforma foi de que o emprego voltaria a crescer. Com as novas regras, a expectativa era de criação de 6 milhões de empregos [...]” (DIEESE, 2019, p. 3). Entretanto, dois anos após a implantação das medidas, não foram gerados tais empregos e o mercado de trabalho permanece se deteriorando justamente em função da Reforma.

Na atual conjuntura, o governo tem como proposta para geração de empregos a Medida Provisória 905<sup>5</sup>. Conforme Santos<sup>6</sup> (2019, s/p.), com esta MP, o governo promete possibilitar a “contratação de 4 milhões de jovens e reduzir a taxa de desemprego de mais de 12% para 10%, e reduzir a informalidade. Segundo o próprio governo, a taxa de desocupação entre jovens chega a ser de 20,8%, totalizando 5,7 milhões de jovens

---

**5** A Medida Provisória 905/2019 institui em seu artigo 1º que “o Contrato de Trabalho Verde e Amarelo, modalidade de contratação destinada à criação de novos postos de trabalho para as pessoas entre dezoito e vinte e nove anos de idade, para fins de registro do primeiro emprego em Carteira de Trabalho e Previdência Social. [...] Para fins da caracterização como primeiro emprego, não serão considerados os seguintes vínculos laborais: I - menor aprendiz; II - contrato de experiência; III - trabalho intermitente; e IV - trabalho avulso” (BRASIL, 2019, s/p.).

**6** Consultor legislativo, advogado e membro do corpo técnico do Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP).

na faixa etária a ser coberta". Porém, tal proposta não deve criar vagas na quantidade e qualidade necessárias, mas, pelo contrário, pode propiciar a rotatividade, com o custo adicional de diminuir direitos, tendo efeitos negativos para a saúde e segurança dos trabalhadores. Estas mudanças são uma nova reforma trabalhista.

Costa e Amorim (2019) assinalam que a MP 905, com a justificativa de estabelecer o Contrato de Trabalho Verde e Amarelo altera aproximadamente 60 artigos e 150 dispositivos da CLT e revoga outros 37 atuais dispositivos do principal diploma trabalhista do Brasil, além de várias outras mudanças nas leis trabalhistas.

Conforme assinala o DIEESE (2019, p. 5) a MP 905 acompanha a inspiração ultraliberal e de desmonte de direitos do atual governo e de seu ministro da economia: "redução do papel do Estado na economia; desregulamentação e supressão de direitos; fortalecimento da esfera privada em detrimento da pública e da ação do indivíduo em detrimento da ação coletiva". Destaca-se ainda que esta MP está em desacordo com o recomendado pela Convenção 144 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que determina o efetivo diálogo tripartite para modificação das normas trabalhistas. Ademais, esta MP resgata propostas rejeitadas anteriormente pelo Congresso Nacional em outras Medidas Provisórias editadas em 2019, por exemplo, a liberação do trabalho aos domingos e feriados. O DIEESE (2019, p. 5) destaca ainda que "a MP 905/2019 não tem instrumentos que possam intervir positivamente nesse cenário para reverter a crise do mercado de trabalho brasileiro. Ao contrário, tem potencial para aumentar o desemprego e a precarização".

224

A nota pública da Associação Nacional dos Procuradores do Trabalho (ANPT) sobre a MP 905/2019 aponta que, dois anos depois da vigência da Reforma Trabalhista<sup>7</sup>, que modificou artigos e dispositivos da Consolidação das Leis do Trabalho para extinguir e reduzir direitos dos trabalhadores brasileiros, os dados estatísticos do mercado de trabalho mostram que "nenhuma melhoria nos dados de emprego se alcançou com as ditas reformas. O que vemos, atualmente, e os dados do IBGE são cristalinos, é o aumento da informalidade no "mercado de trabalho" e a manutenção dos altos níveis de desemprego em todo o país" (COSTA; AMORIM, 2019, p. 2).

Sendo o Brasil um país "em desenvolvimento", de dimensão continental, bem como profundamente heterogêneo, o avanço do modo capitalista de produção e as transformações por ele impostas, também ocorrem de forma diferenciadas em suas regiões, estados e municípios, mantidas as condições estruturais do sistema. Neste sentido, especialmente a partir dos anos de 1970 e 1980, a região sul do país estrutura fortemente o modo capitalista de produção no espaço rural, através de instalação

---

<sup>7</sup> Lei nº 13.467/2017, que modificou mais de 100 artigos e cerca de 200 dispositivos da Consolidação das Leis do Trabalho.

dos grandes monocultivos (soja, trigo, milho, cana-de-açúcar, frutas, reflorestamentos, dentre outras) associados a um forte complexo agroindustrial e com a industrialização nos grandes centros urbanos. A seguir serão abordadas algumas reflexões relacionadas às mudanças no mundo do trabalho em Pelotas/RS a partir de 1990.

## **2. As transformações no mundo do trabalho: uma análise do município de Pelotas a partir de 1990**

Pelotas é um dos municípios de destaque do Rio Grande do Sul e encontra-se inserida no Conselho Regional de Desenvolvimento da Região Sul - COREDE SUL, que também se constitui na Região Funcional 5 enquanto unidade de planejamento do governo do estado do Rio Grande do Sul. Conforme estudo de Silveira *et al.* (2014), a região possuía em 2010 uma população de 843.206 habitantes, que representava 8,8% da população total do estado, dos quais 83% residiam no meio urbano e 16% no meio rural. Na região, as cidades de Pelotas e Rio Grande se destacam, constituindo o grupo das maiores cidades do estado gaúcho, que juntamente com os municípios de Capão do Leão, São José do Norte e Arroio do Padre, concentram 68% da população regional, constituindo a microrregião Sul do Rio Grande do Sul. Atualmente estima-se para Pelotas uma população de 342.405 pessoas, ficando situada em 69º entre os 5.570 municípios do país, como 3º maior município no estado do Rio Grande do Sul e o 1º município na microrregião do IBGE (IBGE cidades, 2019).

225

Na regionalização administrativa do estado do Rio Grande do Sul - o COREDE Sul é composto por 22 municípios, representando apenas 5% no total do PIB entre as 29 regiões do total do PIB do Estado. Apresenta como característica econômica principal a estrutura portuária, considerada a maior e mais importante da América Latina, destacando-se ainda o potencial de expansão do setor industrial ligado ao petróleo, gás e a produção de energia eólica. Outro componente importante de sua economia é o setor agropecuário, com destaque para a produção de arroz e a pecuária. No entanto, a região perdeu participação econômica em relação às demais regiões do Estado ao longo século XX, fruto do processo de integração da economia nacional e da competitividade provocada pela ampliação e melhoria da infraestrutura do Estado iniciado nos anos 1950 (SILVEIRA *et al.*, 2014).

O município de Pelotas, que desde o século XIX até o início do século XX era uma das principais forças econômicas do Rio Grande do Sul, não foi capaz de acompanhar o crescimento econômico do Estado e de outras regiões gaúchas. No início do século XX Pelotas e Rio Grande ainda tinham grande destaque pelas participações relativas

e altos valores no PIB gaúcho e PIB *per capita*. Pelotas contava com uma economia forte, obtendo em 1939 o segundo maior PIB do Estado, perdendo apenas para Porto Alegre. No entanto, ao longo da história, de 1939 a 2009 viu sua economia regredir gradativamente, como aponta Tejada e Baggio (2013, p.120).

Dentre os diversos fatores apresentados como determinantes do baixo desenvolvimento da metade sul destacam-se: baixo empreendedorismo e grande conservadorismo dos proprietários de terra da região, baixa densidade demográfica, estrutura produtiva latifundiária, inexistência de economias de aglomeração, falta de integração entre os setores da região e mercado limitado.

O estudo de Tejada e Baggio (2013) permite uma boa compreensão da economia do município de Pelotas, demonstrando que durante o período de 1930-2009 na sua estrutura econômica:

(...) o setor agropecuário apresentou um enorme decréscimo em sua participação, passando de 21,59% para 3,62%. Já o setor da indústria iniciou com uma parcela de 17,52% em 1939, tendo seu pico nos anos 1980 e fechando 2009 com 18,00%, praticamente o mesmo valor de 1939 (...). Somente o setor de serviços obteve um crescimento mais expressivo em sua parcela de participação, passando de 60,89%, em 1939, para 69,97%, em 2009 (TEJADA; BAGGIO, 2013, p. 128 e 29).

226

A partir da abordagem da Geografia do Comércio (comércio como produtor de espaço), Peter (2010) realiza interessante estudo buscando explicar um conjunto de mudanças estruturais na cidade de Pelotas-RS em seu longo processo de formação econômica. De modo sucinto, busca-se adaptar aqui as distintas fases em cinco grandes períodos históricos com suas principais marcas e características. O *primeiro* período denominado de "*Cidade Política/Comercial*" se estendeu de 1780 a 1890 caracterizado principalmente pela riqueza do charque que produziu no seu sítio inicial as formas que estão na paisagem até a atualidade, bem como as obras como os grandes casarões na Praça Coronel Pedro Osório. O *segundo* período denominado "*Cidade Industrial Moderna*" se estendeu de 1890 a 1930 como um resultado do fim do Império Pelotas e de um investimento forte em industrialização e diversificação econômica, que impõem a saída da antiga cidade política. No *terceiro* período se estende de 1930 a 1950 em que emergem a "*Cidade Residencial/Comercial*", a partir de um novo surto econômico considerado o auge da cidade industrial, onde a modernidade toma conta da região portuária com grandes superfícies industriais, modificando-se o centro com a verticalização residencial e comercial que reproduz então o espaço de moradia para as

classes de maior renda, fixando assim no centro as maiores atividades urbanas e dando ao mesmo o papel de centralidade residencial e comercial. O seu *quarto* período, que pode ser denominado - a "*Cidade Grande*", ou seu terceiro período de Industrialização, abrange o período de 1950 a 1970. Esta também é a época da indústria conserveira, que agora se instala fora dos limites centrais começando inclusive na área rural. A cidade já estava maior e alargada, com as redes de infraestrutura interligando o centro e bairros. Esse período chega ao fim nos anos de 1980 (a década perdida) e no início do processo de reestruturação produtiva, onde as grandes indústrias monopolizam a produção a nível mundial, marcando o fim do ciclo industrial em Pelotas. O *quinto* período, que inicia nos anos de 1990 e se estende até o presente, pode ser denominado "*Cidade Global*", sem parafrasear Saskia Sassen (*The Global City, 2001*); embora possa ter relação, não será explorada aqui. Uma transformação rápida de grande impacto no comércio, com a entrada de novos produtos e novas práticas de consumo, com a substituição por novas lojas, adaptadas ao mercado global e a iniciativa local tem seu papel reduzido, pois as redes de varejo desfrutam de um capital e de uma economia de escala maior gerando preços mais baratos e conduzindo as novidades no mercado, que é o que gera o desejo de compra – o comércio assume a construção do espaço. Os grandes investimentos imobiliários residenciais e comerciais passam a concorrer com o que passou a ser chamado centro antigo ou centro histórico, que perde sua centralidade, onde agora a "ordem próxima é substituída pela ordem distante, tanto pela distância que o produto é transportado", mas também, pelos ideais que os mesmos carregam. Não há "mais espaço representado e sim representação do espaço, onde produto e espaço são consumidos" (PETER, 2010, p. 140).

227

Nesta perspectiva Tejada e Baggio (2013) demonstram que a economia de Pelotas segue fortemente assentada no setor de serviços cuja estrutura consolidada historicamente mantém-se relativamente inalterada durante o longo período estudado (1930-2009), ratificado pelos dados do estudo do SEBRAE sobre a participação dos principais setores no valor adicionado, que alcançou a cifra de R\$ 6.729 milhões em 2015, dos quais 3% são provenientes do setor da agropecuária, 13% relativos à indústria, enquanto que 84% são correspondentes ao setor de serviços, conforme estudo realizado pelo Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas do Rio Grande do Sul (SEBRAE-RS, 2018).

Em 2016, Pelotas alcançou o PIB per capita de R\$ 22.629,54, que o colocava em 1780º lugar entre os 5570 municípios do país, em 362º entre os 497 municípios do Rio Grande do Sul e o 3º entre os 10 municípios da microrregião, com um total de receitas realizadas de R\$ 971.193.150,00, sendo o 82º no ranking do país, o 4º no estado e o 1º lugar na microrregião. Destaca-se também que 61,4% das receitas foram oriundas

de fontes externas em 2015, demonstrando que o município possuía uma significativa capacidade de arrecadação própria, superando 85,89% dos 5570 municípios do país (IBGE Cidades, 2019).

Para o estudo do mercado de trabalho comungamos com a concepção de Vargas e colaboradores (2018, p.4) para quem

O mercado de trabalho deve ser analisado como um espaço social condicionado por um conjunto complexo de fatores, pelo Estado e regras jurídicas politicamente instituídas, pelas condições históricas e econômicas passadas, pelas relações, conflitos e lutas entre os atores sociais, bem como pelas crenças, valores e sentimentos que orientam cotidianamente suas práticas.

Embora todos os setores econômicos foram impactados de algum modo pela reestruturação, nem todos sofreram desestruturação. Esse é o caso do setor mecânico, que apesar das mudanças ocorridas apresentou uma dinâmica positiva no período de 1995-2012, de acordo com estudo de Lemos e Cargnin (2014). Portanto, o município de Pelotas, acompanhou a dinâmica do Estado do Rio Grande do Sul no setor mecânico, passando de 175 empregados para 1.018, respectivamente, apresentando um crescimento de 481,71% (LEMOS; CARGNIN, 2014). Dentre outros fatores, este desempenho pode ser claramente associado aos estímulos produzidos pelos projetos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) direcionados para a região.

228

Outro setor importante da economia pelotense é o da indústria conserveira de frutas e hortaliças, que por sua vez foi profundamente afetado pelas transformações econômicas, conforme Ferreira (2011). A indústria conserveira surgiu no município de Pelotas no final do século XIX e início do século XX, quando se formaram pequenas fábricas nas propriedades dos produtores rurais. Até os anos 1970 os empreendimentos eram basicamente artesanais. A partir desse período surge o Distrito Industrial associado à organização das grandes indústrias, transformando a região na maior produtora de conservas de pêssego do país. "Porém, ao longo da década de 1990, a maioria das empresas, não suportando a concorrência dos empreendimentos mais avançados em termos de produtividade, encerra suas atividades". (FERREIRA, 2011, p. 48). No final de 1980 quase trinta fábricas fecharam ocasionando um grande aumento do desemprego.

[...] a partir de 1980, as narrativas e documentos começam a apontar um cenário de "crise" em uma tentativa de explicar o fechamento da maioria das fábricas do setor nesses anos. Das 100 empresas que se registrava em 1950, havia somente 40 em 1980 e 18 nos fins do mesmo decênio. No final da primeira década de 2000, existiam apenas 12 fábricas de conservas na região (FERREIRA, 2011, p. 50).



Desde 1990 as indústrias de conservas têm se dedicado à industrialização exclusiva do pêssego. Antes deste período grande parte das delas, na entressafra do pêssego, industrializava figo, ameixa, abacaxi, ervilha, milho, entre outros. Tal opção está relacionada com maior a flexibilidade do mercado de trabalho. “Produzindo apenas na safra, lançam mão de contratos de poucos meses, demitem sem aviso prévio, férias e seguro desemprego” (FERREIRA, 2011, p. 54), característica do processo de precarização do trabalho resultante da reestruturação produtiva imposta neste período.

Analisando o mercado de trabalho formal no município no período de 1990 – 2002, a partir dos dados fornecidos pela RAIS – Relação Anual de Informações Sociais, Collares e Faria (2006, p.28) identificaram que ao longo do período “a reestruturação da atividade produtiva impactou agudamente o mercado de trabalho em Pelotas, reduzindo, em uma década, 13.064 empregos formais (21,91%)”. O mesmo fenômeno já havia sido identificado por Sternberg (2002) em estudo da Fundação de Economia e Estatística (FEE) do Rio Grande do Sul, mostrando que, em conjunto, o estado acumulou uma perda de 3,4% do total dos empregos formais ao longo dos anos 90, passando de um contingente de 1.879 mil para 1.815 mil em 1999, no setor.

Este processo, no município de Pelotas, acarretou a exclusão de um grande número de trabalhadores com uma considerável queda no número de empregos entre 1990 e 2000, com incidência maior para os homens, que reduziu de 62,41% para 59,48, nos respectivos anos, enquanto que para as mulheres houve um acréscimo de 37,59% para 40,53%, respectivamente, impactando no perfil da força de trabalho local, pelos dados da RAIS-MTE (COLLARES; FARIA, 2006).

De acordo com Collares e Faria (2006), especialmente o setor da indústria de conservas apresenta-se historicamente como espaço produtivo concentrador da força de trabalho feminina. Constataram também alterações importantes que revelaram a presença de trabalhadores com idades mais elevadas e com mais alto grau de escolaridade. Isso significa que mudanças nesse setor afetaram diretamente o peso e a composição da força de trabalho feminina na indústria, o que contrastou com os demais setores de atividade econômica nos quais a participação das mulheres teve comportamento diferenciado. Essa realidade aprofunda a segmentação do mercado de trabalho. Nas conclusões, os autores apontam para uma perda significativa de empregos formais no período analisado (anos de 1990), como resultante da reestruturação produtiva, com introdução de novas tecnologias que dispensou inúmeros trabalhadores.

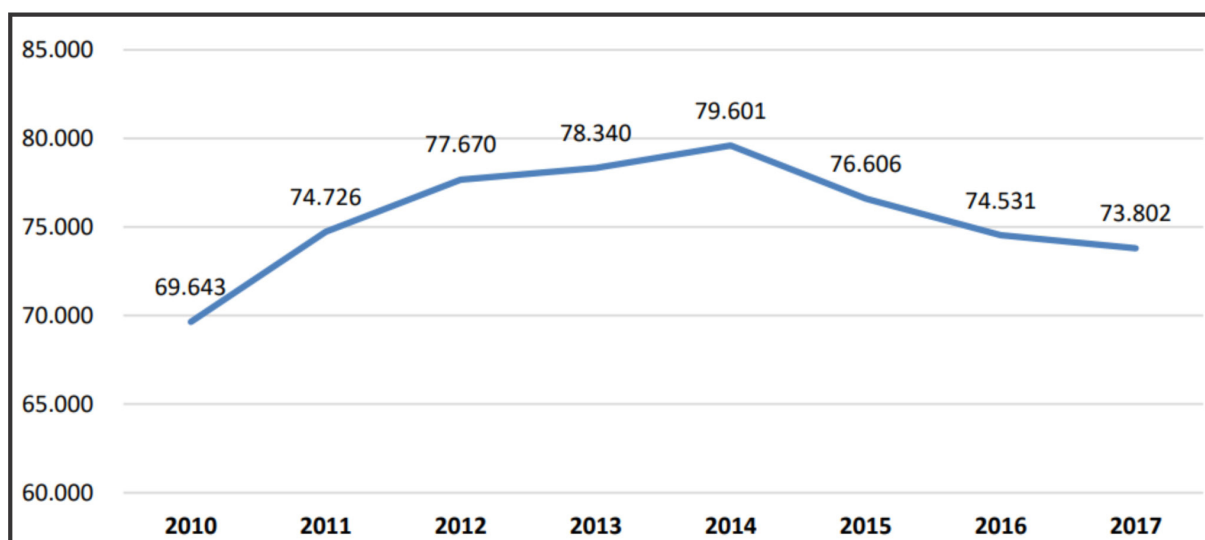
Na década de 1980, o setor de conservas chegou a empregar em torno de 17.000 mil pessoas. Em 2011 empregava aproximadamente 3.000 mil trabalhadores/as. Reduziram-se os custos com a força de trabalho sem reduzir a produtividade



(FERREIRA, 2011).

O comportamento da evolução anual dos estoques de empregos formais apresenta uma pequena diferenciação entre o Brasil e Pelotas-RS na série que se estende de 1985 a 2013. No Brasil, o número de empregos se apresenta praticamente inalterado de 1985 até o ano de 2000, a partir do qual inicia uma caminhada crescente até o final da série em 2013. Como pode ser observado no gráfico 1 a seguir, a evolução anual do estoque dos empregos formais no município de Pelotas apresenta um estoque maior nos anos de 1980, iniciando o período de queda em 1990, chegando ao seu patamar mais baixo em 1998 e só recuperando o estoque do início da série em 2009. Os estoques de Pelotas iniciam efetivamente uma recuperação em 2001, que segue em uma ascendente até o final da série em 2013. Isso confirma os anos de 1990 como o período dos impactos da reestruturação produtiva no mercado de trabalho de Pelotas.

Gráfico 1 - Evolução anual dos estoques de empregos formais do município de Pelotas

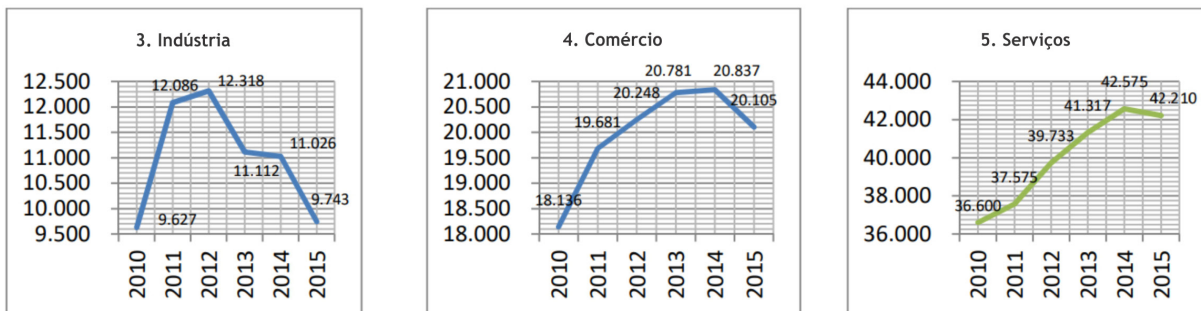


Fonte: Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) – MTE. Elaboração: Observatório Social do Trabalho, UFPel, 2018.

Apesar de ter sido relevante a recuperação, especialmente a partir de 2002, o quadro de postos de trabalho perdidos se manteve restritivo, ou de lenta recuperação até meados dos anos 2000. Assim, de acordo com os diversos autores analisados, verifica-se que a reestruturação produtiva atingiu os postos de trabalhos em todos os setores, mas foi sobre a indústria que ela agiu de forma mais intensa, dificultando a recuperação do setor, reduzindo consideravelmente os postos de trabalho, afetando principalmente as mulheres, que eram a principal força de trabalho nestas indústrias.

A partir da segunda metade da atual década o mercado de trabalho no Brasil, assim como de Pelotas, vem passando por uma forte crise, com a queda dos estoques de empregos formais, como evidencia o gráfico 2 a seguir.

Gráfico 2 - Evolução do estoque de empregos formais, vínculos ativos em 31/12, Pelotas, 2010 a 2017.



Fonte: Secretaria do Trabalho do Ministério da Economia, RAIS. Elaboração: Observatório Social do Trabalho, UFPel, 2018.

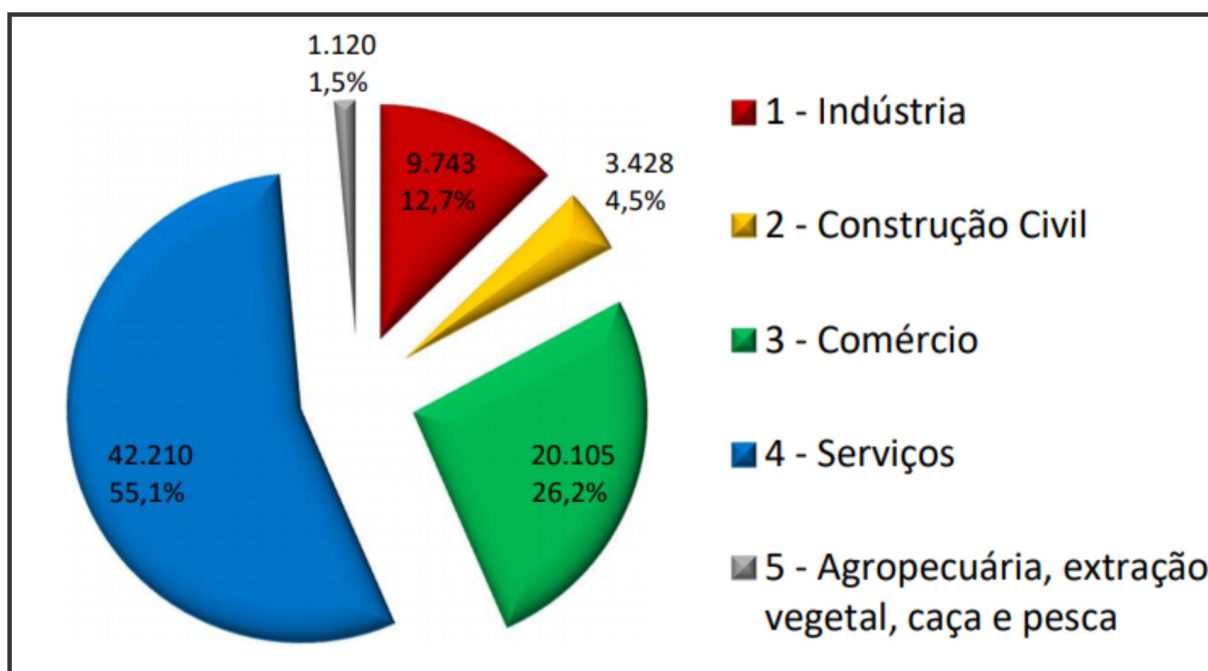
Como se pode verificar pelos dois gráficos acima, após um longo período de crescimento ininterrupto, que se estende de 2000 até 2014, refletiu-se o desempenho geral da dinâmica econômica do país, que apresentou uma taxa média anual de crescimento de 4,7%, enquanto que Pelotas, em ritmo mais lento, aumentou 3,6% ao ano seu estoque de empregos formais. Em 2010, Pelotas possuía um estoque de empregos formais de 69.643, chegando a 79.601 em 2014, com a geração de 9.958 novos vínculos, que representa um aumento de 14,3% no estoque de empregos formais, no período (VARGAS *et al.*, 2018).

No entanto, devido à crise política e a recessão econômica que se abateu sobre o país, de forma mais evidente a partir de 2015, ocorre à perda de empregos até 2017, conforme pode ser visto no gráfico 2 acima.

Com relação à estrutura da distribuição setorial do emprego formal em Pelotas no período de 2010 a 2015, verifica-se comportamento diferenciado entre os principais setores econômicos no município – indústria, comércio e serviços.

Conforme o relatório do mercado de trabalho em Pelotas de 2016 (VARGAS *et al.*, 2016), enquanto os empregos formais na indústria iniciam sua queda já em 2013, no setor de comércio a queda significativa ocorre apenas em 2015, assim como no setor de serviços, sendo que este, apresenta uma queda menos acentuada, conforme pode ser visualizado no gráfico 5 a seguir.

Gráficos 3, 4 e 5 – Evolução Anual do Estoque de Emprego Formal, Vínculos Ativos em 31/12, Indústria, Comércio e Serviços, Pelotas, 2010 a 2015.



Fonte: Secretaria do Trabalho do Ministério da Economia, RAIS. Elaboração: Observatório Social do Trabalho, UFPel, 2016.

232

No perfil do mercado de trabalho, cabe destacar que a participação das mulheres no "trabalho assalariado no município de Pelotas equipara-se à do estado do Rio Grande do Sul, que também é de 46,3%, e supera a participação das mulheres no estoque total de vínculos do Brasil, que é de 43,7%" (VARGAS *et al.*, 2016b). Os mesmos autores, sistematizando e comparando os dados do Censo Demográfico de 2000 e 2010, apontam que houve pouca variação no período, na condição de ocupação entre homens e mulheres, destacando-se que a População Economicamente Ativa (PEA) das mulheres aumentou de 43,9% em 2000 para 44,6% em 2010. No entanto em 2010 as mulheres se encontravam em maioria na categoria de População em Idade Ativa (PIA), População Não Economicamente Ativa (PNEA) e na População Desocupada (PD) com 53,2%; 65,1%; 52,9%, respectivamente, enquanto que eram minoria na População Economicamente Ativa (PEA), População Ocupada (PO), com 44,0%, 42,1%, respectivamente.

Portanto, os dados e informações aqui apresentados buscaram caracterizar o processo de reestruturação econômica de Pelotas, que em grande medida, segue o comportamento da dinâmica econômica nacional, estadual e regional, com seus

reflexos no local, com pouca variação.

## **Considerações finais**

De modo geral, em todo universo capitalista conduzidas pelas políticas e ideais do neoliberalismo, os impactos da reestruturação produtiva puderam ser registrados em seus traços marcantes, verificando-se variações e particularidades em distintas regiões do mundo, bem como em países, como o caso brasileiro, enquanto um país de capitalismo dependente e periférico.

Atualmente, a precarização do trabalho assume inúmeras formas: informalidade, onde os trabalhadores assalariados não possuem registro e grande parte deles trabalha por conta própria; subocupados por insuficiência de horas; empregos instáveis mesmo para aqueles com carteira assinada. Estas têm gerado a recente retomada do desemprego em massa e a degradação das condições de vida da maioria da população, que é a mais pobre.

Assim, a reestruturação produtiva trouxe como consequências negativas o desemprego estrutural (automação), a desconcentração e deslocalização de atividades econômicas, desnacionalização do capital, a precarização do trabalho e a perda de direitos trabalhistas (desregulamentações). Como afirma Serafim Gomes (2011, p.55) “[...] a reestruturação produtiva passa ser considerada uma resposta à crise estrutural do capital”, construída e imposta pelo capital, mas também, para o capital, poder-se-ia acrescentar.

O mesmo ocorre internamente no Brasil, com variações e particularidades em suas distintas dinâmicas econômicas regionais, segmentos econômicos e, mesmo, municípios. Aqui a ampliação da precarização no mercado de trabalho é resultado: da redução dos direitos, especialmente com a reforma trabalhista ocorrida em 2017; da ineficiência do setor econômico, pela incapacidade de gerar postos de trabalho suficientes e adequados para os trabalhadores; da ausência de políticas públicas de geração de empregos de qualidade e de proteção aos indivíduos desempregados (DIEESE, 2019).

A partir da literatura consultada, dos estudos analisados e dos dados reunidos aqui, fica fortemente evidenciado os impactos da reestruturação produtiva que se impôs a partir dos anos de 1990 no município de Pelotas-RS.

Evidencia-se também que o comportamento dos indicadores aqui apresentados sobre a dinâmica econômica de Pelotas, acompanha a macro dinâmica do País, do estado do Rio Grande do Sul e da Região Sul do Rio grande do Sul, pois se insere

no conjunto dos maiores PIB do país, ocupando o 126º lugar, com um PIB de R\$ 7.776.664,00, em 2016, de acordo com IBGE.

Em Pelotas, a reestruturação trouxe serias consequências para o mundo do trabalho, que envolveu a perda de postos de trabalho formal; a precarização do trabalho com a redução da remuneração; mudança no perfil da força de trabalho com a redução da participação das mulheres e jovens, especialmente no setor industrial; ampliação da informalidade, dentre outras.

Contribuíram para isso, às mudanças nos setores econômicos especialmente da indústria, em particular na conserveira, no aprofundamento do desemprego, pela imposição tecnológica e desregulamentação, aumento do trabalho terceirizado, enquanto no setor agropecuário as mudanças implicaram na precarização, emprego temporário (os safristas) nos estabelecimentos rurais de Pelotas.

### Referências Bibliográficas

- ALVES, Giovani. Trabalho e reestruturação produtiva no Brasil neoliberal – Precarização do trabalho e redundância salarial. **Revista Katálisis**. Florianópolis v. 12 n. 2 p. 188-197 jul./dez. 2009
- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho**. São Paulo, Cortez, 2000.
- ATAÍDE, Marlene Almeida de. O mundo do trabalho no Brasil a partir da década de 90: uma questão em análise. **MÉTIS: história & cultura** – v. 11, n. 22, p. 329-345, jul./dez. 2012
- BEZERRA, Juliana. **Primeira Revolução Industrial**. Site Toda Matéria. 2018. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/primeira-revolucao-industrial/>>. Acesso em: 03 Dez. 2018
- BRASIL, PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **MEDIDA PROVISÓRIA Nº 905, DE 11 DE NOVEMBRO DE 2019**.
- BREDOW, Valdirene Hessler; PEREIRA, Ani Camila Barcellos. **As relações de gênero e trabalho entre os anos de 1990 e 2010 no município de Pelotas/RS**. ANAIS - Volume. 01, ed. 01, 2016
- CHANNEL, L'émi. Charlie Chaplin Modern Times 1936. Youtube, 12 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=o-x2QArMpEQ>>. Acesso em: 28 nov. 2017.
- COLLARES, Leni B. C.; FARIA, Elásio Soares de. **Gênero e mercado de trabalho em Pelotas: balanço dos últimos anos**. In: Mulher e trabalho. 2006. p. 27-39.

- COSTA, Lúcia Cortes da. **Os impasses do Estado capitalista:** uma análise sobre a reforma do Estado no Brasil. Ponta Grossa, PR: UEPG; São Paulo: Cortez, 2006
- COSTA, Ângelo Fabiano Farias da; AMORIM, Helder Santos. **Nota pública sobre a MP 905/2019.** Brasília/DF, 2019. Disponível em: <[http://www.anpt.org.br/attachments/article/3604/NOTA%20P%C3%9ABLICA%20CONTRA%20MP%20905-2019%20\(1\).pdf](http://www.anpt.org.br/attachments/article/3604/NOTA%20P%C3%9ABLICA%20CONTRA%20MP%20905-2019%20(1).pdf)>. Acesso em: 29 nov. 2019
- DIEESE, Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. **O novo desmonte dos direitos trabalhistas:** a MP 905/2019. Nota Técnica, N° 215, nov. 2019. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/notatecnica/2019/notaTec215MP905.html>>. Acesso em: 29 nov. 2019
- FALEIROS, Vicente de Paula. **A política Social do estado capitalista:** as funções da previdência e assistência sociais. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.
- FALEIROS, Vicente de Paula. **O Serviço Social no cotidiano:** fios e desafios. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 120, p. 706-722, out./dez. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sssoc/n120/07.pdf>>. Acesso em: 24 nov. 2017.
- FERREIRA, Laura Senna. Setor de conservas da região de Pelotas (RS): mudanças na produção e conservadorismo nas relações de trabalho. **Em Debat: Rev. Dig.**, ISSN 1980-3532, Florianópolis, n. 5, p. 47-63, 2011
- IAMAMOTO, Marilda Vilela. **O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional.** São Paulo: Cortez, 2004.
- IBGE- Cidades. **Panorama:** Pelotas, Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/pelotas/panorama>, acessado em novembro de 2019.
- LEMOS, Bruno de Oliveira; CARGNIN, Antônio Paulo. **Características da distribuição territorial da indústria de transformação no Estado do Rio Grande do Sul.** Textos para Discussão FEE N° 126. Secretaria do Planejamento, Gestão e Participação Cidadã. Porto Alegre, 2014.
- MATTOS, Fernando Augusto Mansor de et al. Auge e declínio dos indicadores do mercado de trabalho brasileiro: da era lulista à política econômica da “ponte para o futuro”. **Revista NECAT** – Ano 7, n° 13 Jan-Jun. 2018. Disponível em: <<http://stat.ijie.incubadora.ufsc.br/index.php/necat/article/view/5284>>. Acesso em: 04 dez. 2019
- PETER, André Pinho. **O papel do comércio na produção da centralidade em Pelotas-RS.** Universidade Federal do Rio Grande, Instituto de Ciências Humanas e da Informação. Rio Grande, 2010. (Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Geografia
- SANTOS, Luis Alberto dos. Nota Técnica. Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar – DIAP, 2019. Disponível em <https://www.diap.org.br/index.php/>



noticias/agencia-diap/29155-diap-elabora-nota-tecnica-sobre-a-controversa-mp-905-19, Acesso em 30/11/201

SERVIÇO DE APOIO ÀS MICROE PEQUENAS EMPRESAS DO RIO GRANDE DO SUL - SEBRAE-RS. Perfil das cidades gaúchas: Pelotas 2018. Porto Alegre, 2018.

SERAFIM GOMES, Maria Terezinha. **O debate sobre a reestruturação produtiva no Brasil.** Raega - O Espaço Geográfico em Análise, [S.l.], v. 21, abr. 2011. ISSN 2177-2738. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/21231>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

SILVEIRA, A. D. da, et al. **Cadernos de regionalização:** PPA 2016-2019. Estado do Rio Grande do Sul, Secretaria do Planejamento, Mobilidade e Desenvolvimento Regional. Porto Alegre, 2015. 118p. Disponíveis em: <https://planejamento.rs.gov.br/cadernos-regionais>, acessado em 16/12/2018.

STERNBERG, Sheila S. Wagner. **O mercado formal de trabalho no RS e em suas regiões, na década de 90.** Indicadores Econômicos. FEE, Porto Alegre, v. 30, n. 2, p. 221-250, set. 2002.

TEJADA, César Augusto Oviedo; BAGGIO, Giovani. O desempenho econômico de Pelotas (1939 – 2009): uma análise comparativa com os principais municípios do interior do RS. **Teoria e Evidência Econômica** - Ano 19, n. 41, p. 118-149, jul./dez. 2013

TURMENA, Leandro. **O público, o privado e o Estado sob a lógica do Capital:** a expansão do Ensino Superior no Sudoeste do Paraná. Universidade Estadual de Paraná, Curitiba, 2009. (Dissertação - Mestrado em Educação – Linha de Pesquisa: História e Políticas Educacionais)

VARGAS et al. **O mercado de trabalho em Pelotas-RS:** relatório anual 2018. Universidade Federal de Pelotas. Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Observatório Social do Trabalho. Projeto de Cooperação Técnica MTb/UFPel. Núcleo de Análises Urbanas (NAU). Pelotas, 2018.

VARGAS et al. **O mercado de trabalho em Pelotas-RS:** relatório anual 2016. Universidade Federal de Pelotas. Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Observatório Social do Trabalho. Projeto de Cooperação Técnica MTb/UFPel, Núcleo de Análises Urbanas (NAU). Pelotas, 2016.

VARGAS et al. **Evolução do mercado de trabalho no município de Pelotas:** dados comparativos dos Censos Demográficos de 2000 e 2010. Universidade Federal de Pelotas. Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Observatório Social do Trabalho. Projeto de Cooperação Técnica MTb/UFPel, Núcleo de Análises Urbanas (NAU). Pelotas, 2016b.



# A TRAJETÓRIA DE DONA ROSA MARIA DE MENDONÇA: UMA ENJEITADA NA FREGUESIA DA CIDADE DO NATAL (1722?-1797)

Thiago do Nascimento Torres de Paula<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo desta pesquisa é elaborar a trajetória de Dona Rosa Maria de Mendonça, recém-nascida enjeitada na freguesia da Cidade do Natal no século XVIII. Para tanto, as fontes consultadas e examinadas foram: os assentos de batismo, de casamento e de óbito; os termos de vereação, entre outras. Adotou-se procedimentos quantitativos e qualitativos, havendo mensuração de dados e transcrição de documentos. Por fim, foi possível notar que o enjeitamento dignificava algumas crianças, que a enjeitada estudada casou com alguém de destaque na freguesia, teve filhos legítimos, mas sobretudo sua trajetória só foi possível ser escrita em função dos vestígios deixados por outras pessoas, como o "pai de criação", o marido, os filhos e os compadres.

**Palavras-chave:** Trajetória; Recém-nascida; Enjeitada .

**Abstract:** The aim of this study is to elaborate the trajectory of Ms. Dona Rosa Maria de Mendonça, a rejected newborn in the parish of the city of Natal in the century XVIII. The sources examined and consulted were: the baptismal, wedding and death registers, city hall terms, among others. It was adopted quantitative and qualitative procedures, existing data measurement and document transcription. At last, it was possible to note that rejecting dignified some children, and the rejected one being studied, got married to someone prominent in the parish, had legitimate children and above all,, her trajectory was only possible to be written due to traces left behind by other people, such as foster father, husband, children and godparents.

**Keywords:** Trajectory; Newborn; Rejected.

---

<sup>1</sup> Pós-Doutor em Educação (PNPD/Capes/2017-2018), Doutor em História pela UFPR (2016), Mestre em História pela UFRN (2009), Bacharel-licenciado em História pela UFRN (2005). Professor colaborador do Mestrado em História dos Sertões da UFRN, colaborador da Pós-Graduação *Lato Sensu* do IFRN, pesquisador do LEHS/UFRN (Laboratório de Experimentação em História Social da UFRN), Coordenador pedagógico do Núcleo Estadual de Educação para a Paz e Direitos Humanos da SEEC-RN.

## **Introdução**

O objetivo desta pesquisa é elaborar a trajetória de Dona Rosa Maria de Mendonça, mulher que quando recém-nascida foi enjeitada em uma soleira da freguesia da Cidade do Natal no XVIII. Assim, percorrer os rastros deixados por aquele personagem feminino no passado colonial do Rio Grande do Norte foi uma tarefa difícil, principalmente porque investiguei um indivíduo comum, alguém que deixou pouquíssimos vestígios de sua existência, que provavelmente não sabia ler, escrever ou calcular, tal como muitas outras mulheres da América portuguesa.

Suponho que Dona Rosa Maria de Mendonça fosse conhecedora de inúmeras orações católicas, talvez de algumas rezas indígenas e africanas, em função da mestiçagem cultural: informações apreendidas em parte nas missas e no cotidiano, como resultado da rede de relações na qual ela estava inserida e não podia escapar. Possivelmente era portadora de saberes do bordar e do gerir da coisa doméstica, conhecimentos que se aprendiam e se ensinavam ao longo da vida (ELIAS, 1994; MACEDO, 2013).

Dona Rosa Maria de Mendonça não deixou testamento, ou provavelmente aquele documento não chegou até o presente. Ela foi abandonada em casa de indivíduo proeminente da freguesia, o qual compunha o nível superior da hierarquia social. Assim, quando o nome da enjeitada surge na documentação analisada, ela estava na condição de noiva, esposa, mãe ou mesmo avó, normalmente à sombra de uma referência masculina, o que era absolutamente comum para época. Por esse motivo, busquei reconstituir informações sobre o seu receptor, marido e filhos, para melhor retratar aquela trajetória.

Nesse aspecto, os documentos elegidos e examinados para construção deste estudo foram: os assentos de batismo, de casamento e de óbito, que estão sob a guarda do Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Natal. Entre as fontes, também foram investigados os termos de vereação do Senado da Câmara da Cidade do Natal, depositados na Coleção de manuscritos do Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande, além de outros documentos.

## **A freguesia e o enjeitamento de recém-nascidos**

A freguesia da Cidade do Natal correspondeu, como tantas outras freguesias durante o período colonial, a uma área de assistência religiosa onde havia igrejas, capelas e padres, comportando grandes espaços nos quais a população vivia dispersa

em diferentes fazendas, mesmo existindo pequenos povoados. Essa área de assistência religiosa estendia-se por toda a Capitania do Rio Grande do Norte, sendo dividida na primeira metade do século XVIII com a criação de outras freguesias, como a de Goianinha (no litoral) e as do Açu e de Caicó, ambas no sertão (MONTEIRO, 2000).

A jurisdição eclesiástica da Cidade do Natal, durante os séculos XVIII e XIX, representou uma fração litorânea do Bispado de Pernambuco (CASCUDO, 1992; MARINHO, 2006). No entanto, a freguesia era uma formação social, com os indivíduos ligados uns aos outros por laços de interdependência, compondo amplas redes de relações, e distribuídos em níveis específicos da sociedade (ELIAS, 1980).

A paisagem social da freguesia não era diferente de outras sociedades da América portuguesa. Havia indivíduos bancos, negros, índios e mestiços, pessoas livres, cativas e forras, um contingente de adultos, jovens, velhos, crianças e recém-nascidos abandonados. Ainda considerava a pequena parcela da população composta por: membros da Igreja, funcionários reais e indivíduos abastados proprietários de terras e escravos, ao lado da imensa parcela de depauperados (ASSENTOS DE CASAMENTO..., 1727-1807; ASSENTOS DE BATISMO..., 1750-1835; ASSENTOS DE ÓBITO..., 1760-1820).

Em um contexto mais amplo, o Rio Grande do Norte passou por um processo de crescimento populacional na segunda metade do século XVIII, como outras partes da América portuguesa, pois, entre 1774 e 1786, o contingente geral da Capitania era de 23.812 habitantes, no entanto a freguesia da Cidade do Natal abrigava 3.288 moradores (IDÉIA DA POPULAÇÃO DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO E DAS SUAS ANNEXAS ..., 1774).

No tocante ao enjeitamento de recém-nascidos, o fenômeno humano não foi considerado um problema pelo Senado da Câmara ou pelos padres visitantes da Sé de Olinda. Sobretudo porque o índice de abandono na freguesia era muito baixo, entre os anos de 1750 e 1835, foram arrolados um total de 5.381 batismos, sendo identificados 157 enjeitamentos, o que corresponde a um percentual 2,9% do conjunto da amostragem (TERMOS DE VERAÇÃO..., 1709-1823; PRIMEIRO LIVRO DE TOMBO..., 1725-1890; ASSENTOS DE BATISMO..., 1750-1835)<sup>2</sup>.

A taxa de abandono na freguesia estudada pode ser considerada baixa quando comparada a outros índices em formações sociais urbanas e portuárias da América portuguesa, cujos números atingiram a grandeza dos 20% (VENÂNCIO, 1999). No centro-sul da América lusa, São Paulo apresentou faixas variadas de índices de abandono; na freguesia da Sé, 15,9%; já a freguesia da Penha (1805-1864) apresentou taxa de

---

<sup>2</sup> Todos os 5.381 batismos analisados na pesquisa são referentes a crianças livres e forras, haja vista que, segundo as Ordenações do Reino, qualquer recém-nascido escravo abandonado era considerado liberto, dispositivo herdado do Direito Romano (PAULA, 2009).

abandono da ordem de 5,4%, ressaltando-se que estas eram regiões voltadas para uma economia de pequeno comércio e produção de alimentos (MARCÍLIO; VENÂNCIO, 1990).

Em outras regiões das Minas Gerais foram aferidas, na passagem do século XVIII para o XIX, taxas elevadas de abandono. São João Del-Rei, entre 1736 e 1850, depa-rou-se com um significativo índice de 8%; número semelhante (8,2%) foi arrolado para a povoação de Mariana entre 1800 e 1833 (BRÜGGER, 2006; ARAÚJO, 2005). Em Vila Rica, entre 1740 e 1804, identificou-se um índice estratosférico de enjeitamento, que oscilava entre 16% e quase 18%; levando-se em consideração que eram vilas e cidades, formações sociais de grandes proporções (FRANCO, 2014).

Deslocando-nos para os espaços meridionais, tomando como ponto de partida a vila de Sorocaba, região ligada ao comércio de gado e transportes, foi calculado um índice de exposição de recém-nascidos da ordem de 4,1% entre 1679 e 1845 (BACELLAR, 2001). Chama a atenção, nesta taxa de abandono, a similaridade com o índice identificado para a vila do Príncipe, nos sertões da Capitania do Rio Grande do Norte (5,6%), região também envolvida com a pecuária e com o comércio de gado (MACEDO, 2013).

Na formação social da Lapa, sul da Capitania de São Paulo, calculou-se um índice de enjeitamento de 5,2% entre os anos de 1770 e 1829; considerando-se que a Lapa, tal como Sorocaba e a vila do Príncipe, estava envolvida no comércio de gado, transporte e trânsito de tropeiros (VALLE, 1983). Na vila de Curitiba, na segunda metade do século XVIII, foi arrolado um percentual de 9,1% de rejeitados pelas portas, índice significativo e semelhante ao de algumas regiões das Minas Gerais, porém bem aquém das cifras mensuradas para zonas urbanas e exportadoras (CAVAZZANI, 2005).<sup>3</sup>

A vila de Porto Alegre, no Rio Grande de São Pedro, não era diferente de outros espaços luso-americanos, onde os indivíduos seguiram enjeitando seus rebentos em portas de domicílios, nos caminhos e nas margens dos rios. Para aquela povoação, registrou-se um índice de exposição de 4,8% entre os anos de 1772 e 1810, mensuração muito parecida com as de espaços praticantes de agricultura para autossustento e comércio local, porém um pouco maior do que a identificada para a freguesia da Cidade do Natal (SILVA, 2014).

Como discutido anteriormente, sendo poucos os recém-nascidos enjeitados na freguesia supracitada, em uma grandeza de 2,9%, aqueles meninos e meninas não chegavam ao Senado da Câmara da Cidade do Natal, instituição com a função de subsidiar

---

<sup>3</sup> A vila de Curitiba “[...] era um modesto vilarejo assentado primordialmente na lavoura de subsistência, criação e comércio de gado, impulsionada pela demanda por gêneros de primeira necessidade surgida nas regiões mineradoras situadas ao centro da colônia” (CAVAZZANI, 2010, p. 203).

a criação, dessa forma não constituindo um problema para os homens-bons do lugar<sup>4</sup>, como já mencionado.

Problemas para os homens-bons do Senado da Câmara da Cidade do Natal eram configurados em outros aspectos, como: pontes quebradas; fontes e caminhos sujos; porcos destruidores de roças soltos pelas ruas, ou mesmo mulheres de mau procedimento cotidiano (TERMOS DE VERAÇÃO..., 1709-1823). O ínfimo percentual de enjeitamento na freguesia possibilitou que os recém-nascidos abandonados fossem invisíveis aos olhos dos padres visitantes da Sé de Olinda, ações da Igreja que Luciano Figueiredo denominou de “[...] verdadeiras patrulhas a serviço da fé” (1997, p. 41).

Os representantes do Bispo de Pernambuco consideravam problemas, na freguesia da Cidade do Natal, os indivíduos que não batizavam os filhos até o oitavo dia de nascimento, ou mesmo homens e mulheres que deixavam de ir à missa do domingo para fazerem roça e pescarem (PRIMEIRO LIVRO DE TOMBO..., 1725-1890).

É importante ressaltar que, na freguesia da Cidade do Natal, nunca houve uma Santa Casa da Misericórdia, nem uma Roda dos enjeitados<sup>5</sup>. Com isso, os enjeitados foram socorridos pelos próprios moradores do lugar, pessoas ligadas umas às outras por laços de tributação mútua, hierarquizados entre si, constituindo verdadeiras redes informais de assistência. No contexto geral do enjeitamento na freguesia, considera-se que o abandono foi protetor, pois 100% dos recém-nascidos foram abandonados em domicílio, alguns portando bilhetes, e por muitas vezes deixados em casas que apresentavam indícios da presença de leite humano (ASSENTOS DE BATISMO..., 1750-1835).

241

### **Enjeitada na casa de alguém de distinção**

Rosa Maria de Mendonça foi identificada inicialmente nos assentos de batismo, quando se buscava aferir o índice de abandono de recém-nascidos na freguesia da Cidade do Natal, já que, por três vezes, os padres fizeram referência ao qualificativo

---

<sup>4</sup> Nas Ordenações Filipinas, legislação castelhana imposta a Portugal durante a dominação de Madri sobre a Península Ibérica, já se determinava que era responsabilidade das Câmaras cuidarem das crianças recém-nascidas enjeitadas, podendo, para tanto, lançar impostos sobre a população para sua criação (ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro I, Título 66, § 41).

<sup>5</sup> Sobre a Roda dos enjeitados comenta-se: “Uma inovação caracteristicamente mediterrânea na assistência aos enjeitados [...]. Era uma caixa cilíndrica de madeira colocada dentro da parede de um prédio. Girava num pino colocado sobre seu eixo vertical, e era repartida ao meio. Originalmente, essas rodas giratórias eram comuns nos conventos; alimentos, remédios e mensagens eram colocadas na repartição do lado de fora da parede. A roda era então girada, transportando os artigos para a parte de dentro, sem que as reclusas vissem o lado de fora, e sem que fossem vistas. Ocasionalmente, uma mãe pobre colocava o filho nessa roda, confiando na caridade das freiras para que criassem o bebê [...]” (RUSSEL-WOOD, 1981. p. 233).

de exposta (sinônimo de enjeitada) da dita senhora. Casada com o Alferes Domingos João Campos, ela fez parte do conjunto de enjeitados que não morreram na primeira infância, atingiram a idade produtiva e reprodutiva e ascenderam ao altar, consolidando sua inserção social e constituindo uma família legítima.

É importante ressaltar que, na freguesia da Cidade do Natal, outros enjeitados também trilharam uma suposta vida de sucesso. Destaca-se o caso do Tenente Joaquim Lino Rangel, exposto em casa de Antonio Martins Praça por volta de 1760. Esse enjeitado compôs uma família legítima e ocupou cargos na governança como Vereador e Juiz Ordinário do Senado da Câmara da Cidade do Natal e Ouvidor do Rio Grande do Norte em 1823 (PAULA, 2017).

Como não foi possível acessar o documento de batismo de Rosa, não disponho de informações específicas sobre o seu abandono, como data, horário, quem a encontrou e quem foram seus padrinhos, os quais, certamente, compunham a complexa rede de interdependência que permitiu socorrer aquela pequena vida. A referência documental mais remota identificada para Rosa foi seu assento de casamento.

Aos vinte e quatro de novembro de mil setecentos e quarenta e cinco anos, pela manhã, na capela de Nossa Senhora da Conceição do Jundiá, desta freguesia de Nossa Senhora da Apresentação do Rio Grande do Norte, feitas as denunciaçãoes na forma do Sagrado Concílio Tridentino, nesta matriz, e na dita capela onde o contratante é morador e justificando o contratante ser solteiro livre e desimpedido perante o Reverendo Doutor José de Almeida, vigário da praça, e do Juiz dos residentes do distrito da Paraíba, por comissão nomeado na visita de sua Excelência Reverendíssima que se achava visitando, na dita cidade, e dando fiança aos banhos do contratável perante mim, como constava do mandado que se me apresentou com as sobreditas cláusulas, sem se descobrir impedimento como consta nas certidões dos banhos mais documentos que ficam em meu poder, exceto a fiança que foi remetida ao dito Juiz, à mão do escrivão, pelo Reverendo Inácio Pereira de Azevedo, cláusula também do dito mandado, e em presença do Reverendo coadjutor licenciado João Gomes Freire, de licença minha e sendo presentes por testemunhas o Capitão-mor desta capitania Francisco Xavier de Miranda Henrique e o Provedor da Fazenda Real Inácio de Souza Rocha Branco, pessoas conhecidas, se casaram em face da Igreja solenemente por palavras de presente Domingos João Campos, filho legítimo de Felipe Francisco já defunto e sua mulher Isabel Fernandes, naturais do lugar Muzelos, freguesia do Campo, Bispado de Viseu e morador nesta cidade com Dona Rosa Maria de Mendonça filha de pais incógnitos, exposta em casa do Sargento mor Mario de Castro Rocha, natural e morador na ribeira da cidade desta dita freguesia e logo lhes dei as bênçãos conforme os ritos e cerimônias digo as cerimônias da Santa Madre Igreja do que tudo mandei fazer este assento em que por verdade me assinei. Manuel Correa Gomes / Vigário – Grifo meu (ASSENTO DE CASAMENTO..., 1745, f. 62).

Como se vê, o documento deixa evidente que Rosa estava conectada aos indivíduos proeminentes da freguesia. Primeiramente, é necessário frisar que seu receptor, o Sargento-mor Mário de Castro Rocha, teve participação recorrente no Senado da Câmara da Cidade do Natal na primeira metade do século XVIII. Em 17 de fevereiro de 1746, praticamente 90 dias após o matrimônio da enjeitada, o Sargento-mor assinou o termo de posse e juramento para assumir a função de Juiz Ordinário na governança da cidade (TERMO DE VERAÇÃO..., 1746).

A condição de presidente do Senado da Câmara indicava que o receptor era o vereador mais velho daquela administração, ratificando a suspeita de Rosa ter sido abandonada em um domicílio posicionado na camada superior daquela formação social. Assim, não há dúvidas de que Mário de Castro Rocha era um indivíduo conhecido por muitos na freguesia da Cidade do Natal.

O Sargento-mor participou, em outros momentos de sua vida, da governança da Capitania do Rio Grande do Norte. Em primeiro de maio de 1737, ele foi empossado outra vez como Juiz Ordinário (TERMO DE VERAÇÃO..., 1737). Em 11 de fevereiro de 1738, foi escolhido para ser o Almotacé da cidade para aquele mês; já em 21 de novembro do mesmo ano, Mário de Castro Rocha estava na função de Provedor dos Ausentes e, juntamente com outros membros da governança, buscava soluções para uma rebelião de escravos africanos que tinham se amocambado, cometendo delitos pelos caminhos e contra os moradores da capitania (TERMO DE VERAÇÃO..., 1738).

Em primeiro de junho de 1739, o receptor de Dona Rosa Maria de Mendonça foi outra vez escolhido como Almotacé, para os meses de setembro e outubro. Neste ano, ficou especificado que os Almotacés tinham de notificar os moradores da cidade (proprietários de escravos) para estes enviarem um dos seus cativos “[...] para o concerto dos barcos da Ribeira e do rio da cidade” (TERMO DE VERAÇÃO..., 1739, f. 47).

Na década de 1720, também foi possível identificar a passagem de Mário de Castro Rocha pela Câmara. No dia 7 de abril de 1722, o receptor de Rosa, que já possuía a patente de Capitão, foi escolhido como Almotacé para substituir o Capitão Antônio Marques da Rocha, o qual se achava no sertão (TERMO DE VERAÇÃO..., 1722). Em 21 de novembro de 1723 (dia de Nossa Senhora da Apresentação, orago da freguesia da Cidade do Natal), Mário foi escolhido como vereador para o ano de 1724 (TERMO DE VERAÇÃO..., 1723).

Em 22 de novembro de 1724, ele foi preso por dívidas com a Fazenda Real (TERMO DE VERAÇÃO..., 1724). Porém, sua prisão não bloqueou a possibilidade de participações futuras na Câmara, já que, em 27 de março de 1725, mais uma vez Mário estava na função de Almotacé (TERMO DE VERAÇÃO..., 1725); em 2 de fevereiro de 1727, ele foi chamado à presença do Capitão-mor da Capitania, para ser escolhido



como juiz e escrivão de vintena para a Ribeira e para a freguesia de Goianinha (TERMO DE VEEAÇÃO..., 1727). Salienta-se que a freguesia de Goianinha fazia limite com a freguesia da Cidade do Natal ao sul, localizada semelhantemente no litoral da Capitania do Rio Grande do Norte, como já descrito.

Nove meses após ter sido chamado à presença do Capitão-mor, Mário de Castro Rocha foi testemunha do casamento de Manuel Rodrigues Pimentel, enjeitado em casa de Brigida Pimentel, com Eugênia Maria de Sá, filha natural de Anacleto Gomes e Francisca Borges. Ambos os nubentes eram naturais e residentes na freguesia da Cidade do Natal; o matrimônio foi celebrado em 26 de novembro de 1727 na capela da Senhora Santa Ana do Ferreiro Torto (ASSENTO DE CASAMENTO..., 1727). Além disso, o receptor da enjeitada Rosa também era criador de gado: em 1735, solicitou à Coroa terras devolutas próximas ao Rio Jundiá para tal finalidade, recebendo resposta positiva de Lisboa (CARTA DE SESMARIA..., 1735)<sup>6</sup>.

Em suma, a enjeitada não foi deixada à porta de qualquer indivíduo da freguesia; seu enjeitamento se enquadra no padrão de abandono estabelecido pelos indivíduos daquela formação social por todo o século XVIII e primeiras décadas do XIX: um enjeitamento domiciliar e protetor.

### **O marido português, Alferes, vereador e agrimensor**

Abandonada em casa de alguém de distinção, Rosa também foi encaminhada ao casamento com alguém socialmente distinto; o Alferes Domingos João Campos, para Maria Beatriz Nizza da Silva (1998), uma prática comum no cotidiano da América portuguesa. Domingos era um reinol, nascido em 29 de abril de 1714, filho legítimo de Felipe Francisco e Isabel Fernandes, em Muzelo, freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Campo, Bispoado de Viseu, norte de Portugal (ASSENTO DE BATISMO..., 1714)<sup>7</sup>.

Não se sabe com que idade ou em que ano Domingos chegou à América, nem em quais circunstâncias. Mas é certo que, aos 31 anos de idade, ele se encontrava na Capitania do Rio Grande do Norte, na freguesia da Cidade do Natal, apto a casar-se com a enjeitada Rosa. Conjeturo que ele tenha adotado o sobrenome Campos como uma forma de lembrar-se de e identificar-se com suas origens. Na segunda metade do século XVIII, o marido da enjeitada esteve presente entre os membros da governança, atuou como piloto de terras na Capitania e foi qualificado como senhor de engenho

<sup>6</sup> CARTA DE SESMARIA. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/sesmaria/RN%200931>. Acesso em: 08 fev. 2016.

<sup>7</sup> Documento de batismo de Domingos João Campos. Disponível em: <http://putegi.blogspot.com.br/2012/11/familiares-de-domingos-joao-campos-em.html>. Acesso em: 09 fev. 2016.

pelo próprio Senado da Câmara.

Seis anos após ter contraído matrimônio com Rosa Maria de Mendonça, o Alferes Domingos João Campos foi escolhido para a função de vereador, em 21 de novembro de 1751, passando a compor a governança (TERMO DE VEREAÇÃO..., 1751). Em 1774, o Alferes era responsável por transportar valores de Câmaras do sertão para a Cidade do Natal; neste mesmo ano, ele foi mais uma vez escolhido para ser vereador (TERMO DE VEREAÇÃO ..., 1774).

Em 3 de janeiro de 1776, Domingos foi escolhido para ser Almotacé nos meses de janeiro e fevereiro (TERMO DE VEREAÇÃO..., 1776); já estava, nesse momento, com aproximadamente 66 anos, sendo velho para os parâmetros do século XVIII; em 24 de janeiro de 1780, ele assinou o termo de posse e juramento para tornar-se Juiz Ordinário da Câmara (TERMO DE VEREAÇÃO..., 1780). Sublinho que o marido de Dona Rosa Maria de Mendonça só foi identificado entre os membros da administração alguns anos após o casamento, o que revela indícios prováveis da relação de interdependência entre o Sargento-mor Mário de Castro Rocha e Domingos.

O primeiro possivelmente precisava casar sua enjeitada Rosa, que talvez fosse sua própria filha concebida fora do casamento e abandonada na porta do próprio pai, enquanto o segundo provavelmente via naquele casamento o caminho para ingressar na governança, considerando a condição de homem-bom do receptor de sua esposa.

Segundo Sheila de Castro Faria (1998), a ilegitimidade no mundo colonial da América lusa, se constituía como um argumento suficientemente forte para que alguém enjeitasse o filho recém-nascido. É importante ressaltar que, especificamente na freguesia da Cidade do Natal, a ilegitimidade pode ter motivado pontualmente algumas pessoas ao ato de abandonar. Mas, de forma geral, a ilegitimidade na freguesia estudada não representou uma força catalisadora do enjeitamento, pois foi arrolado um índice de 20,3% de ilegitimidade, frente ao índice de 2,9% de enjeitamento. Nessa perspectiva, foram investigados 5.381 documentos de batismo, sendo identificados em números absolutos 157 recém-nascidos enjeitados, como já apresentado anteriormente, e 1092 crianças registradas como ilegítimas.

Com isso, a prática do abandono de crianças recém-nascidas para evitar escândalos e, sobretudo, a perda de prestígio social, foi uma estratégia recorrente entre os grupos do nível superior da hierarquia social na América portuguesa. Caso semelhante aconteceu em São Paulo, na segunda metade do século XVIII. Paulo César Garcez Martins (2002) revela que o padre Diogo Feijó, regente do Império do Brasil (1835-1837), foi batizado como exposto e declarado "de pais incógnitos". Miriam Dolhnikoff faz um comentário mais amplo sobre esse ilustre enjeitado:

Diogo Antônio Feijó [...] nasceu em 1784 como filho ilegítimo de uma rica

família paulista, os Camargos. Esta é a hipótese mais aceita pelos historiadores para uma origem não identificada, já que o recém-nascido foi abandonado por uma mãe provavelmente solteira que, para fugir à desonra, deixou a criança na porta da própria casa, de modo a criá-lo sem expor à condenação pública (DOLHNIKOFF, 2004, p. 72).

Em outra localidade da América portuguesa, na vila de Sorocaba, foram identificados dois casos de expostos, os quais eram filhos ilegítimos de membros da elite local:

[...] foram reconhecidos após o casamento entre o tenente-coronel João Floriano da Costa e sua mulher, D. Bárbara Maria da Silva, ocorrido em 26 de maio de 1823. Bárbara, sua filha, havia sido exposta em casa de seu próprio pai, aos 22 de setembro de 1821. Josefina, a outra filha, também fora exposta na casa paterna aos 24 de maio de 1823, exatos dois dias antes do casamento. Em ambos os casos, o pároco ressalta que as meninas 'ficaram legitimadas pelo casamento dos pais' (BACELLAR, 2002, p. 23).

Do mesmo modo, na vila de São João Del-Rei, na segunda metade do século XVIII, tais situações se fizeram presentes:

246

[...] Tereza, batizada em 30 de agosto de 1766, como exposta em casa do Tenente João da Costa Vale. Em nove de setembro de 1767, seus pais biológicos, o Capitão José Cabral Tavares e Dona Maria Josefa Ferreira, se casaram, reconhecendo-a posteriormente como filha (BRÜGGER, 2006, p. 125).

Situações parecidas se repetiram em outras formações sociais da Colônia Portuguesa na América, como o caso de Bernardina Clara Magalhães, moradora na Capitania da Paraíba do Sul, na vila de São Salvador, proprietária de quatro escravos, casas de telha (algumas alugadas à Câmara), roupas várias e joias. Pertencente à camada superior da sociedade, também ocultou o abandono de seus filhos ilegítimos, explicitando tal realidade em seu inventário, em 1793.

Declaro que sempre tive no estado de solteira e por fragilidade humana tenho três filhos de pais incógnitos a saber: Vicente, exposto em casa de Antônio Rangel; Luiz, exposto em casa de Pedro Soares de Moura; Manoel que criou [ilegível] com o assento no batismo de exposto em casa de Simão de Oliveira, os quais ditos meus filhos os constituo por meus legítimos herdeiros (*Apud* FARIA, 1998. p. 72).

Em um contexto mais amplo, no vasto território da América hispânica, na cidade

de Cartago (Província da Costa Rica), no século XVIII, abandonar o filho recém-nascido fruto de relações proibidas também era uma estratégia para os abastados: “[...] *un medio ‘fácil’ de ocultar un embarazo y de evitar un escándalo era el de exponer al producto de la relación sexual ilícita o bien, declararlo como huérfano [...]*” (SÁNCHEZ CHAVES, 2005, p. 3).

Em todo o mundo ibero-católico, as famílias das elites locais buscavam representar “[...] *la historia de una buena familia, avalada por generaciones de matrimonios santificados y nacimientos de hijos legítimos [...]*”. (TWINAM, 1991, p. 131). Em Real Cédula, de 5 de janeiro de 1794, a Coroa de Castela estabeleceu que nenhum recém-nascido exposto poderia ser caluniado nem castigado com pena de vergonha pública, pois aqueles pequenos poderiam ser filhos de famílias ilustres:

*[...] castiguen como injuria y ofensa a qualquiera persona y llamare á expocito alguno com los nombres de borde, ilegítimo, bastardo, expureo incestuoso, y adulterino, y que ademas de hacerle retractarle judicialmente de esta injuria, le impongan la multa pecuniaria que fuere proporcionada a las circunstancias dandole la ordinaria aplicacion. Finalmente mando que em lo sucessivo no se impongan a los expocitos las penas de berguensa publica, ni la de asotes, ni la horca (solo) aquellas que em iguales delitos se impondrian, á personas privilegiadas, incluyendo el ultimo suplicio (como se ha practicado com los expositos de la inclusa de Madrid) pues pudiendo suceder que el expocito castigado sea de familia ilustre [...]* (Apud SÁNCHEZ CHAVES, 2005. p. 5).

247

ransparece a preocupação da Coroa de Castela com os enjeitados, os quais poderiam ser filhos ilegítimos de homens e mulheres de qualidade. Em uma freguesia rural de Buenos Aires setecentista, Pago de la Costa, tal realidade assim se apresentou: “*entre los blancos, la verguencia de la ilegitimidad se oculta dejando a los niños expósitos frente a la iglesia o a las casas de españoles cuya posición económica les permitiese hacerse cargo de su crianza*” (OLIVERO, 2005, p. 1333).

É possível afirmar que, de norte a sul da América ibérica, os grupos familiares localizados no nível superior da hierarquia fizeram uso do abandono para proteger o moral das suas mulheres, mas não somente isso: em jogo estava a perda de prestígio social e uma situação que macularia a todos no grupo familiar. Melhor seria travestir os filhos do pecado, do mau passo, frutos de relações ilícitas, em filhos da caridade, pois estes eram dignos de amor, atenção e, sobretudo, da misericórdia alheia. Assim, é possibilitado saber que a estratégia de enjeitar um filho ilegítimo não seria algo específico da freguesia da Cidade do Natal.

No tocante aos elementos da vida do esposo da enjeitada Rosa, antes de es-

tar entre os membros da governança e poucos anos antes do casamento, Domingos João Campos exercia uma função importante na Capitania do Rio Grande do Norte: era um tipo de agrimensor, um piloto demarcador de terras. Apesar de ter fixado moradia com a enjeitada no litoral, o Alferes percorreu vários pontos do sertão da Capitania, medindo terras e prestando serviços.

No ano de 1742, ele foi responsável por demarcações nas regiões litorâneas de Maniçobas, Boas Águas, Macacheta e Itaipu Grande. Quase vinte anos depois, em 1759, Domingos media datas na Ribeira do Apodí, em um lugar de nome Riacho do Olho de Água da Serra do Catolé, no sertão da Capitania.

Em 1762, ele estava presente na região do Seridó, também sertão, demarcando as terras do sítio Passagem do Acari; em 1763, Domingos volta ao Seridó para medir uma data de terra chamada Totoró, pertencente a Salvador de Souza Castro. Já em 1768, estava mais uma vez no Seridó, agora para demarcar o Sítio São José, que pertencia aos herdeiros de Nicolau Mendes da Cruz (MACEDO, 2013).

Em 5 de abril de 1769, Domingos João Campos demarcou o Sítio Santo Antônio do Potengi; quase dez anos depois daquela medição, em 1778, o piloto demarcador retorna ao sertão para medir o Sítio Quinque, no Seridó (CAMPOS, 1983). Pode-se ter uma noção do ofício de Domingos:

248

A primeira etapa do processo de demarcação era o requerimento da parte interessada, marcada a data e o provável custo da demarcação, iniciava a viagem até o destino previsto. Para realização do processo, fazia-se necessário a presença do Provedor da Fazenda Real e seu Escrivão, o Perito Demarcador e seu auxiliar, a quem chamavam de Ajudante da Corda, função quase sempre exercida pelo Meirinho do Mar e Execuções da Fazenda Real. No local da demarcação o Provedor recebia o juramento do Piloto Demarcador e seu ajudante “[...] bem e verdadeiramente fizessem a presente demarcação sem dolo e sem malícia e correção do rumo da agulha não acrescentando nem diminuindo mais do que disse o dito rumo [...]”. Em seguida o Demarcador trazia perante o Provedor a agulha que era examinada por este, e ao Demarcador era perguntado: “se a agulha estava correta”, ao que este respondia “[...] que a agulha estava corrente e capaz sem embaraço algum [...]” Feito isto, mediam a corda que usariam na demarcação “[...] e sendo ai mediram o dito Piloto e seu Ajudante da Corda em uma corda de fio de gravatá dez braças de dez palmos craveiros cada braça [...]”. Após essas démarches procuravam o lugar de referência na sesmaria original e seguiam o curso declarado até se completar as medições de sua concessão e, em determinados locais, iam colocando marcos referenciais para futuras averiguações e como fixador de divisas “[...] por no dito lugar um marco de pedra preta tosca com três palmos de comprido ao largo de dois palmos sendo a dita pedra quase redonda e ficou interada dois palmos escassos e fora da terra um palmo reforçado,

ferindo o rumo do Norte para o sul com duas testemunhas da mesma pedra uma da parte do Leste e outra da parte do Oeste [...] (CAMPOS, 1983, p. 45).

Com a idade de 74 anos, em 2 de abril de 1788, o Alferes e piloto demarcador de terras Domingos João Campos não mais aparece como membro da governança, mas foi qualificado pelo próprio Senado da Câmara como senhor de engenho, que deveria prestar informações sobre suas terras, lavouras, escravos e animais, tudo por cobrança do governo de Pernambuco (TERMO DE VERAÇÃO..., 1788).

### **Família, compadrio e casamentos**

Para além da participação na Câmara, do ofício de piloto demarcador ou mesmo das posses acumuladas pelo Alferes ao longo da vida, destaca-se que Domingos e Rosa constituíram uma família legítima, como verifica-se na citação anterior. Por várias vezes, foram a público batizar seus numerosos filhos, sempre na capela do Jundiá: Antônio, em 1754; Francisco, em 1757; João, em 1759; Lourenço, em 1762; Patrício, em 1764; Bernardo, em 1766; e Joaquim, em 1770 (ASSENTOS DE BATISMO..., 1750-1770).

Domingos João Campos, em outros momentos, tornou-se compadre de outros indivíduos da freguesia da Cidade do Natal. Em 21 de dezembro de 1767, na capela de São Gonçalo do Potengi, o Alferes passou a ser padrinho do pequeno Manuel, filho legítimo de José Gomes Camilo, natural de Pernambuco, e de Helena da Paixão, natural do Rio Grande do Norte. É importante mencionar que o pai de Manuel tinha a mesma condição da esposa de seu compadre, como pode-se verificar no assento de batismo:

Manuel filho legítimo de José Gomes Camilo exposto natural da freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Varge, e de Helena da Paixão natural desta freguesia, neto pela parte materna de Teodoro de Mendonça, e de Joana Gomes naturais desta freguesia, nasceu no primeiro de novembro de mil setecentos, e sessenta e sete, e foi batizado com os santos óleos na capela de São Gonçalo do Potengi de licença minha pelo padre Miguel Pinheiro Teixeira aos vinte e um de dezembro de mil setecentos e sessenta e sete. Foram padrinhos Domingos João Campos, e Maria José da Conceição mulher de João da Silva desta freguesia, do que fiz este termo em que por verdade me assinei. Pantaleão da Costa de Araújo/Vigário do Rio Grande – Grifo meu (ASSENTO DE BATISMO..., 1767, f. 4).

Em 7 de junho de 1776, Domingos atendeu a um novo convite para ser padrinho, agora de um menino batizado com o nome de Francisco, filho de Fabrício de Moura e Francisca Rodrigues. A presença do esposo de Dona Rosa Maria de Mendonça na pia

batismal, na condição de padrinho, repetiu-se em 21 de setembro de 1776, quando outro pequeno Francisco, filho legítimo de Eugênio Gomes e de Inês Rodrigues, recebeu os santos óleos também na capela do Jundiá (ASSENTOS DE BATISMO..., 1776).

Com aproximadamente 72 anos, em 3 de maio de 1786, o Alferes voltou a tornar-se parente espiritual de outras pessoas na freguesia, passando a ser padrinho da recém-nascida Rita e compadre de Francisco Brito e Maria da Silva, ambos naturais da vila de Arez, Capitania do Rio Grande do Norte (ASSENTO DE BATISMO..., 1786).

Com a idade já bastante avançada, em 8 de julho de 1792, na capela do Jundiá, juntamente com Josefa Joaquina, sua neta (filha legítima de José Martins Praça e de Dona Ana Guiteria de Mendonça), Domingos apadrinhou um enjeitado, o qual foi batizado com o nome de Nicácio. O recém-nascido tinha sido abandonado em casa de José Rodrigues Silveira, dois meses antes de ser batizado (ASSENTO DE BATISMO..., 1792); porém, na data de 21 de novembro de 1792, dia da padroeira da freguesia, o afilhado do velho agrimensor faleceu, tornou-se um anjinho, sendo sepultado na mesma capela onde foi batizado (ASSENTO DE ÓBITO ..., 1792).

Alferes, camarista e piloto de terras, Domingos João Campos também foi testemunha do casamento de João Severino Maciel com Joana Rodrigues da Costa, ambos filhos legítimos, em 22 de dezembro de 1765, na capela de Nossa Senhora da Conceição do Jundiá (ASSENTO DE CASAMENTO..., 1765). Em 1779, na mesma capela, o marido da enjeitada, mais uma vez foi solicitado como testemunha de casamento, agora juntamente com seu filho José Fernandes Campos: daquela vez, a união foi entre cativos (ASSENTOS DE CASAMENTO..., 1779).

250

### **Rosa Maria de Mendonça: madrinha, receptora e lactante**

Foram extremamente raros os momentos registrados nos quais a enjeitada Rosa Maria de Mendonça veio a público na documentação. Não contando as vezes em que esteve na capela do Jundiá batizando os filhos, identificou-se apenas um caso em que Dona Rosa apareceu na condição de madrinha:

Firmiano escravo do capitão Antônio de Gois Vasconcelos, filho natural de uma sua escrava chamada Joana natural desta freguesia de Nossa Senhora da Apresentação neto pela parte paterna de avós incógnitos, e pela materna de Feliciano, digo de Felícia natural de Angola, foi batizado com os santos óleos aos três de outubro de mil setecentos e sessenta e três na capela de Nossa Senhora da Conceição do Jundiá por mim vigário abaixo assinado, foram seus padrinhos Carlos Vital, homem casado, e morador na freguesia da vila de São José, e Dona Rosa Maria de Mendonça mulher de Domingos João



Campos morador no Jundiá de que logo fiz este assento, em que por verdade me assinei. Miguel Pinheiro Teixeira / Pro Vigário – Grifo nosso (ASSENTO DE BATISMO..., 1763, f. 147v).

Domingos João Campos e Rosa Maria de Mendonça tiveram dois recém-nascidos enjeitados na porta do próprio domicílio: a exposta tornou-se, assim, receptora. O primeiro abandono, que tenho conhecimento, ocorreu por volta de junho de 1766: a exposta foi batizada com o nome de Joana; não se sabe quem foram os padrinhos, pois a informação foi acessada a partir dos documentos de óbito. Joana não teve a mesma sorte de sua receptora, falecendo com aproximadamente 11 meses em 14 de maio de 1767, sendo sepultada envolta em uma mortalha de tafetá azul na capela de Santo Antônio do Potengi (ASSENTO DE ÓBITO..., 1767).

Nessa perspectiva, é necessário apontar que o indivíduo que tomou a decisão de abandonar a recém-nascida na casa do Alferes e da enjeitada buscava proteger a criança e sabia que as condições objetivas e subjetivas para seu recolhimento estavam dadas. Domingos João Campos era um homem de posses. Além disso, quando Joana foi enjeitada, Dona Rosa tinha em casa um filho pequeno, Bernardo, vindo ao mundo na data de 28 de dezembro de 1765, sendo batizado em 3 de janeiro de 1766 (ASSENTO DE BATISMO..., 1766). Dessa forma, na data do enjeitamento, Bernardo era uma criança com seis meses de idade, e Rosa, na condição de lactante, tinha plenas condições de amamentar a enjeitada, favorecendo, assim, sua sobrevivência.

O domicílio de Domingos e Rosa foi uma segunda vez eleito para ser receptor de um recém-nascido. Não se pode conjeturar sobre a data do enjeitamento, pois o assento de óbito da criança não faz referência à idade dela: o padre que elaborou o documento afirmava apenas que Januário tinha sido enjeitado em casa do Alferes Domingos João Campos, tendo falecido em 11 de março de 1782, e sendo enterrado na capela do Jundiá, envolto em um pano branco (ASSENTO DE ÓBITO..., 1782).

No entanto, houve o caso de uma enjeitada na casa de Domingo e Rosa que não morreu na primeira infância, mas chegou à idade produtiva e reprodutiva. Dona Antônia não se casou, mas tornou-se mãe solteira. Ela conseguiu casar sua filha ilegítima, Maria Fernandes, com Manuel Rodrigues de Sá, filho legítimo de Vitoriano Rodrigues de Sá e Luiza de Souza. O casamento ocorreu na capela de Nossa Senhora do Socorro da Utinga, em 13 de outubro de 1785 (ASSENTO DE CASAMENTO..., 1785). É presumível que Dona Antônia visualizava para seus netos uma origem diferente: nem expostos como a avó de criação, nem ilegítimos como a filha.

Nota-se que a enjeitada tinha o tratamento de Dona atrelado ao nome, uma distinção social. É possível que este *status* tenha sua origem no domicílio de Domingos João Campos e de Dona Rosa Maria de Mendonça, seus receptores e, talvez, criadores

e protetores. Não foi por um simples acaso que a filha de Dona Antônia adotou o sobrenome Fernandes, o mesmo da mãe do Alferes, o que significa uma identidade com a família, domicílio receptor de Antônia.

Suponho que o pronome de tratamento Dona, que conectado ao nome da enjeitada Rosa Maria de Mendonça, tal como de sua exposta Antônia, é resultado nítido de uma rede de interdependência funcional. A receptora é egressa de um domicílio de alguém com notória distinção social, Antônia, que presencia a filha constituir um matrimônio legítimo, também nasce socialmente em domicílio dos estratos superiores da freguesia. Sendo assim, ser Dona era um condicionamento social, um distintivo transmitido entre algumas mulheres daquele grupo na segunda metade do século XVIII.

### **Um sobrenome comum e as relações intrafamiliares**

Em 14 de outubro de 1757, Domingos João Campos teve outra experiência com pessoas com a mesma origem dele no enjeitamento. Naquela data, ele foi testemunha, na capela de Nossa Senhora da Conceição do Jundiáí, do matrimônio de Nicácio Gomes, filho legítimo de José Cruz de Melo e de Leonor Quaresma, com Dona Antônia Maria de Mendonça, que tinha sido enjeitada em casa de Dona Maria Madalena de Mendonça. Era o noivo natural da freguesia de Nossa Senhora dos Prazeres de Goianinha, e a noiva, da freguesia da Cidade do Natal (ASSENTO DE CASAMENTO..., 1757).

Percebe-se que a noiva tinha o mesmo sobrenome da esposa do Alferes, assim como a mesma origem. Desse modo, infere-se que a enjeitada Rosa Maria de Mendonça, apesar de ter sido abandonada em casa do Sargento-mor Mário de Castro Rocha, talvez tenha sido criada em casa de Maria Madalena de Mendonça, não afastando a possibilidade de Rosa ter sido a filha de Maria Madalena, tornando-se, assim, um tipo de irmã de criação de Dona Antônia Maria de Mendonça.

É de grande valia ressaltar que Dona Maria Madalena de Mendonça provavelmente circulava entre os indivíduos do nível superior da formação social da freguesia. A casa daquela senhora por vezes foi pouso para um religioso, o qual visitava a povoação do Jundiáí e foi perseguido pelo Santo Ofício por abusar sexualmente de suas confidentes.

Frei Ignácio de Jesus era um religioso carmelita pertencente à Província Reformada de Pernambuco que trabalhava como assistente no sertão do Panema, Freguesia de Assu na Capitania do Rio Grande. Costumava ir até a povoação de Jundiáhy para visitar e participar de eventos familiares, como assim o fez em 1754 por ocasião do casamento de uma sobrinha. Geralmente,

hospedava-se na casa da viúva Dona Maria Magdalena com quem mantinha boas relações sociais (HONOR, 2014, p. 203).

É notório o fato de Alferes ter sido convidado como testemunha da união de sua suposta cunhada e, ainda mais, o fato de que, dez anos depois, a noiva daquele mesmo matrimônio, na mesma capela do Jundiá, batizou um filho natural<sup>8</sup>, resultado de uma provável mancebia com Manuel Fernandes Campos, com idade de 18 anos, filho do Alferes e de Rosa.

Maria filha de Manoel Fernandes Campos, e de Dona Antonia Maria de Mendonça exposta em casa da Dona Maria Madalena de Mendonça já defunta foi batizada com os santos óleos na capela de Nossa Senhora da Conceição de Jundiá de licença minha pelo padre José Vieira Afonso aos vinte, e nove de dezembro de mil setecentos, e sessenta, e sete. Foram padrinhos o Alferes Domingos João de Campos, e sua filha Dona Anna Guiteria todos desta freguesia, e não constava mais da certidão, do que fiz este termo, em que por verdade me-assinei. Pantaleão da Costa de Araújo / Vigário do Rio grande – Grifo meu (ASSENTO DE BATISMO, 1767, f. 4).

Em vista disso, o padre que elaborou o assento de batismo não fez nenhuma referência à possível viuvez de Dona Antônia Maria de Mendonça, o que indica ser a pequena Maria uma filha natural. Estaria Dona Antônia Maria carnalmente separada do marido, ou teria Nicácio Gomes partido para outras terras e não mais retornado, permitindo a ela relacionar-se com o próprio sobrinho de criação? Silva (1998) demonstra em seus estudos que, no mundo da América portuguesa, algumas mulheres passavam a serem consideradas viúvas quando os maridos não regressavam de determinadas missões, nem deles se tinham notícias.

Outro ponto a destacar é que Maria tornou-se afilhada do próprio avô; a enjeitada Antônia Maria, naquele ano de 1767, acumulava as condições de cunhada, nora e comadre do Alferes Domingos João Campos. Suponho que fossem uma família coesa, pois o grupo tem função de proteção e sustento (ELIAS, 1994).

### **O filho da enjeitada como: padrinho, marido e receptor de crianças**

O nascimento e batismo de Maria indicavam a existência de leite humano no domicílio de Manuel Fernandes Campos. Acredito que, um ano após aquele batizado,

---

<sup>8</sup> Natural é um termo recorrente na documentação paroquial de batismo, que faz menção aos filhos ilegítimos (PERARO, 2001).

a enjeitada ainda amamentava. Dessa forma, em 8 de dezembro de 1768, Manuel Fernandes foi convidado a tornar-se padrinho de um recém-nascido enjeitado em casa de Antônio Ferreira, encontrado pelas 10 horas da noite por João Gomes de Melo, batizado com o nome de Manuel, na capela de Nossa Senhora da Conceição do Jundiá, pelo padre João Tavares da Fonseca (ASSENTO DE BATISMO..., 1768).

Tendo o padrinho uma esposa em condições de amamentar, e sendo os padrinhos os responsáveis pela criança na ausência dos pais, segundo a fé católica, talvez Manuel Fernandes Campos, com a ajuda de sua mulher, tenha possibilitado a sobrevivência do pequeno Manuel. Em suma, o convite não foi um simples acaso (CATECISMO ROMANO, 1951).

Tal como Dona Rosa Maria de Mendonça, sua provável irmã de criação, Dona Antônia Maria de Mendonça também esteve unida, mesmo que informalmente, a um indivíduo proeminente na freguesia da Cidade do Natal. O esposo-sobrinho Manuel Fernandes Campos, em 1768, foi escolhido para ser membro da Câmara na função de vereador (TERMO DE VERAÇÃO..., 1768); em 1776, foi novamente escolhido para o mesmo cargo, já sendo naquele ano portador da patente de Sargento-mor (TERMO DE VERAÇÃO..., 1776). No entanto, o mesmo Senado da Câmara expediu um mandado de prisão contra ele, em 26 de outubro de 1782, por desobedecer à notificação de trazer farinha de sua propriedade para vender na cidade (TERMO DE VERAÇÃO..., 1782).

254

Filho de uma enjeitada e marido de outra, Manuel Fernandes Campos, como tantos outros homens-bons da freguesia da Cidade do Natal, também esteve envolvido no processo de abandono de crianças, fosse como padrinho ou como receptor. Em 6 de novembro de 1806, foi batizado na capela do Jundiá um menino branco, com o nome de Manuel; o recém-nascido, enjeitado em casa do Sargento-mor Manuel Fernandes Campos, recebeu como padrinhos Manuel da Silva e Joaquina (ASSENTO DE BATISMO..., 1806).

Salienta-se, ainda, que o fenômeno social do enjeitamento de recém-nascidos na freguesia da Cidade do Natal, no qual Rosa foi protagonista, seguiu a lógica "circulação de crianças" que, para Isabel dos Guimarães Sá (1995) e Cláudia Fonseca (1995), era a prática sancionada entre adultos que transferiam para outros adultos a responsabilidade pela criação de um recém-nascido.

### **Os últimos traços da vida**

Enfim, Dona Rosa Maria de Mendonça e Dona Antônia Maria de Mendonça, supostamente criadas em um mesmo domicílio, viveram maritalmente com indivíduos

pertencentes à mesma família, posicionados, juntamente com elas, no nível superior da hierarquia social; não eram pessoas pobres, mas referências na povoação da Ribeira do Jundiáí, freguesia da Cidade do Natal. Pai e filho, Domingos João Campos, português do Reino, e Manuel Fernandes Campos, português da América, foram homens da Câmara, bem como receptores e padrinhos de enjeitados.

Ressalta-se que a documentação de óbito possibilitou saber que a enjeitada Dona Rosa Maria de Mendonça faleceu no apaga das luzes do século XVIII, mas notadamente em 1797. Neste ano, o velho piloto de terras da Cidade do Natal, o Alferes Domingo João Campos, já era falecido, haja vista que a enjeitada morreu na condição de viúva com uma idade média de 75 anos, foi sepultada na capela de Nossa Senhora da Conceição do Jundiáí, vestida em um hábito de São Francisco, tendo recebido todos os sacramentos da Igreja (ASSENTO DE ÓBITO..., 1795).

Nada sabe-se sobre a morte do português do reino, Domingos João Campos, pois não foi possível acessar o documento de óbito. Mas pode-se afirmar, com segurança, que ele faleceu poucos anos antes da enjeitada Rosa, entre 1792 e 1797, pois em 1792, como relatado anteriormente, ele esteve batizando um exposto na capela do Jundiáí na companhia de uma neta.

Nessa conjuntura, Dona Rosa Maria de Mendonça fechou seu ciclo vital, sendo enterrada na mesma capela onde casou nos idos de 1745, batizou inúmeros filhos, como supostamente também deve ter sido batizada por volta de 1722, quando foi deixada em casa do Sargento-mor Mário de Castro Rocha, considerando a data de falecimento registrada pelo padre que elaborou o assento de enterramento.

Segundo as informações contidas no óbito da enjeitada, Rosa teve uma boa morte: recebeu todos os sacramentos da Igreja (confissão; penitência; viático e unção); teve o corpo enterrado nas vestimentas de São Francisco em um espaço do sagrado (REIS, 1991; RODRIGUES, 2005).

Por fim, é necessário apontar que, segundo o padre, escritor e dicionarista português Rafael Bluteau, o abandono dignificava os recém-nascidos:

[...] Com todos os seus infortúnios, notáveis prerrogativas logram os enjeitados. São reputados limpos de sangue, sem casta de mouros, nem judeus, e por leis antigas, são livres do poder paterno. Em muitos destes infelizes partos do gênero humano tem Deus manifestado o milagroso patrocínio da sua providencia. Do cestinho em que foi exposto, e entregue às correntes do Nilo, subiu Moises a imperar na Corte de Faraó. A Romulo, e Remo, com o leite da loba, que os criou, se lhes tingiu a púrpura do Império Romano. Ciro, primeiro do nome, exposto em uma mata brava, e criado na cabana de um pastor, chegou a conquistar o Oriente, &c. (1728, p. 557).

## Conclusão

Como foi demonstrado, a freguesia da Cidade do Natal, correspondeu, como tantas outras jurisdições eclesiásticas da América portuguesa, a um espaço de assistência religiosa, onde os indivíduos estavam entrelaçados socialmente, caracterizados, sobretudo, pela prática do compadrio, entrelaçados sociais responsáveis pelo cuidado dos recém-nascidos enjeitados nos séculos XVIII e XIX.

Sendo assim, o fenômeno humano do abandono de recém-nascidos na freguesia apontou para um padrão comum, 100% dos enjeitados foram deixados em domicílios, permitindo concluir que enjeitamento era uma prática protetora e que, em alguns casos, dava qualidade ao abandonado, como foi confirmado na trajetória de Dona Rosa Maria de Mendonça e anunciado pelo padre Rafael Bluteau.

Com isso, a menina foi deixada quando recém-nascida em um domicílio pertencente a alguém destacado socialmente, integrantes dos estratos superiores da sociedade na freguesia da Cidade do Natal. Lembrando, ainda, que ela contraiu matrimônio com um homem tão bem destacado quanto seu receptor, não sendo um mero acaso ter reproduzido as condições materiais de seu domicílio receptor, haja vista, em alguns momentos da vida, Domingo João Campos ter sido qualificado como senhor de engenho.

256

Os vestígios documentais deixados por Mário de Castro Rocha (receptor), Domingos João Campos (marido) e Manoel Fernandes Campos (filho) possibilitaram seguir os rastros de Rosa, entre outros enjeitados, permitindo entrever que o pronome de tratamento (Dona) foi um resultado simbólico das redes de relações na qual ela estava inserida e não podia escapar.

Em suma, Dona Rosa Maria de Mendonça provavelmente foi abandonada por volta de 1722, acredito que casou com a idade de 23 anos, em 24 de novembro de 1745, pariu vários filhos entre meninos e meninas na segunda metade do século XVIII. Teve a experiência de ver a sua suposta irmã de criação amancebada com um de seus filhos, mais especificamente com Manoel Fernandes Campos, o qual, tal como o pai e o avô de criação, foi membro do Senado da Câmara.

Ao cabo de tudo, a enjeitada intitulada pela sociedade de Dona, teve crianças recém-nascidas deixadas em sua soleira, criou e projetou para vida adulta outros enjeitados depositados em seu domicílio, vislumbrou o marido apadrinhar outros abandonados, pouco apareceu como marinha de crianças na freguesia, havendo um único registro que chegou ao presente.

## Referências

### Fontes

ASSENTOS DE BATISMO DA FREGUESIA DA CIDADE DO NATAL, 1750-1835 (Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Natal).

ASSENTOS DE CASAMENTO DA FREGUESIA DA CIDADE DO NATAL, 1727-1807 (Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Natal).

ASSENTOS DE ÓBITO DA FREGUESIA DA CIDADE DO NATAL, 1760-1820 (Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Natal).

CARTAS DE SESMARIA. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/sesmaria/RN%200931>.

CATECISMO ROMANO, por Frei Leopoldo Pires Martins, O. F. M. Petrópolis: Vozes, 1951.

IDEIA da População da Capitania de Pernambuco, e das suas annexas, extensão de suas Costas, Rios, e Povoações notaveis, Agricultura, número dos Engenhos, Contrac-tos, e Rendimentos Reaes, augmento que estes tem tido &. a &. a desde anno de 1774 em que tomou posse do Governador das mesmas Capitánias o Gover-nador e Capitão General Jozé Cezar de Menezes. In: **ANNAIS DA BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO**, publicados sob a administração do Director geral interino (Dr. Aurelio Lopes de Souza). Rio de Janeiro: Officinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1923. (Vol. XL – 1918).

LIVRO DE TOMBO DA IGREJA MATRIZ DE NOSSA SENHORA DA APRESENTAÇÃO, 1725-1890 (Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Natal).

ORDENAÇÕES FILIPINAS – Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>.

TERMOS DE VERAÇÃO DO SENADO DA CÂMARA DA CIDADE DO NATAL, 1709-1823 (Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte).

### Bibliografia

ARAÚJO, Cintia Ferreira. **A Caminho do Céu: a infância desvalida em Mariana (1800-1850)**. 147f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, França, 2005.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e Sobreviver em uma Vila Colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2001.



- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Abandonos nas soleiras das portas: a exposição de crianças nos domicílios de Sorocaba, século XVIII e XIX. In: FUKUI, Lia (Org.). **Segredos de família**. São Paulo: Annablume, 2002.
- BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português & latino**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, v. 9 (suplemento). Disponível em: <http://www.brasiliiana.usp.br/en/dicionario/1/engeitado>.
- BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Crianças Expostas: um estudo da prática do enjeitamento em São João del Rei, séculos XVIII e XIX. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 12, p. 116-146, jan./jun. 2006.
- CAMPOS, João Bosco. Demarcações de terras no Rio Grande do Norte. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte**. v. LXXV-LXXVI, p. 45-46, 1983.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Paróquias do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1992.
- CAVAZZANI, André Luiz M. **Um Estudo Sobre a Exposição e os Expostos na Vila de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais de Curitiba (segunda metade do século XVIII)**. 158f. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.
- CAVAZZANI, André Luiz M. Expostos, enjeitados e estratégias matrimoniais na Vila de Curitiba colonial. In: VENÂNCIO, Renato Pinto (Org.). **Uma História Social do Abandono de Crianças** – de Portugal ao Brasil: séculos XVIII-XX. São Paulo: Alameda, 2010.
- DOLHNIKOFF, Miriam. Feijó, um liberal do século XIX. **Nossa História**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 72-75, abr. 2004.
- ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Trad. Maria Luiza Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1980.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1994.
- FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. **Barrocas Famílias**: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- FONSECA, Claudia. **Caminhos da adoção**. São Paulo: Cortez, 1995.
- FRANCO, Renato. **A Piedade dos Outros**: o abandono de recém-nascidos em uma vila colonial, século XVIII. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

- HONOR, André Cabral. A exposição da carne: condutas sexuais de carmelitas reformados na América portuguesa do século XVIII. **Oficina do historiador**. Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 197-220, jul/dez. 2014.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Outras famílias do Seridó**: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX). 360f. Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- MARCÍLIO, Maria Luiza; VENÂNCIO, Renato Pinto. Crianças abandonadas e primitivas formas de proteção. **Anais do VII Encontro Nacional de Estudos Populacionais**. Caxambu: ABEP, 1990.
- MARINHO, Francisco Fernandes. **O Rio Grande do Norte sob o olhar dos Bispos de Olinda**. Natal: Nordeste, 2006.
- MARTINS, Paulo César Garcez. Mulheres de elite, filhos naturais – São Paulo, séculos XVIII e XIX. In: FUKUI, Lia (Org.). **Segredos de família**. São Paulo: Annablume; Nemge/USP; Fapesp, 2002.
- MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à história do Rio Grande do Norte**. Natal: UFRN, 2000.
- OLIVERO, Sandra. Natalidad y bautismo en una parroquia rural de la campaña rioplatense: la población blanca del Pago de la Costa en la primera mitad del siglo XVIII. In: GUTIÉRREZ, Antonio Escudero; CUETOS, Maria Luisa Laviana (Coord.). **Estudios sobre América**: siglos XVI-XX. AEA (Asociación Española de Americanistas), 2005.
- PAULA, Thiago do Nascimento Torres de. **Teias de Caridade e o Lugar Social dos Expostos da Freguesia de N<sup>a</sup> Sr<sup>a</sup> da Apresentação – Capitania do Rio Grande do Norte, século XVIII**. 197f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.
- PAULA, Thiago do Nascimento Torres de. De enjeitado a ouvidor: a trajetória do tenente Joaquim Lino Rangel na freguesia da Cidade do Natal, 1760?-1839. **Revista Espacialidades**. Natal, v.13, n. 1, p. 1-31, 2017.
- PERARO, Maria Adenir. **Bastardos do Império**: família e sociedade em Mato Grosso no século XIX. São Paulo: Contexto, 2001.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro – século XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e filantropos**: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia,

1550-1775. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: EDUNB, 1981.

SÁ, Isabel dos Guimarães. **A circulação de crianças na Europa do sul**: o caso dos expostos do Porto no século XVIII. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

SÁNCHEZ CHAVES, Kattia. Niños expósitos y huérfanos em la Provincia de Costa Rica, siglo XVIII. **Diálogos - Revista Electrónica de História**, San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica, v. 5, n. 1-2, p. 1-13, abr./ago. 2005.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **História da família no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SILVA, Jonathan Fachini da. Quando os anjos batem em sua porta: o fenômeno da exposição de crianças na freguesia Madre de Deus de Porto Alegre (1772-1810). In: SCOTT, Ana Silvia Volpi *et al.* **História da Família no Brasil Meridional**: temas e perspectivas. São Leopoldo: Oikos, 2014.

TWINAM, Anné. Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial. In: ASUNCIÓN, Lavrin (Coord.). **Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII**. México, D.F: Grijalbo, 1991.

VALLE, Marília Souza do. **Nupcialidade e Fecundidade das Famílias da Lapa, 1770-1829**. 372f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

260 VENÂNCIO, Renato Pinto. **Famílias abandonadas**: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX. Campinas: Papirus, 1999.

# A REVOLUÇÃO INDUSTRIAL E A PRODUÇÃO DE ROUPAS

Valéria Feldman<sup>1</sup>

Dib Karam Junior<sup>2</sup>

**Resumo:** Esse artigo pretende esclarecer como se estabelece a produção de roupas a partir da Revolução Industrial, em que se delineiam o fenômeno do gosto e do consumo, sabiamente manipulados pela nascente indústria, além de ilustrar como se inicia o estudo e o ensino do desenho técnico e do vestuário, objetivando mostrar como o aperfeiçoamento do desenho coincide então com o aprimoramento das técnicas industriais, e passa a ser uma importante ferramenta de projeto em substituição às formas empíricas do fazer.

**Palavras-chave:** Revolução Industrial, desenho técnico do vestuário, roupas, ensino

**Abstract:** This article aims to clarify how the production of clothing is established from the Industrial Revolution, which delineates the phenomenon of taste and consumption, wisely manipulated by the nascent industry, and illustrate how to begin the study and teaching of technical design and clothing, aiming to show how the improvement of design coincides with the improvement of industrial techniques, and becomes an important project tool to substitute empirical forms of doing.

**Keyword:** Industrial Revolution, technical design of clothing, clothes, teaching

---

<sup>1</sup>Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Têxtil e Moda da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo – EACH/USP, com pesquisa em andamento intitulada “Desenho técnico do vestuário: panorama histórico e do ensino em cursos de design de moda na cidade de São Paulo”. Especialista em “Moda e Criação” e Docente do Bacharelado em Moda do Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas de São Paulo – FMU/FIAMFAAM, ligada à rede global Laureate International Universities. E-mail: valeriefeldman@usp.br ou valeria.feldman@fiamfaam.br

<sup>2</sup> Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Têxtil e Moda da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo – EACH/USP. E-mail: dib.karam@usp.br

## **Introdução**

Desde o início do século XIX, pós Revolução Francesa, os novos elementos do vestuário estão fixados no essencial, se modificando, mas sem sofrer as profundas transformações como nos períodos precedentes. Por toda a Europa percebe-se uma tendência à internacionalização das formas: a Inglaterra ainda mantém algumas características peculiares, mas, nos outros países, influenciados pela França, há certa homogeneidade nos trajes, com uma nova ordem; sem grandeza nem envergadura, mais realista e pessoal (BOUCHER, 2010).

Nesse contexto, um movimento de democratização da roupa se inicia, diferente dos períodos antecedentes e o vestuário de certa forma se simplifica para permitir que um novo sistema produtivo se instaure.

A partir do panorama histórico acerca da formação do vestuário e da moda, tendo como ponto focal a Revolução Industrial, este artigo tem como objetivo principal entender sobre a formação da confecção industrial, e sua precedente a alta-costura, que levou à instauração da produção de roupas em série.

Ainda, o desenvolvimento do ensino técnico da confecção de roupas vai se estabelecendo, além do aperfeiçoamento do desenho, substituindo as formas experimentais antes utilizadas, constituindo importantes conhecimentos, necessários à expansão das técnicas industriais, ao permitir o aprimoramento da nascente indústria.

262

Este estudo, de caráter exploratório, com ênfase histórica foi desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica e é parte integrante de uma pesquisa maior, que encontra-se em fase de finalização, na proposição de esclarecer e contribuir com mais informações ao campo da moda através da pesquisa acadêmica.

### **1. Panorama Histórico**

Segundo Braga e Prado (2011), “[...] historiadores da Revolução Industrial costumam estabelecer seu início, justamente com o advento das máquinas automáticas de tecer, na Grã-Bretanha, entre os anos de 1750 e 1800”.

Com a Revolução Industrial, a moda torna-se um sistema de fato, pois, pela primeira vez na história da humanidade, se estabelece um sistema em condições de se autossustentar e autoalimentar, técnica e financeiramente, e, sobretudo capaz de expandir-se, impondo a competição e a emulação no campo da inovação (CALANCA, 2008).

Com o surgimento das grandes fábricas, cresce a demanda por tecidos e peças do vestuário, o que começa a arruinar pequenos artesãos, embora o artesanato

qualificado na confecção das roupas ainda é preferido à reprodução em escala (NERY, 2007).

A era industrial do fim do século XIX beneficiou a esfera têxtil. As máquinas e fertilizantes químicos aumentaram a produção agrícola, além do surgimento da máquina de costura patenteada em 1851 por I. M. Singer, o que possibilitou uma grande elaboração do traje feminino (NERY, 2007).

A criação de roupas, livre das regras estabelecidas anteriormente pela corte, começa a se estabelecer e se torna integral com a hegemonia burguesa e pelas mãos dos costureiros franceses em meados do século XIX (BRAGA; PRADO, 2011).

Além disso, o lançamento de modas, também passa pelas mãos dos arrivistas<sup>3</sup> e, principalmente às *cocottes*<sup>4</sup> e às atrizes. Ainda, a figura majestosa da imperatriz Eugênia, é ao mesmo tempo, a última soberana europeia lançadora de modas e a primeira grande *vedette* a serviço de uma indústria que se organiza (SOUZA, 1987).

A graça e a posição da imperatriz fazem a glória de Charles Frederick Worth, inglês radicado em Paris, que consiste no primeiro costureiro representante do gosto, que passa a ser considerado mais um artista do que um artesão. Sobre isso, Souza (1987, p.140) coloca que:

Agora a divisão do trabalho é todo-poderosa e começam a surgir os donos do gosto, a nova raça de ditadores da moda, de que Worth é o primeiro e talvez o maior representante do século. A mulher não escolhe mais nem deseja escolher sua *toilette*, limita-se a procurar o tirano, que medindo-a de alto a baixo, decide por ela qual traje que melhor lhe assenta. (...) outros e novos costureiros surgem montando suas indústrias: Doucet, Rouff, Paquin, Redfern, Poiret. No círculo de aço das grandes casas de moda, as elites caem aprisionadas.

263

Worth criou o conceito de apresentar suas criações inéditas às clientes para que pudessem escolher os modelos de sua preferência, para então serem elaborados sob medida. Assinava suas criações, fato esse, que até então não acontecia, além de propor o lançamento sazonal de suas coleções, o que incentivou um maior consumo de moda (BRAGA; PRADO, 2011).

Além disso, buscava apresentar as criações às suas clientes, em mulheres de verdade - com corpos similares aos seus - que, além de desfilarem para elas, serviam

---

**3** Arrivista, do francês "*arriviste*", pessoa que pretende vencer na vida a todo custo, mesmo em prejuízo de outrem. (<http://www.michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/arrivista/>).

**4** Do francês "*cocotte*", é uma caçarola de perfil baixo, que acabou sendo sinônimo de jovens francesas em férias no balneário de *Saint Tropez*, que se exibiam em calças jeans justas coladas ao corpo, com a cintura recortada bem abaixo do convencional, copiada por estilistas de moda, décadas depois, que seria conhecida como "calça Cocota". (<http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/cocota/2867/>).



como modelos de prova. Surgia assim, os futuros manequins, que à época, Worth chamou de "sósias".

Figura 1 - Charles Frederick Worth em seu *atelier* House of Worth, 1858 – 1952



264

Fonte: <https://www.pinterest.com.au/pin/29766047511806905/>

Uma nova dinâmica se estabelece, dando origem ao termo *Couture*, originando em 1868 a *Chambre Syndicale de la Confection et Couture pour Dames e Filletes*<sup>5</sup>, e posteriormente em 1870, ao termo *couturier* (costureiro). Este sindicato reunia qualquer estabelecimento que fabricasse roupas. Mas, somente ao final de 1910, surge a *Chambre Syndicale de la Couture Parisienne*<sup>6</sup> passando a utilizar o termo alta-costura (BRAGA; PRADO, 2011).

No momento em que essa dissociação acontece, *Costura* e *Confecção* se

---

<sup>5</sup> Câmara Sindical de Confecção e Costura para Damas e Moças.

<sup>6</sup> Câmara Sindical da Costura Parisiense.



distinguem claramente. A primeira, veste as mulheres sob medida e procura enfatizar o luxo e o apuro, além de exaltar a criatividade; a segunda, se dirige à “senhora todo-mundo” e se padroniza com o intuito de tornar-se mais competitiva (BRAGA; PRADO, 2011).

No entanto, essa distinção entre Costura (mais tarde chamada de Alta-Costura) e Confecção não se instituiu desde o início em torno de um plano explícito, nem mesmo sincrônico.

De certa forma, a confecção industrial precedeu o aparecimento da alta-costura, pois desde os anos de 1820 instala-se na França, à imitação da Inglaterra, uma produção de roupas novas, em série e baratas, que conhece grande impulso depois de 1840, antes mesmo do início da era da mecanização com a introdução da máquina de costura com pedal, por volta de 1860 (LIPOVETSKY, 1989).

Com a presença feminina mais marcante no mercado de trabalho com a Revolução Industrial, as práticas se desenvolveram muito rapidamente, inclusive criando-se sistemas de linhas de produção muito parecidas com as que ainda temos hoje.

Em 1921, surgem as máquinas elétricas, criando um acelerado aumento na produção de roupas. A uniformidade e o esmero do acabamento eram tamanhos que tornou a expressão “feito em casa” pejorativa.

Durante a Segunda Guerra Mundial, muitas dessas confecções eram subsidiadas e organizadas pelo governo para aumentar sua produtividade, produzindo peças destinadas à batalha. Com o fim da guerra, por terem se tornado aptas a produzirem em grandes quantidades, muitas se beneficiaram e, mesmo diante das dificuldades do período, a produção em série se estabelece. No entanto, as pequenas confecções sem subsídios praticamente desapareceram.

A partir dos anos de 1950, após duas guerras que, por conseguinte, subverteram a sociedade, ocorre a mais profunda e complexa revolução da história do vestuário.

Começa então a ser elaborada entre a alta-costura e a confecção, segundo o modelo que surgia nos Estados Unidos, a roupa europeia chamada de “*prêt à être porté*”, sendo mais tarde simplificada para “*prêt-à-porter*” - pronto para usar, o que exigia que uma cadeia industrial se estruturasse para produzir em curtos períodos.

Porém, entre esses dois eixos, a pequena e a média costura nunca deixaram de existir. São inúmeras as mulheres recorrendo às costureiras, ou a realizar elas mesmas seus próprios modelos, a partir dos moldes à venda nos magazines ou pelas revistas especializadas. Lipovetsky (1989, p.70) coloca que “nos anos de 1950, sessenta por cento das francesas vestiam-se em costureiras ou faziam seus vestidos”.

Às pessoas comuns, as alusões da vida elegante chegavam através das revistas,

que com seus orçamentos apertados, encontram a cópia fiel do modelo, ou substitutos para satisfazê-los. Quanto mais rapidamente se exhibe a cópia, mais rapidamente o estilo muda. Essa relação de submissão, principalmente feminina, levará à aceleração do ritmo da moda, lançando novos estilos de vestimentas em espaços cada vez mais breves (SOUZA, 1987).

Jovens desenhistas de moda começam a se estabelecer nas fábricas, substituindo os modelistas de carreira e começam a impor maior inventividade à roupa, afirmando assim a presença do estilista.

O fenômeno do gosto e do consumo se delineiam, sabiamente manipulados por essa nascente indústria. Ao invés da libertação da moda, se estabelece a massificação do gosto individual.

No entanto, ainda falta em essência o "criador de moda". Nos anos de 1970, surgem jovens criadores, concluindo a revolução iniciada pelos estilistas. Sob o nome e o controle absoluto de uma mesma pessoa, nascem as primeiras coleções do vestuário contemporâneo, tendo o industrial apenas como executante.

Preocupados em assegurar suas *maisons*<sup>7</sup>, os estilistas buscam a diversificação e criam uma segunda linha para seus produtos - mesmo que a fabricação seja em séries assinadas e sob a responsabilidade de uma determinada confecção para produzi-las.

266 No entanto, o trabalho desenvolvido pelo estilista e o desenvolvido pela empresa deviam manter-se independentes, pois a Câmara Sindical da Alta-Costura proíbe que as *maisons* usem máquinas de costura.

Em países altamente industrializados como os EUA, para as confecções, era possível a diversificação da oferta, pois além da produção de roupas de baixo custo, também era admissível a produção de artigos de semiluxo, ao reproduzir legal e rapidamente os modelos da alta-costura (LIPOVETSKY, 1989).

Diversas boutiques começam a surgir, lançando produtos muito originais, com preços acessíveis. Aumentam as redes de distribuição, o consumo popular, as ofertas e a diversificação dos produtos.

E, assim se estabelece o esquema global. Lipovetsky (1989, p.70) coloca então que "[...] a Alta-Costura monopoliza a inovação, lança a tendência do ano; a confecção e as outras indústrias seguem, inspiram-se nela, mais ou menos de perto, com mais ou menos atraso, de qualquer modo a preços incomparáveis."

Neste contexto se forma a sociedade democrática, que teoricamente oferece a todos as mesmas oportunidades, mas, no entanto, acaba por massacrar as elites nos tentáculos da indústria costureira, ao reforçar o desejo da burguesia através da propaganda e ao tirar da competição o proletariado. Estabelece uma moda a qual a

---

<sup>7</sup> Casas, ou Casas de moda.

elite usufrui, a classe média persegue sem jamais alcançar e, os pequenos funcionários e os párias sociais espiam nas vitrinas apenas com o olhar (SOUZA, 1987).

## 2. O estudo e o ensino do desenho técnico e do vestuário

Com a Revolução Industrial no século XVIII, fez-se necessário diferenciar o ato de desenhar (*to draw*) e o ato de planificar, projetar, designar (*to design*), pois as atividades produtivas que surgiam demandavam novos modos.

No final do século XVIII e início do século XIX a sistematização do desenho, que possibilitava a representação rigorosa de formas tridimensionais, começa a colocar fim às construções empíricas que nem sempre levavam a resultados seguros (SULZ, 2014).

Na primeira metade do século XIX, principalmente na Inglaterra serão editadas obras técnicas sobre o vestuário e os livros destinados ao corte e costura, a cada dia mais numerosos.

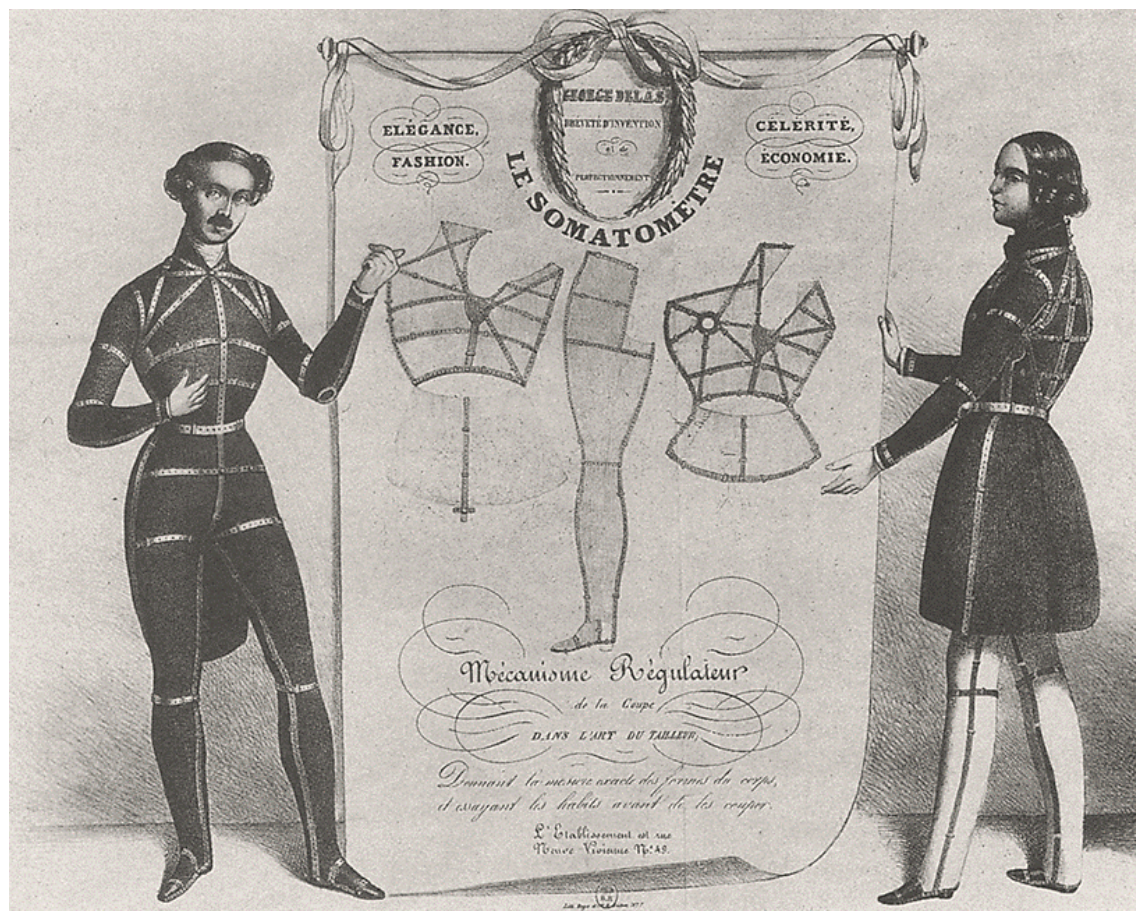
Diversas obras destinadas a esses ofícios são publicadas, sendo que em 1829 é lançado *The Improved Taylors Aera*, de J. Jackson; em 1839, *Science Complete in the Art of Cutting* de W. Walker; 1884, *A Practical Guide for the Tailors Cutting-Room* de J. Coutts. Na França, são publicados em 1834, o *Traité encyclopédique de l'art du tailleur*, de F. Barde e o *Manuel du tailleur* de G. Dartmann em 1837. Na Alemanha, em 1832, ainda é lançado o *Praktischer Unterricht*, de A. Heimdorf (BOUCHER, 2010).

267

Figura 2 - O Somatômetro<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> A Somatometria é um ramo da antropometria que se ocupa das medições do corpo. Na etimologia a origem da palavra somatometria corresponde a sômato + metro + ia. (<https://www.dicio.com.br/somatometria/>)



268

Fonte: BOUCHER, François. **História do Vestuário no Ocidente: das origens aos nossos dias**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Muito lentamente, o ensino técnico da confecção de roupas vai se estabelecendo, no entanto, sem esquecer que na França o duque de La Rochefoucauld estabeleceu em *Liancourt*, em 1780, uma escola de alfaiates e sapateiros e que em Paris, em 1852, Elisa Le Monnier abre uma escola profissional com cinquenta alunos, onde entre outras disciplinas, ensinava-se trabalhos finos para roupas de baixo e costura (BOUCHER, 2010).

Um movimento de democratização da roupa se inicia nesse período, devido a tendência à padronização do vestuário, justificada por um conjunto de condições, como: o estado de espírito da época, os progressos da indústria e do comércio, afluxo de invenções e concentração de capitais (BOUCHER, 2010).

Sobre isso, Boucher (201, p. 332) elucida:

Na realidade, foram apenas as influências francesas e inglesas que instauraram sua supremacia: uma sobre o vestuário masculino, uma sobre a toalete feminina; e isso sobre modalidades bem diferentes. (...). Não resta dúvida, com

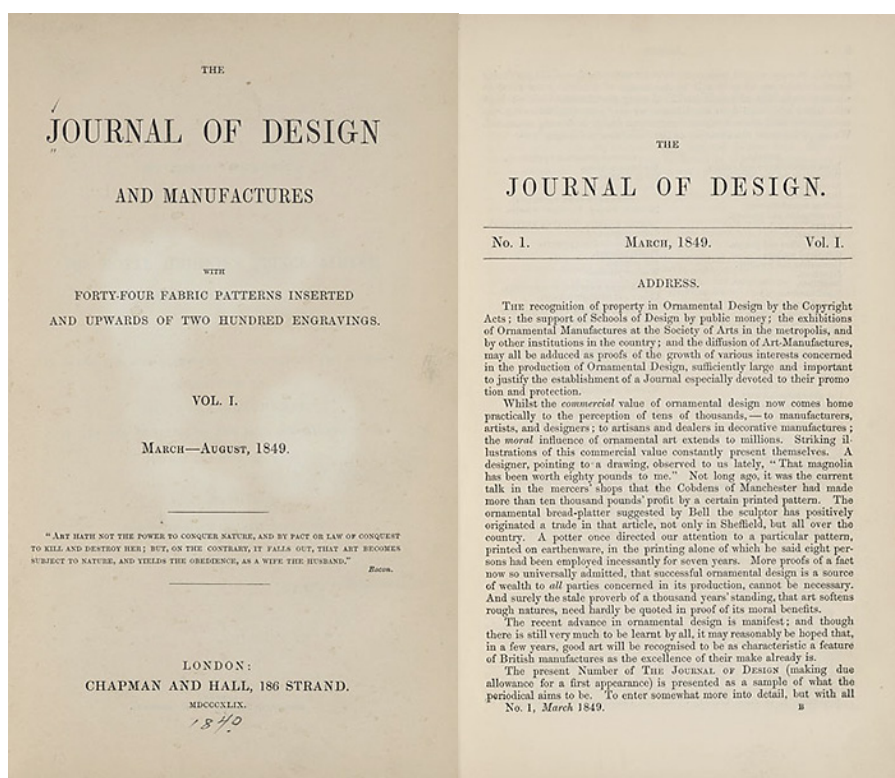


efeito, de que as modas estrangeiras não tiveram as mesmas incidências nem a mesma duração em todos os países da Europa. Cada um deles adapta, a seu gosto nacional, as tendências oriundas do estrangeiro, e essa assimilação bem perceptível em todas as épocas, só parece ter se atenuado durante o século XIX sob o efeito da confecção, que uniformizou os tipos de roupas no plano mundial.

O aperfeiçoamento do desenho, coincide então com o aprimoramento das técnicas industriais, e passa a ser uma importante ferramenta de projeto em substituição às formas empíricas do fazer.

Em 1849, surge o termo *design* funcional<sup>9</sup> - o design deve abranger mais do que ornamento aplicado, mas, conhecimento de processos e materiais de fabricação - designando as novas criações da indústria mundial propiciadas por inovações tecnológicas, dentre elas a tecelagem automática, combinando tecnologia e arte para melhorar a estética dos produtos (ARP, 2014).

Figura 3 - Periódico *Journal of Design*, 1849, de onde surge o termo *Design* Funcional



Fonte: <https://tinyurl.com/journalfodesign>

<sup>9</sup> Em 1849, o funcionário público e inventor inglês Henry Cole publica o termo em seu efêmero periódico *Journal of Design*.

Nos primeiros anos da década de 1850, no que se refere ao desenho, ocorre a separação de atividade de criação ou projeto (design), destinado à produção industrial, durante o que se chamou Segunda Revolução Industrial, quando se estabelece a sistematização do desenho técnico, pela necessidade de se criar um meio não ambíguo de comunicação.

Ao ser sistematizado, contribui de forma efetiva para o aprimoramento das técnicas industriais e passa a estabelecer estrita relação com o desenvolvimento da sociedade, por se tornar um dos mais importantes conhecimentos, necessário à expansão tecnológica e, por isso, imprescindível à formação de trabalhadores nos diversos níveis hierárquicos (SULZ, 2014).

Ainda no fim do século XIX, se anuncia uma nova alteração na organização do desenho em relação à produção industrial. Gomes (1996 apud SULZ, 2104, p. 103), se refere ao movimento britânico *Arts and Crafts* que vai reagrupar as artes maiores do desenho (arquitetura, pintura e escultura) e as artes menores (ofícios ligados à feitura e decoração de artefatos do cotidiano).

Engenheiros e desenhistas utilizam o desenho técnico, como uma linguagem gráfica que expressa e registra ideias, além de dar a informação exata de todos os detalhes necessários para a construção de máquinas e estruturas. Dessa forma, o desenho técnico se configura, como o resultado entre o pensamento e a contextualização projetual daquilo que está na mente de quem cria.

270

### **Considerações Finais**

É sob o cenário da Revolução Industrial que a formação da confecção industrial de roupas estabelece a produção de roupas em série e define primariamente o sistema de linha de produção e o sistema de moda, muito parecidos com o que temos ainda hoje e ocasiona uma tendência à padronização do vestuário.

Nesse momento se inicia um movimento de democratização da roupa e o vestuário de certa forma se simplifica, diferindo-se dos períodos anteriores, para permitir que esse novo sistema produtivo se estabeleça. Há aceleração do ritmo da moda, e novos estilos de vestimentas são lançados em espaços de tempo cada vez mais breves.

Com o início do ensino técnico da confecção de roupas, há também o aperfeiçoamento do desenho, em substituição às formas experimentais com que o conhecimento era alcançado. Profissões como engenheiros e desenhistas utilizam o desenho técnico, como uma ferramenta necessária à construção de máquinas e

estruturas, que se configura como o resultado entre o pensamento e a contextualização projetual.

O vestuário, nesse contexto, caminhou na mesma direção ao abarcar o uso do desenho técnico, elemento imprescindível, pela necessidade de se criar um meio não ambíguo de comunicação exigido pela produção em série, de modo que a cadeia industrial se estruturasse para produzir muito, em curtos períodos e com grande aumento na produção de roupas.

## Referências

- ARP, Robert. **1001 ideias que mudaram nossa forma de pensar**. Tradução de André Fiker, Bruno Alexander, Ivo Korytowiski, Paulo Polzonoff Jr.e Pedro Jorgensen; Rio de Janeiro: Sextante, 2014. 960 p.:il
- BOUCHER, François. **História do Vestuário no Ocidente**: das origens aos nossos dias. São Paulo: Cosac Naify, 2010. 480 p.,1054 ils.
- BRAGA, João; PRADO, Luís André do. **História da Moda no Brasil**: Das influências às autorreferências. São Paulo: Pyxis Editorial, 2011.
- CALANCA, Daniela. **História social da moda. São Paulo: Senac, 2008.**
- \_\_\_\_\_, **Charles Frederick Worth** em seu *atelier* House of Worth, 1858 - Disponível em: <https://www.pinterest.com.au/pin/29766047511806905/>. Acesso em: 02 fev. 2018
- \_\_\_\_\_, **Jornal of Design** - *Design* Funcional. Disponível em: <https://tinyurl.com/journalfodesign>. Acesso em: 06 dez.2017
- LIPOVETSKY, Gilles. **O Império do Efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NERY, Marie Louise. **A evolução da indumentária**: subsídios para a criação de figurino. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007. 304 p. Il.
- \_\_\_\_\_, **Somatometria**. Disponível em : <https://www.dicio.com.br/somatometria/>. Acesso em : 12 dez.2017
- SOUZA, Gilda de Mello e. **O espírito das roupas**: a moda no século dezenove. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- SULZ, Ana Rita ; TEODORO, António. Evolução do Desenho Técnico e a divisão do trabalho industrial : entre o centro e a periferia mundial. **Revista Lusófona de Educação**, 27, 93-109. 2014.