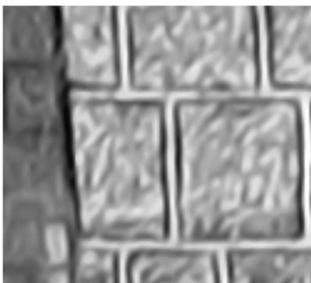
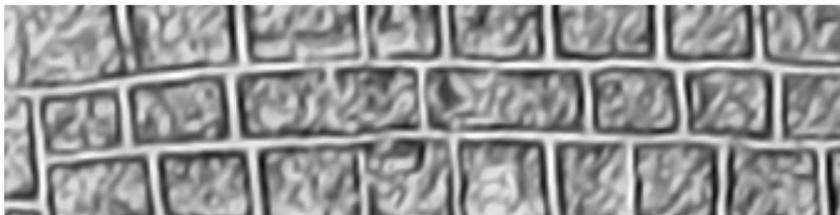
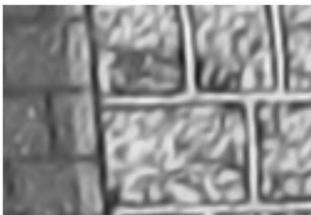


RENAN FRIGHETTO  
GILVAN VENTURA DA SILVA  
MARCELLA LOPES GUIMARÃES  
(ORGANIZADORES)



AS MOBILIDADES E  
AS SUAS FORMAS  
NA ANTIGUIDADE  
TARDIA E NA  
IDADE MÉDIA





RENAN FRIGHETTO  
GILVAN VENTURA DA SILVA  
MARCELLA LOPES GUIMARÃES  
Organizadores

**AS MOBILIDADES E AS SUAS FORMAS  
NA ANTIGUIDADE TARDIA E NA  
IDADE MÉDIA**



Vitória, ES  
2019

© 2019 GM Editora

Todos os direitos reservados. A reprodução de qualquer parte da obra, por qualquer meio, sem autorização da editora, constitui violação da LDA n° 9.610/98.

*Diretores da coleção 'Lux Antiquitatis'*

Gilvan Ventura da Silva (Ufes)

Érica Cristhyane Moraes da Silva (Ufes)

*Conselho editorial*

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)

Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)

Belchior Monteiro Lima Neto (Ufes)

Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)

Fábio de Souza Lessa (UFRJ)

Fábio Duarte Joly (Ufop)

Margarida Maria de Carvalho (Unesp)

Norma Musco Mendes (UFRJ)

Renan Frighetto (UFPR)

Thiago Eustáquio Araujo Mota (UPE)

*Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica*

João Carlos Furlani

*Revisão*

Os autores

*CTP, impressão e acabamento*

GM Gráfica e Editora

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

F912 As mobilidades e as suas formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média / Renan Frighetto; Gilvan Ventura da Silva; Marcella Lopes Guimarães (organizadores). – Vitória: GM Editora, 2019. (Coleção *Lux Antiquitatis*).

224 p. ; il. ; 23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN:

1. Idade Média. 2. Antiguidade Tardia. 3. Mobilidades. I. Frighetto, Renan. II. Silva, Gilvan Ventura da. III. Guimarães, Marcella Lopes.

---

CDU: 94

# Sumário

Apresentação 7

## MOBILIDADES URBANAS E RELIGIOSAS

Mobilidade, festa e devoção no Império Romano: os *martyria* como pontos focais da paisagem de Antioquia (séc. IV) 13  
*Gilvan Ventura da Silva*

Mobilidades sagradas: as disputas e o comércio de relíquias 39  
*Renata Cristina de Sousa Nascimento*

Mobilidade e cristianização em dois reinos romano-germânicos: os registros na *Vita Sancti Fructuosi* e na *Vita Sancti Amandi* 55  
*Leila Rodrigues da Silva*

Vida religiosa e mobilidades: reflexões a partir da hagiografia ibérica medieval 71  
*Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva*

## MOBILIDADES POLÍTICAS

Da infidelidade ao exílio: um exemplo de mobilidade forçada nos escritos de Valério do Bierzo (séc. VII) 97  
*Renan Frighetto*

A mobilidade política do conde Pedro Afonso de Barcelos (1285-1354) 121  
*Adriana Mocelim*

Cultura jurídica medieval: monarquia e Direito em movimento 141  
*Fátima Regina Fernandes*

## MOBILIDADES CULTURAIS

A morte como percurso: mobilidade entre a vida terrena e o reino celeste segundo Cipriano de Cartago (séc. III) 159

*Ana Teresa Marques Gonçalves*

Dos *Papiros Gregos de Magia* ao *Picatrix*: mobilidades e confluências do saber na longa duração 175

*Aline Dias da Silveira*

Destinos poéticos: que respostas a poesia pode oferecer à problemática da mobilidade dos cavaleiros na Idade Média? 197

*Marcella Lopes Guimarães*

Índice temático 219

Sobre os autores 223

## Apresentação

**R**esultado do Seminário “As mobilidades e as suas formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média”, ocorrido entre os dias 06 e 08 de novembro de 2017 nas dependências da Universidade Federal do Paraná, o presente livro reúne uma coletânea de dez capítulos que foram fruto dos debates e intercâmbio de ideias de pesquisadores brasileiros reconhecidos pelo mundo acadêmico nacional e internacional e que atuam em várias das mais prestigiadas instituições universitárias brasileiras. Aqui a UFPR, a UFES, a UFRJ, a UFG, a UFSC, a PUCPR e a PUC Goiás representam uma parcela de muitas outras instituições de ensino superior brasileiras que possuem, também, grandes especialistas na área de História Antiga e Medieval, com o intuito de criarem um espaço onde o movimento de ideias tem, como objetivo central, a elaboração de um grande projeto acadêmico-científico que tem nas mobilidades o seu verdadeiro mote. Começamos com poucos, mas valentes, e pretendemos num futuro que se avizinha ampliar, de forma paulatina e consistente, a participação a outros colegas e amigos de outras muitas instituições brasileiras, sejam públicas, sejam privadas. É importante que se diga que nós, no Brasil, já contamos com estudos de grande qualidade e impacto na área de História Antiga e Medieval reconhecidos tanto em nosso solar como em terras estrangeiras, tratando sempre o contato, a troca de experiências e o debate como a via adequada ao desenvolvimento científico em todos os cantos de nosso globo.

Mas, porque escolhemos as mobilidades como tema central de nossos estudos no presente livro? Inicialmente, vale dizer que as mobilidades se encontram como um dos grandes eixos da abordagem contemporânea. As crises migratórias que grassam pelo mundo são o exemplo mais acabado das crises sociopolítica e economicocultural que assolam o mundo contemporâneo, ou a rapidez das informações e do conhecimento, bom e mal, que circulam pelo espaço da internet e que também fazem parte do grande movimento humano e global. Porém, as mobilidades têm um passado bem mais antigo e que trouxeram, igualmente, problemas e resoluções comuns ao tempo que analisaremos. Ao longo da Antiguidade Tardia, entre os séculos II e VIII, nos deparamos

com a quebra institucional do Império Romano nos territórios ocidentais do Mediterrâneo, que teve no ingresso das tribos bárbaras tanto um problema como a sua resolução, visto que os reinos romano-bárbaros foram, efetivamente, os mantenedores das tradições políticas romanas, embora tenham contribuído com a desapareção da autoridade imperial romana no Ocidente latino. E a Idade Média, por vezes mal compreendida, que trouxe à ribalta aquelas que hoje representamos, as universidades, com a circulação do conhecimento e, também, a generalização dos conflitos entre os reinos medievais do Ocidente latino, que geraram mobilidades das mais diversas maneiras. Mobilidade e movimento, duas palavras sinônimas e totalmente relacionadas aos mundos tardo-antigo e medieval que aqui analisamos.

Para melhor entendermos as formas que as mobilidades foram tratadas em nossos estudos, subdividimos o livro em três eixos centrais que podem ser, no futuro, ampliados ainda mais: iniciamos com a seção “Mobilidades urbanas e religiosas”, na qual encontrem-se os trabalhos de Gilvan Ventura da Silva, Renata Cristina Sousa Nascimento, Leila Rodrigues da Silva e Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Podemos dizer que o elemento unificador entre estes estudos é o da circulação nos espaços religiosos, sejam das festividades dos *martyria* em Antioquia, no século IV, ou das peregrinações individuais e coletivas pela busca das relíquias sagradas ao longo da Idade Média e da procura pela perfeição daqueles considerados homens santos, retratados nas hagiografias como modelos de virtude para os cristãos francos e hispânicos.

Já o segundo eixo tem como elemento básico as “Mobilidades políticas”, que conta com os estudos de Renan Frighetto, Adriana Mocelim e Fátima Regina Fernandes. Nestes, observamos que os movimentos de cariz político acabavam repercutindo no jogo de poder dos reinos e provocando mobilidades individuais e coletivas. Desde a imposição da pena de exílio por parte da autoridade régia hispano-visigoda revelada na autobiografia de Valério do Bierzo, acabamos nos deparando com a fuga do conde Pedro Afonso de Barcelos, no reino de Portugal, motivada por questões de disputas políticas em finais do século XIII e com a recepção de novas interpretações jurídicas provenientes das disputas entre o Papado e o Império sistematizadas pelos juristas da Universidade de Bolonha e

que acabaram espalhando-se por toda a Cristandade latina, chegando aos reinos de Castela e de Portugal durante o século XIV.

O terceiro eixo é dedicado às “Mobilidades culturais”, com os estudos realizados por Ana Teresa Marques Gonçalves, Aline Dias da Silveira e Marcella Lopes Guimarães. Aqui encontramos o caráter mais significativo da noção do movimento de ideias, desde aquelas relativas à vida após a morte apresentadas pelo pensamento de Cipriano de Cartago, em pleno século III, marcado por conflitos internos, pressões externas e disputas ideológicas que envolviam os cristãos e os pagãos no Império Romano, ou a transposição, transcrição e tradução, desde o Oriente grego, dos *Papiros Gregos de Magia*, que pela via da tradição cultural muçulmana chegaram à corte de Castela no tempo de Alfonso X, nos finais do século XIII, culminando com a mobilidade e o movimento da poesia cavaleiresca no Ocidente latino entre os séculos XIII e XV.

Três eixos que apresentam formas de entendermos as ideias sobre as mobilidades coletivas e individuais num lapso cronológico que envolve os séculos III ao XV, todos focados sobre o mundo do Mediterrâneo, que constitui o espaço preferencial de todos os estudos apresentados e que, indubitavelmente, revelam um perfil de pesquisas científicas em todos os núcleos e laboratórios envolvidos nesta empreitada. Portanto, podemos dizer que encontramos temas horizontais analisados de formas transversais nestes ambientes geradores de conhecimento científico de alto nível que são, ao fim e ao cabo, as universidades brasileiras.

Concluimos esta apresentação realizando uma série de agradecimentos: à Universidade Federal do Paraná, por meio dos Programas de Pós-Graduação em História e de Direito pelo apoio oferecido no que tange às instalações com as quais contamos durante aqueles dias; também, agradecemos a importantíssima presença do magnífico reitor da UFPR, Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca, que nos honrou com a sua participação na abertura de nosso seminário, demonstrando o valor que sempre deu ao desenvolvimento do conhecimento científico e humano no âmbito da Universidade brasileira; as agências de fomento à pesquisa científica, como o CNPq e a Capes que contribuíram com aportes de variada natureza e que foram fundamentais à realização do seminário; aos discentes de Graduação e de Pós-Graduação, por sua fundamental participação nos debates realizados, sem os quais dificilmente avançaríamos com

o conhecimento que as universidades proporcionam; e a todos os amigos e colegas que participaram deste movimento que provocou suas mobilidades até Curitiba e proporcionou, de forma igualitária, momentos de amizade e de grande troca científica.

Os organizadores  
Curitiba, abril de 2019

**MOBILIDADES URBANAS  
E RELIGIOSAS**



# Mobilidade, festa e devoção no Império Romano: os *martyria* como pontos focais da paisagem de Antioquia (séc. IV)

Gilvan Ventura da Silva

## Cidade e movimento

Nos últimos anos, temos observado, em âmbito historiográfico, a retomada de um tema que desde pelo menos a Revolução Industrial vem suscitando o interesse dos mais diversos especialistas e que conduziu, na segunda metade do século XIX, à emergência de uma disciplina específica, o Urbanismo,<sup>1</sup> resultado das reflexões dos higienistas e socialistas utópicos (LACAZE, 1999, p. 36-37). Nos referimos aqui à cidade, uma invenção humana cujo surgimento se confunde com a própria Civilização, muito embora o predomínio da população urbana sobre a rural seja uma realidade recente, como demonstra o relatório *Perspectivas da urbanização mundial* divulgado em 2014 pelas Nações Unidas.<sup>2</sup> A impressão que se tem é a de que, em virtude dos dilemas e impasses característicos da vida nas metrópoles contemporâneas, algumas delas com mais de vinte milhões de habitantes, a exemplo de Tóquio, Seul, Cidade do México ou São Paulo, os historiadores estejam cada vez mais motivados a retroagir no tempo a fim de iluminar, no domínio das suas respectivas especialidades, a maneira como os homens de outras épocas lidaram com a experiência urbana. Nesse sentido, talvez não fosse um equívoco afirmar que hoje, muito mais do que no passado, a cidade constitua

---

<sup>1</sup> O próprio termo *urbanização* é um neologismo formulado no século XIX. Um dos primeiros a empregá-lo foi o arquiteto catalão Ildefons Cerdà, em sua obra *Teoría general de la urbanización*, publicada em 1867 (BARROS, 2007, p. 11).

<sup>2</sup> De acordo com o relatório, atualmente 54% da população do planeta vive em áreas urbanas, percentual que deve aumentar para 66% até 2050, com destaque para a Índia, a China e a Nigéria. O relatório encontra-se disponível, na íntegra em: <<https://esa.un.org/unpd/wup/>>.

um autêntico *leitmotiv*, fazendo-se presente com notável regularidade na agenda dos pesquisadores, que têm se desdobrado para apreender o fenômeno urbano nas suas mais variadas formas, a exemplo de Zigmunt Bauman (2006) e Kevin Lynch (2015), apenas para citar dois autores cujos trabalhos têm inspirado outros tantos programas de investigação. No que diz respeito à cidade antiga, a preocupação com o assunto não poderia decerto ser considerada uma novidade, haja vista os mais de cem anos decorridos desde a publicação de *La cité antique*, de Fustel de Coulanges, obra que veio a lume em 1864.<sup>3</sup> Tampouco as reflexões acerca da cidade tardo-antiga carecem de uma tradição intelectual consolidada, como nos dá testemunho o célebre texto de Max Weber, *As causas sociais do declínio da cultura antiga*, de 1896,<sup>4</sup> no qual o autor associa o fim da Civilização Clássica ao colapso das cidades na transição para a Idade Média, hipótese que tem merecido desde então contínuos reparos devido às prospecções arqueológicas, cada vez mais abundantes.<sup>5</sup> Seja como for, o fato é que os estudos sobre as formações urbanas, tanto as de ontem como as de hoje, se encontram em definitivo na ordem do dia, o que tem propiciado todo um movimento de reinterpretação do lugar ocupado pela cidade ao longo da História segundo uma perspectiva cada vez mais interdisciplinar em virtude do seu caráter absolutamente plural, multifacetado e polissêmico (BARROS, 2007, p. 49 e ss.).

No que se refere à cidade tardo-antiga, a redefinição do debate acadêmico sobre o tema é tributária, em larga medida, do esforço intelectual de Liebeschuetz, que em 2001 publica *The decline and fall of the Roman city*, obra de fôlego sobre as transformações verificadas nas cidades do Oriente e do Ocidente entre 400 e 650. A despeito da polêmica suscitada por Liebeschuetz ao aplicar, de modo provocativo, as antigas teses do declínio e queda do Império Romano à realidade urbana, buscando demonstrar que as cidades, na Antiguidade Tardia, sofreram

---

<sup>3</sup> *La cité antique* recebeu, desde a sua publicação, sucessivas edições nos mais diversos idiomas. A versão em língua portuguesa que consultamos foi a de 1987, traduzida por Fernando Aguiar.

<sup>4</sup> A versão do texto de Max Weber por nós consultada foi a de 1986, incluída em coletânea organizada por Gabriel Cohn.

<sup>5</sup> Como demonstra Potter (1995), em um sugestivo ensaio sobre Iol Cesareia na Antiguidade Tardia, é somente no século VI que se observa um refluxo na vida urbana da África do Norte, a despeito de o controle vândalo sobre a região remontar à primeira metade do século V.

uma aguda e irreversível ruína, uma das virtudes de sua obra é focar algumas alterações substantivas no *modus vivendi* urbano na passagem do III para o IV século, alterações estas associadas à cristianização em curso. A partir de então, temos observado a multiplicação de trabalhos cujo principal propósito é reconstituir a trajetória da cidade num momento em que as estruturas municipais herdadas da Antiguidade vão adquirindo pouco a pouco uma nova configuração, anunciando já a época medieval. Para a compreensão desse processo, um inestimável contributo é aquele proporcionado pela Arqueologia, em virtude da capacidade da disciplina em colocar à disposição dos historiadores uma pletora de informações provenientes da cultura material suscetíveis de expansão contínua, em contraponto ao *corpus* textual, praticamente consolidado, razão pela qual qualquer estudo sobre a cidade tardo-antiga deveria incorporar, sempre que possível, as fontes arqueológicas, incluindo as iconográficas. Mas não somente a Arqueologia tem colaborado para elucidar o percurso da cidade pós-clássica, expressão cujo uso vem se impondo há alguns anos.<sup>6</sup> De fato, os historiadores têm se beneficiado também do aporte teórico formulado pela Geografia, como comprova a quantidade de trabalhos fundamentados em conceitos caros à disciplina, a exemplo de *espaço*, *lugar*, *território* e *paisagem*, apenas para citar os mais recorrentes.

Sob inspiração da Geografia, tem-se constatado todo um esforço recente de releitura das fontes textuais a fim de captar, nas suas entrelinhas, o que elas podem nos dizer a respeito da dimensão física, espacial dos processos históricos, partindo-se do pressuposto segundo o qual todo e qualquer acontecimento se enraíza não apenas em determinado intervalo temporal, mas num lugar que o suporta e que interfere diretamente no seu desenrolar, de maneira que o espaço geográfico não pode mais ser tratado como um cenário inerte para a ação humana, mas antes como um fator interveniente na própria ação, princípio que caracteriza o assim denominado *spatial turn* ou “virada espacial”, responsável por inaugurar uma linha de investigação bastante produtiva acerca dos rumos da cidade antiga (SHEPARDSON, 2014, p. 7). Tido como uma variável dinâmica e não estática, o espaço – e tudo o mais o que ele contém – é alçado agora à condição de agente dos processos sociais, reclamando-se assim uma

---

<sup>6</sup> Exemplos do emprego da expressão “cidade pós-clássica” para definir a formação urbana na Antiguidade Tardia podem ser encontrados em Wharton (1995) e Rapp e Drake (2014).

prospecção das fontes capaz não apenas de identificar o contexto espacial dos acontecimentos, mas também de revelar o quanto as formulações verbais, retóricas, sobre a realidade não raro exibem elas mesmas uma dimensão espacial, seja pelo fato de proporem determinadas estratégias de intervenção no ambiente ou de nos permitirem recuperar as linhas de força da representação que dele se faz, das atividades que abriga e das pessoas que por ele transitam.

Um procedimento como esse advoga a existência de um nexos indissolúvel entre as configurações espaciais e os seus usuários, pois mesmo os espaços nos quais predomina uma arquitetura erigida em pedra não são artefatos prontos, fixos, acabados. Pelo contrário, tais espaços são sem cessar construídos e reconstruídos, tanto do ponto de vista material quanto do ponto de vista simbólico, por aqueles que os ocupam, constatação cujo mérito principal é o de nos alertar para a importância do movimento, das formas de mobilidade e deslocamento que propiciam uma apropriação/reapropriação dos sítios, dos lugares e monumentos conforme determinada lógica ou propósito. Isso equivale a dizer que qualquer espaço, por menor que seja o impacto da ação humana sobre ele, somente pode ser apreendido em sua complexidade tendo como referência a maneira como os usuários com ele lidam, o que tem proporcionado uma mudança de paradigma nos estudos sobre a cidade antiga, pois para além da topografia e da arquitetura, busca-se cada vez mais averiguar as modalidades de uso desse espaço e o movimento que nele se produz, seja aquele mais prosaico, resultado da circulação cotidiana dos transeuntes a negociar em praça pública, sejam aqueles extraordinários ou solenes, a exemplo dos protestos ou dos cortejos festivos (OSTENBERG; MALMBERG; BJORNEBYE, 2015, p. 1-2).

Tendo em vista essas considerações, pretendemos, neste capítulo, discutir em que medida a cristianização da cidade pós-clássica se enquadra nos pressupostos do *spatial turn*, em particular no que se refere à implementação, por parte das autoridades eclesiásticas, de estratégias de controle do espaço mediante o incentivo à mobilidade dos cristãos, no contexto das comemorações em honra aos mártires. Como estudo de caso, elegemos Antioquia, a metrópole da província da Síria *Coele*, entre 386 e 397, intervalo em que João Crisóstomo atuou como presbítero e principal pregador da cidade, momento no qual a consolidação do culto aos mártires acarretava não apenas uma remodelação do calendário, mas

também a criação de uma geografia do sagrado cujo epicentro eram os *martyria*, as sepulturas dos mártires instaladas no território *extra muros* que, na passagem do século III para o IV, se convertem em pontos focais da congregação, passando a atrair uma quantidade crescente de peregrinos que a elas se dirigem na expectativa de usufruir da força mística contida nas relíquias. Como documentação, elegemos um *corpus* de seis homilias pronunciadas em Antioquia por ocasião das *panegyreis*, ou seja, das festas anuais em homenagem aos mártires.<sup>7</sup> Nelas, João Crisóstomo nos informa sobre os benefícios espirituais que os fiéis poderiam obter ao peregrinarem até os *martyria* nos dias de festa, bem como sobre o protocolo exigido aos participantes em tais ocasiões, incluindo a disciplina corporal no decorrer das procissões e a reverência a ser adotada na presença dos mártires, permitindo-nos assim captar o quanto a cristianização da cidade pós-clássica implicou todo um reordenamento na maneira como os cristãos lidavam com o espaço.

## Os cristãos e a geografia do sagrado

Nos três primeiros séculos do Império Romano, os cristãos estabeleceram um conjunto de marcadores de identidade na expectativa de se desvencilharem ao mesmo tempo dos judeus, com os quais, a despeito da notável *démarche* produzida na missão apostólica por Paulo, continuavam a compartilhar crenças e tradições; e dos pagãos, cuja devoção constituía, por assim dizer, o *status quo* em termos religiosos. Um dos principais marcadores identitários fixados pelos cristãos dizia respeito ao modo como encaravam os lugares de culto por eles ocupados. Como observa MacMullen (1984, p. 102), um dos traços distintivos dos cristãos na Idade Apostólica foi a “discrição calculada”, ou seja, uma tendência em evitar a promoção da sua crença por meio de construções monumentais ou diferenciadas, o que os levou a se reunir, por muito

---

<sup>7</sup> Originalmente, o vocábulo grego *panegyris* designava a reunião dos habitantes de uma *pólis* ou de uma região para a celebração de uma festa em torno de um santuário comum, a exemplo das Panatenaicas, em Atenas, que costumavam atrair inclusive estrangeiros provenientes de lugares mais distantes. Num contexto cristão, *panegyris* passa a ser empregado para definir a festa anual dos mártires. É somente com este sentido que o vocábulo é aqui empregado (DAREMBERG; SAGLIO, [s.d.], p. 313).

tempo, em residências particulares que pouco a pouco evoluíram para as *domus ecclesiae* do século III,<sup>8</sup> mas sem que tenhamos ainda qualquer investimento de maior envergadura no sentido de converter os lugares frequentados pela assembleia em pontos de referência, ao contrário dos templos pagãos e das sinagogas, que há muito já se destacavam na paisagem. Essa sobriedade arquitetônica fazia-se acompanhar por uma representação muito particular acerca dos lugares de culto e de celebração do cristianismo que, ao contrário das arquiteturas religiosas próprias do paganismo e do judaísmo – nos referimos aqui, em especial, ao Templo de Jerusalém, com todo o seu aparato sacerdotal –, não eram considerados recintos sagrados por si mesmos.

Quanto a isso, durante séculos prevaleceu a opinião de Paulo segundo a qual apenas o corpo dos devotos, tomado tanto na acepção individual quanto coletiva, era o templo do Deus vivo, de maneira que a assembleia, a *ecclesia*, é que deveria ser declarada santa, e não o recinto que a abrigava (MARKUS, 1997, p. 144), argumento mais tarde adotado sem reservas por autores influentes como Minúcio Félix, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes (YASIN, 2009, p. 17).<sup>9</sup> Num contexto como esse, no qual os cristãos manifestavam uma evidente indiferença pelos seus locais de culto, não nos causa estranheza a ausência quase absoluta de marcos topográficos próprios do cristianismo, excetuando-se, naturalmente, aqueles conectados à narrativa bíblica, em sua maioria restritos ao Oriente Próximo. Isso equivale a dizer que durante muito tempo os cristãos prescindiram dos assim denominados *loca sancta*,<sup>10</sup> ou seja, de lugares e monumentos capazes de reter e de difundir, sobre a

---

<sup>8</sup> Para informações suplementares acerca da emergência da *domus ecclesiae* no século III, com destaque para os casos da Basílica de São Clemente e da Basílica de São João e São Paulo, em Roma, e da igreja de Dura-Europos, consultar White (1990, p. 111 e ss.).

<sup>9</sup> Muito embora os autores cristãos anteriores ao século IV fossem bastante reticentes em admitir que lugares e monumentos pudessem comportar algum grau de sacralidade, Yasin (2009) tem sustentado que desde o início, quando os cristãos se reuniam para orar, os ambientes por eles ocupados deixavam de ser, ao menos temporariamente, mundanos e ordinários, uma vez que por intermédio das invocações e dos ritos ali executados tais ambientes adquiriam certo grau de sacralidade, facilitando a comunicação com o divino. Desse modo, segundo a autora, a reserva demonstrada pelos primeiros cristãos para com a sacralização do espaço deve, sem dúvida, ser relativizada.

<sup>10</sup> Segundo Maraval (2011, p. 28), o surgimento da expressão *loca sancta* se situa justamente no século IV, guardando assim evidente conexão com as descobertas da Terra Santa e com o culto aos mártires, que começa então a ganhar impulso.

superfície terrestre, a *potentia* sobrenatural emanada da divindade judaico-cristã, situação em franco desacordo com o paganismo que, de um lado a outro do Mediterrâneo, fazia-se impor por meio de uma extensa rede de lugares – fontes, grutas, bosques, montanhas, rios, templos, altares – declarados santuários de deuses e heróis desde tempos imemoriais (MacCORMACK, 1990, p. 10).

No século IV, no entanto, observamos uma mudança sem precedentes na atitude dos cristãos para com o espaço, em parte devido à política religiosa implementada por Constantino, que não apenas confere liberdade de culto aos adeptos do cristianismo, mas também patrocina, em Roma, Jerusalém e alhures, a construção de igrejas magníficas, algumas já sob a forma de basílicas,<sup>11</sup> além de deflagrar todo um movimento de recuperação e monumentalização dos antigos sítios associados à tradição vetero e neotestamentária, o que o leva a enviar Helena, sua mãe, ao Oriente com a incumbência de identificar os lugares que assinalavam a passagem de Cristo pela Terra. A essa ação pioneira de Constantino os autores costumam atribuir ao menos dois efeitos notáveis para os rumos do cristianismo nos séculos posteriores: a multiplicação dos *loca sancta*, ou seja, de lugares dotados de sacralidade por si mesmos; e a organização de viagens periódicas dos devotos a tais lugares em busca de um contato físico e direto com o sagrado, o que conduz ao surgimento das peregrinações. A despeito da inegável contribuição de Constantino para a mudança de percepção dos cristãos acerca dos seus lugares de culto, de acordo com Markus (1994) não devemos, em absoluto, superestimar a atuação do imperador, pois, ainda que importante, ela não teria sido decisiva. Na avaliação do autor, o principal fator responsável por impulsionar a fundação dos *loca sancta* ou *tópoi hagioi*, ou seja, por criar uma geografia sagrada de matiz cristão, foi o culto aos mártires, o que significa dizer que a sacralização do espaço segundo a cosmovisão cristã foi acima de tudo um acontecimento ancorado numa experiência local, comunitária, e menos um assunto de política imperial.

Para Markus (1994), antes mesmo do entusiasmo de Constantino pela Terra Santa já era possível constatar, tanto no Oriente quanto no Ocidente,

---

<sup>11</sup> Na Palestina, por exemplo, Constantino faz erigir a Igreja do Santo Sepulcro, a Igreja da Natividade, a Igreja do Carvalho de Abraão e a Igreja Eleona, ao passo que em Roma são construídas a Igreja de San Giovanni in Laterano e a Basílica de São Pedro, dentre outras (REZENDE, 2008, p. 41; CURRAN, 2002, p. 90 e ss.)

o ardor popular pelas sepulturas onde se encontravam depositadas as relíquias dos mártires, como demonstra o cuidado com que os devotos da congregação de Cartago recolheram os restos mortais de Cipriano, martirizado em 258 por ordem de Valeriano, e os trasladaram em cortejo ao seu local de sepultamento, portando círios e tochas e entoando preces, o que exprime a reverência da congregação para com uma personagem tida como excepcional (YASIN, 2009, p. 61-62). Já em Esmirna, verifica-se a existência, também no século III, de um serviço eucarístico regular junto à sepultura do bispo local, Policarpo, martirizado em 167 (MAYER, 2006, p. 11). A bem da verdade, os *loca sancta* constituem, de certa maneira, a expressão topográfica da memória dos mártires que se pretendia preservar por meio de solenidades que comemoravam ou o *dies natalis* do defunto, ou seja, o aniversário do seu suplício, ou o dia da sua *depositio* no local onde então repousava (MARKUS, 1994, p. 270), não sendo por acaso que a sepultura dessas personagens era por vezes denominada *memoria martyrium*. Assim como os festejos em honra aos mártires representavam uma intervenção cristã num calendário ainda repleto de comemorações pagãs, a construção de *martyria*, ou seja, a monumentalização da sepultura dos mártires, introduzia uma cisão no espaço, delimitando pouco a pouco toda uma geografia própria do cristianismo.

Tudo leva a crer, pois, que a devoção materializada nos *martyria* e nas relíquias neles depositadas tenha sido a modalidade primária por intermédio da qual o território do Império Romano veio a ser povoado de *loca sancta*, sítios nos quais o fiel poderia travar um contato físico com o divino (YASIN, 2009, p. 26). A identificação dos *martyria* como *loca sancta* se situa *grosso modo* entre os séculos III e IV, sem que possamos precisar os detalhes do processo. Segundo consta, o culto aos mártires, ao menos no início, teria sido uma prática de natureza privada, ou seja, de responsabilidade dos familiares do defunto que, assim como faziam os pagãos, costumavam se reunir uma vez por ano em torno da sepultura para celebrar as *laetitiae*, as cerimônias fúnebres, que logo passaram a mobilizar um número maior de pessoas, mas sem que ninguém se declarasse patrono do evento. Importa sublinhar que a devoção aos mártires e a multiplicação dos *martyria*, muito embora tenham sido acontecimentos motivados pela piedade popular, não tardaram a passar à tutela das autoridades eclesiásticas, em particular dos bispos que, a partir do século IV, arrogaram para a si o direito de organizar o culto no

âmbito de sua jurisdição e de promover a monumentalização das tumbas, algumas delas transformadas em igrejas suntuosas, acontecimento para o qual Peter Brown (1982) estabeleceu as linhas gerais em seu hoje clássico estudo *The cult of the saints*. Desse modo, na época tardia, as comemorações junto à sepultura dos mártires deixaram, em definitivo, de ser uma prática reservada à família e a um círculo restrito de amigos para se converter numa festa inclusiva empregada como um eficiente instrumento de cristianização, pois as solenidades em honra aos mártires eram apresentadas pelas autoridades eclesiásticas como festas que envolviam toda a população citadina, superando assim os entretenimentos pagãos e judaicos. De fato, o século IV representa um momento decisivo para a transformação do culto aos mártires num fenômeno complexo e abrangente que, ao congregar homens e mulheres, ricos e pobres, livres e escravos, habitantes da zona urbana e da *khora*, instaurava uma dinâmica espacial cujo ponto de convergência eram os *martyria*, localizados amiúde no exterior das muralhas, ao longo das rotas de acesso à cidade, uma vez que à época os sepultamentos no perímetro urbano eram um procedimento ainda incipiente (LEEMANS, 2003, p. 5).<sup>12</sup>

### O elogio aos que já se foram

O festival em honra aos mártires, em grego *panegyris*, costumava ocorrer, conforme mencionamos, no aniversário de morte do indivíduo ou da sua *depositio*. Celebrado, em geral, nas imediações do *martyrium*, o festival iniciava-se à meia-noite com uma vigília noturna (*mesonuktion*) a cargo dos monges e das virgens, mas da qual poderia fazer parte qualquer membro da assembleia. No decorrer da vigília, os integrantes entoavam preces e salmodias à luz de círios e archotes. Logo ao alvorecer, toda a congregação se reunia para celebrar o *orthos*, a cerimônia em honra ao mártir propriamente dita, quando então os fiéis, em cortejo, se dirigiam à sepultura, não raro tendo à frente os restos mortais do homenageado.

---

<sup>12</sup> Em Antioquia, no século IV, não verificamos ainda a construção de *martyria* no território *intra muros*, prática todavia já atestada alhures, como em Constantinopla, onde Constantino instalou, em 336, as relíquias dos apóstolos André e Lucas. Em 356, Constâncio fez o mesmo com as relíquias de Timóteo (MAYER, 2006, p. 23).

Após a procissão, passava-se à leitura da *passio* do mártir. Em seguida, eram pronunciados um ou mais panegíricos, sob a forma de homilias, preparados especialmente para a ocasião. A próxima etapa – e a mais esperada – era a sinaxe eucarística (SEGUY, 2008, p. 129). A *panegyris* terminava por volta do meio-dia com uma refeição comunitária, quando então os devotos estavam liberados para retornar a suas casas. Supõe-se que a maioria dos peregrinos que se deslocavam para celebrar o festival devesse pertencer à localidade imediata, embora, em alguns casos, a festa certamente atraísse visitantes de regiões mais afastadas (SEGUY, 2008, p. 135). Sabemos que o evento também comportava, em algum momento, a veneração das relíquias, a invocação aos mártires e mesmo o rito da *incubatio*, ou seja, o repouso ao lado da sepultura a fim de se obter, em sonho, a resposta para algo que afligia o devoto. Por intermédio da *panegyris* organizada pelas autoridades episcopais, o *martyrium* se tornava, em dias especiais, um ponto de encontro da congregação, que para aí se dirigia na expectativa de obter algum favor, em particular a cura de alguma moléstia, como comprovam os *vota* nele depositados sob a forma de mãos, pés, olhos ou qualquer outra parte do corpo (LEEMANS, 2003, p. 13-14).

Como dissemos, a *panegyris* dava ensejo ao pronunciamento de orações em homenagem ao mártir elaboradas sob a forma de homilias. Tais orações, das quais possuímos diversos exemplares provenientes dos séculos IV e V, incluindo aqueles da lavra de João Crisóstomo, podem ser classificados, em termos literários, como encômios ou panegíricos, ou seja, discursos laudatórios que visavam não apenas a exaltar a memória do mártir, mas também a infundir, na assembleia, o desejo de seguir os passos do falecido. Não obstante a antiguidade dos panegíricos, cujas origens remontam às *laudationes funebris* do período republicano (HORNBLLOWER; SPAWFORTH; EIDINOW, 2012, p. 1074), é somente no século IV que o gênero passa a ser empregado com a finalidade de perpetuar a memória dos defuntos cristãos. Segundo Heim (1987, p. 107), numerosos são os autores cristãos dos primeiros séculos da era imperial empenhados em denunciar o desejo humano pela glória como um desvio idolátrico de uma honra que caberia somente a Deus, o que dificultava a celebração dos méritos individuais de homens e mulheres. No século IV, no entanto, em virtude do avanço irreversível do culto aos mártires, essa barreira é finalmente transposta e os elogios fúnebres se tornam ao mesmo tempo um componente indispensável das *panegyreis*

e uma fonte privilegiada para o conhecimento de inúmeros detalhes da festa. De acordo com Seguy (2008, p. 4), muito embora os panegíricos dos mártires tenham sido elaborados, na maioria dos casos, sob a forma de homílias, tais peças literárias apresentam duas particularidades que as distinguem das prédicas ordinárias: o fato de terem sido pronunciadas diante de uma audiência ampliada, ultrapassando assim os limites habituais da congregação; e o caráter particular das informações nelas contidas, pois recapitulam etapas da vida de seres humanos excepcionais com vistas à promoção de modelos de santidade.

Os panegíricos dedicados aos mártires podem ser qualificados como textos de caráter eminentemente hagiográfico, compondo um dos ramos primários da hagiografia protobizantina, que tem em Eusébio de Cesareia, autor de *Os mártires da Palestina*, opúsculo no qual são descritas as proezas dos cristãos fustigados pela Grande Perseguição (305-311), um dos seus principais artífices (HARVEY, 2008, p. 604). Ao contrário dos panegíricos biográficos, como aqueles dedicados aos imperadores, cuja espinha dorsal é a *bios* de um indivíduo ilustre, o panegírico hagiográfico não se centra na vida e nos feitos da personagem em questão, mas no elogio das virtudes de homens e mulheres amiúde comparados aos atletas que combatiam na arena do anfiteatro ou do hipódromo e que gozavam, no século IV, de prestígio e notoriedade, motivo pelo qual o martírio é por vezes descrito como uma corrida (*dromos*) de cavalos ou um combate corpo a corpo (*agón*), ao término dos quais o vencedor fazia jus à coroa da vitória (*stefanos*) (LEEMANS, 2008, p. 29). Uma das peculiaridades que distinguem esse tipo de literatura dos panegíricos imperiais é a sua preferência por celebrar a memória de heróis que eram, no fim das contas, anti-heróis, ou seja, pessoas humildes ou humilhadas, a exemplo de escravos, mulheres, crianças, anciãos e pobres.

Por intermédio dos panegíricos hagiográficos, é possível acompanhar o desenvolvimento da *panegyris*, uma cerimônia que deveria favorecer a passagem, o *transitus*, dos devotos em direção ao mundo da luz, à habitação eterna na qual os mártires já se encontravam (HEIM, 1987, p. 121 e ss.). A festa representava, tanto em termos literais quanto em termos metafóricos, uma peregrinação em busca do sagrado, um movimento de *translatio*, de saída de um lugar para o outro no decorrer da qual deveria se operar uma transformação no corpo e na alma do devoto, sendo a jornada em direção aos *martyria* reconhecida como uma das mais

antigas formas de peregrinação (MARAVAL, 2011, p. 28). Quando se trata de investigar, por um lado, as *panegyreis* como estratégias de cristianização empregadas pelas lideranças eclesiásticas e, por outro, a apropriação do espaço urbano e rural mediante a conversão dos *martyria* em pontos focais da congregação, Antioquia constitui, sem dúvida, um laboratório privilegiado, não apenas em virtude da quantidade de mártires que a cidade possui, perdendo, nesse quesito, apenas para Roma (PASQUATO, 2006, p. 210), mas também em virtude do ministério de um pregador inspirado como João Crisóstomo, que nos legou um conjunto de homilias pronunciadas por ocasião das *panegyreis* nas quais fixa os parâmetros por meio dos quais os cristãos deveriam se relacionar com o espaço e a festa, além de nos informar sobre os preceitos que desejava incutir na audiência a fim de colocar a cidade sob a proteção dos mártires.

### **As *panegyreis* da ordem à desordem**

Em Antioquia, as comemorações em memória dos mártires representavam uma excelente oportunidade para o intercâmbio entre os cristãos da zona urbana e rural, uma vez que davam ensejo ao deslocamento contínuo de pessoas em direção às tumbas sagradas e ao contato direto entre os membros da congregação, o que contribuía para reforçar os laços de solidariedade que os mantinham coesos. Em sua *Homília aos santos mártires* (1), João Crisóstomo afirma que a providência divina havia instalado mártires no campo e na cidade, com predominância do campo, a fim de que, em virtude dos festivais, os cristãos fossem obrigados a estar na companhia uns dos outros. A homília, ao que tudo indica, teria sido pronunciada numa das igrejas de Antioquia no dia seguinte à festa dos Mártires Macabeus, celebrada em 1 de agosto segundo o martirologio sírio, pois João afirma que, em virtude da festa, os habitantes da zona rural haviam invadido a cidade para cultuar os santos, cuja igreja teria sido construída, sob o governo de Teodósio, no *Kerateion*, o bairro judaico de Antioquia, como uma maneira de reforçar a separação entre cristãos e judeus (MAYER; ALLEN, 2012, p. 90). Na *Homília aos santos mártires*, João alude à ausência do bispo Flaviano, que teria se dirigido a alguma das aldeias da *khora* para presidir a cerimônia do mártir em questão, exemplo que, segundo ele, toda a congregação deveria

imitar, uma vez que o deslocamento rumo aos *martyria* seria não apenas um modo de unir a assembleia, mas também uma válvula de escape em face das atribulações do dia a dia. Segundo o pregador (Iohannes Chrysostomus, *De ss. martyribus*, 2), Deus teria deixado os corpos dos mártires sobre a Terra a fim de que:

[...] sempre que o volume de tarefas e a plethora de aborrecimentos diários espalharem uma densa escuridão sobre nossa mente – quer como resultado de assuntos privados ou públicos – nós possamos deixar nossa casa, sair da cidade, dizer um adeus convicto a essas confusões, nos dirigir a um *martyrium*, gozar dessa lufada espiritual de ar fresco, esquecer nossas preocupações mais profundas, nos regozijar na paz e na quietude, estar na companhia dos santos, chamar o presidente dos jogos [i. é, Deus] para o benefício da nossa salvação, proferir muitas súplicas e, quando houvermos lançado fora o peso da nossa consciência por meio de tais ações, voltar para casa refeitos. [...] As sepulturas dos mártires nada mais são do que portos e fontes de águas espirituais e depósitos perenes de abundância que nunca estão corrompidos.

João Crisóstomo descreve os *martyria* da zona rural como um local de refúgio para os homens da cidade, sufocados pelas preocupações cotidianas. Ao se dirigir a estes santuários, os devotos seriam revigorados, já que o contato com as sepulturas lhes restituiria a serenidade e a esperança em face dos desafios da existência. Ao tratar da procissão em louvor a Drosis,<sup>13</sup> uma mártir cujas relíquias, supõe-se, se encontravam depositadas na necrópole cristã da Porta do Sul,<sup>14</sup> que abrigava um *martyrion* coletivo, João faz referência justamente a essa capacidade de

---

<sup>13</sup> Infelizmente, sabemos muito pouco sobre a vida de Drosis, além do fato de que teria sido supliciada numa pira. O *Martirologium Hieronymianum*, um documento do século V erroneamente atribuído a Jerônimo, registra 14 de dezembro como o dia da festa da mártir, ao passo que os sinaxários gregos fixam o dia 22 de março (SOLER, 2006, p. 193).

<sup>14</sup> Em Antioquia, na Porta do Sul que conduzia a Dafne, havia uma necrópole cristã qualificada como um *koimeterion*, ou seja, não um local de concentração de tumbas ordinárias, mas de *martyria*, de túmulos reservados aos mártires, embora haja divergências quanto a isso, pois alguns autores sugerem que a necrópole contivesse não apenas as relíquias dos mártires, mas também os corpos dos fiéis ordinários (SEGUY, 2008, p. 107). Em todo caso, sabemos que a necrópole abrigava, no século IV, um *martyrium* coletivo. Nele, teriam sido depositadas, segundo a tradição, as relíquias de Bábilas (antes da *traslatio* determinada por Galo, entre 351 e 354), de Juliano, Pelágia e, talvez, Drosis (SOLER, 2006, p. 190 e ss.).

o movimento na direção dos túmulos santos produzir por ele mesmo a elevação espiritual do devoto pois, segundo o pregador, ao se atingir a sepultura dos mártires após o percurso por entre as tumbas comuns “nossos pensamentos se tornam mais elevados, nossa alma mais zelosa, nosso entusiasmo maior, nossa fé mais fervorosa” (Ioh. Chrys., *Hom. in St. Drosis*, 4). A jornada rumo aos *martyria* poderia assim ser qualificada como uma modalidade primária de ascese, pois mediante o esforço de superação do espaço para alcançar o sagrado, o devoto experimentaria ao fim e ao cabo uma transformação interior, retornando às suas atividades com ânimo renovado devido à *potentia* emanada das sepulturas. Além disso, caso sofresse de algum tormento sobrenatural, seria prontamente curado, pois diante das relíquias depositadas no *martyrium* os demônios fugiriam “como de um fogo ou sofrimento insuportável, proclamando em voz alta o poder que os flagelava” (Ioh. Chrys., *Hom. in St. Drosis*, 6).

Ao estimular a visita aos *martyria* e ao organizar procissões nos dias de festa, João Crisóstomo tinha por objetivo não apenas colocar a população em contato direto com os *loca sancta*, fonte inesgotável de energia espiritual, mas também infundir a *concordia* na assembleia mediante a criação de uma disposição comum, eliminando as divisões e favorecendo a cooperação entre os fiéis (PASQUATO, 2006, p. 227). Não sem razão, uma das principais características da festa dos mártires era o seu caráter inclusivo, pois além dos cristãos de Antioquia, certamente muitos outros indivíduos que não faziam parte da congregação se sentiriam motivados a aderir às comemorações, como nos leva a concluir o pregador na sua *Homilia sobre os mártires*, pronunciada nos arredores de Antioquia em data desconhecida:

Virtualmente a cidade inteira se transferiu para cá, e nem o temor do amo fez o escravo se manter distante, nem a necessidade de esmolar impediu o pobre de comparecer, nem o peso da idade o ancião, nem a natureza delicada a mulher, nem a vã riqueza o magnata, nem a loucura do poder o governador. Antes, o desejo pelos mártires dispensou todos da sua desigualdade, da sua enfermidade física, das suas necessidades materiais e atraiu uma ampla multidão para cá com um único canto (Ioh. Chrys., *De martyribus*, 663, 26-34).

Como assinala Pasquato (2006, p. 227), o êxodo dos cristãos de Antioquia em direção aos *martyria* extraurbanos constituiria um acontecimento notável, oferecendo uma alternativa à monotonia da vida

cotidiana e cumprindo assim uma função lúdica, a exemplo dos espetáculos do teatro, do hipódromo e do anfiteatro, razão pela qual João Crisóstomo não se furta a comparar as festas dos mártires aos *ludi* pagãos com o objetivo de exaltar a superioridade das primeiras, como vemos na seguinte passagem: “Que espécie de prazer há em ver cavalos simplesmente correndo sem propósito? Aqui [na igreja] vocês veem não um par de animais irracionais, mas incontáveis carruagens de mártires, e Deus presidindo estes carros e guiando-os à estrada do céu” (Ioh. Chrys., *De ss. martyribus*, 1). Por vezes, João (*Hom. in St. Iul.*, 5; *De mart.* 665, 2-19) qualifica os *martyria* como teatros ou como ringues de pugilato, conclamando os fiéis a comparecerem em massa à performance que aí têm lugar. Na realidade, ao opor a festa dos mártires às celebrações da *pólis*, João vai além do emprego de metáforas e analogias retóricas, aproveitando a aglomeração de devotos nos *martyria* para desencadear uma ofensiva contra aqueles que se deslocavam de Antioquia rumo a Dafne a fim de participar dos festivais pagãos, como vemos na *Homilia sobre Juliano, o Mártir*, um bispo da Cilícia que, morto por afogamento no tempo de Diocleciano, teria sido sepultado no *koimeterion* da Porta do Sul, em data ignorada (SOLER, 2006, p. 193). Ao que parece, o festival em honra a São Juliano era celebrado em dois dias, uma prática excepcional, já que as *panegyreis* costumavam durar apenas um dia. Condenando asperamente os fiéis inclinados a socializar com os pagãos que, agrupados em *komoi* e *choroi*, ou seja, em coros de foliões e dançarinos acompanhados por instrumentos, invadiam alegremente as ruas, João conclama a assembleia reunida no *koimeterion* a bloquear a estrada que conduz a Dafne a fim de impedir o acesso ao festival por parte dos cristãos que, optando por se ausentar da festa de São Juliano, encontravam-se todavia dispostos a confraternizar com os pagãos. Nas palavras de João Crisóstomo (*Hom. in St. Iul.*, 5):

Amanhã vamos ocupar os portões antecipadamente. Vamos vigiar as ruas, vamos retirar os foliões dos seus veículos, homens [arrastando] homens, mulheres [arrastando] mulheres. Vamos trazê-los de volta aqui [ao *martyrium*]. Não nos intimidemos. Onde a salvação de um irmão ou irmã estiver em jogo não pode haver vergonha. Se eles não estão envergonhados de se dirigir a uma cerimônia ilícita como essa, muito mais não deveríamos estar nós envergonhados de trazê-los a este sagrado festival [...]. Se vocês estiverem no lugar exatamente na hora em que a pessoa deixa sua casa e toma a estrada e vocês a desviarem para cá, não haverá irritação. Ao contrário, quando o tempo tiver passado, essa pessoa será agradecida a você e todos o elogiarão.

A reunião dos devotos nos *martyria* representava por vezes uma demonstração de força da congregação que, tomada de autoconfiança devido à superioridade numérica, poderia realizar um enfrentamento direto com os trãsfulgas que se dirigiam aos festivais pagãos de Dafne, coagindo-os a abandonar os *komoi* e *choroi* e a se unirem aos demais fiéis na comemoração em louvor aos mártires, o que nos remete não apenas a uma lógica de disputa pelo tempo da festa e pela audiência nos entretenimentos, mas também pelo espaço, na medida em que as procissões passam a ser empregadas como estratégias de domínio sobre o território e de apropriação dos lugares e monumentos urbanos, incluindo as ruas e praças, compartilhados com adeptos de outras crenças e mesmo com dissidentes do credo niceno. Ao levar os seus fiéis para a rua e ao exortá-los a confrontar os cortejos de foliões, João Crisóstomo os convertia, por assim dizer, numa *militia Christi*, conferindo concretude a uma das suas metáforas preferidas, pois para ele a congregação cristã, em geral, e a família, em particular, eram compostas por soldados de Cristo empenhados no combate ao mal e na preservação da ordem, sem cessar ameaçada pelos festivais pagãos e judaicos, tidos como formas de subversão às normas instituídas por Deus.<sup>15</sup> Mais tarde, na condição de bispo de Constantinopla, João Crisóstomo fará uso recorrente das procissões com a finalidade de obter o controle sobre o território citadino às expensas dos monges, dos arianos, dos novacianos e mesmo dos pagãos, cuja presença na cidade não deve ser minimizada. Ao agir assim, João explorará de modo muito mais intenso um instrumento cuja eficácia já havia sido testada durante os anos em que atuou como presbítero da igreja de Antioquia (ANDRADE, 2010).

Muito embora João Crisóstomo estivesse comprometido em estabelecer um calendário de comemorações cristãs que pudesse rivalizar com as atrações oferecidas por Antioquia, cidade pródiga em toda sorte de entretenimentos, com destaque para o teatro, tal iniciativa nem sempre surtiu o efeito desejado, pois, uma vez em movimento, a multidão costumava se comportar de modo absolutamente incontrolável. Ao que tudo leva a crer, o ato da procissão, de saída da cidade em direção aos *martyria* suburbanos, não era motivo de inquietação para as lideranças eclesiásticas, pois os devotos, na expectativa de se encontrarem com o

---

<sup>15</sup> Para mais detalhes acerca do emprego das metáforas militares na obra de João Crisóstomo, consultar Silva (2012).

mártir, não relutavam em observar o decoro e a disciplina. O momento nevrálgico, no entanto, era o da dispersão após o rito da eucaristia, pois, desobrigados da tarefa de prestar reverência aos mártires, os devotos – se não todos, ao menos uma parte deles – tenderiam a reproduzir, em praça pública, comportamentos semelhantes aos dos foliões que participavam das festas pagãs, a exemplo da Maiuma e da Caliopeia, entregando-se ao riso, à dança e à bebedeira para irritação do pregador, que se esforça em aconselhar seu rebanho a evitar tais comportamentos, como vemos em uma passagem extraída da *Homilia sobre os mártires* (663, 43-62; 664, 1-18), na qual recomenda aos fiéis discrição ao deixarem o *martyrium*:

A fim de preservar essa chama, não somente neste momento, mas sempre, voltemos para casa com a mesma reverência quando esse espetáculo espiritual acabar, e não nos precipitemos em tavernas e bordéis, e em bebida e festins. Vocês fizeram da noite dia através das santas vigílias. Não façam do dia noite através da bebida, do deboche e de ditos obscenos. Vocês honraram os mártires com sua presença e zelo. Os honrem também com a sua partida ordeira, com receio de que alguém os veja comportando-se de modo desavergonhado numa taverna e diga que vocês não vieram aqui por causa dos mártires, mas a fim de aumentar sua paixão e aplacar o desejo vil. Eu digo isso não para evitar que se divirtam, mas para os prevenir do pecado. Não para os impedir de beber, mas para os impedir de se embriagar. Não é o vinho que é repulsivo, mas a falta de controle é que é vil. Pois o vinho é um dom de Deus, mas a falta de controle é uma invenção do demônio [...] Pensem como é ridículo para um homem ou uma mulher, após uma reunião como essa, após as vigílias, após ter lido as Sagradas Escrituras, após ter repartido os divinos mistérios e após a fortificação espiritual ser visto passar o dia inteiro numa taverna.

Num outro excerto, retirado da *Homilia sobre Pelágia, virgem e mártir* (4), João volta a tratar do mesmo assunto, da maneira como se segue:

A fim de que possamos nos orgulhar, na magnitude de nossa aflição, vamos embora do mesmo modo ordeiro com o qual aqueles que estiveram na presença de tal mártir deveriam partir. Pois se alguém não vai embora desse modo, não apenas isso não é benéfico, como também atrai sobre si grande perigo. Eu sei que vocês estão livres dessa doença, mas isso não é desculpa suficiente. Antes, vocês deveriam conduzir seus irmãos e irmãs desordeiros em boníssima ordem e os estabelecer

com uma aparência apropriada. Vocês honraram a mártir com a sua presença? A honrem com a retidão dos seus membros também. Se vocês virem riso imoderado, corrida vergonhosa, andar desleixado e modos impróprios, se aproximem e lancem um penetrante e amedrontador olhar sobre aqueles que estão fazendo isso. Bem, eles não prestam atenção e debocham de você? Leve dois ou três irmãos consigo a fim de que eles se tornem mais respeitosos devido ao número. Por outro lado, se não for possível disciplinar a idiotia deles desse modo, denuncie esses transviados aos sacerdotes.

Em ambas as passagens, João Crisóstomo alude ao desvio que se estabelecia, ao término da sinaxe eucarística, entre a expectativa nutrida pelas autoridades eclesiásticas acerca da cerimônia e aquela nutrida pelos próprios devotos, o que denota o caráter polissêmico da festa. Não que os fiéis presentes às sepulturas para venerar os mártires fossem desprovidos de qualquer motivação religiosa, muito pelo contrário, uma vez que a sacralidade contida nas relíquias constituía um poderoso atrativo para todos aqueles que buscavam algum tipo de benefício, fosse a iluminação interior, a cura de uma enfermidade, a resolução de um impasse, a concretização de um negócio, a restituição de um bem extraviado. No entanto, a festa representava também um momento de recreação e de socialização com familiares, amigos e vizinhos, dando margem a atitudes que, embora condenáveis do ponto de vista do clero, não eram de modo algum extraordinárias. O próprio termo *panegyris* significava a reunião de pessoas em momentos de descontração, o que envolvia o canto, a dança e o consumo de vinho, práticas que os devotos reproduziam com desenvoltura por ocasião da festa dos mártires. Além disso, as *panegyreis* eram também propícias à comercialização de bens e produtos, como nos informa o pregador na *Homilia sobre o abençoado Filogônio* (749, 47-54), na qual faz referência à pletora de mercadorias à disposição nos dias de festa, incluindo trigo, cevada, animais e produtos têxteis, uma vez que a aglomeração de pessoas despertava fatalmente a avidez dos comerciantes. Por todos esses motivos, as *panegyreis* escapavam amiúde ao seu tom hierático e solene para adquirir um caráter mais espontâneo, desempenhando outros papéis que não apenas o de honrar a memória de um herói da comunidade. Pelas ruas, as pessoas riam, conversavam, dançavam, bebiam, compravam e vendiam, liberando seus corpos de qualquer rigidez ou convenção, o que não poderia passar despercebido a

João Crisóstomo, sempre atento aos detalhes, às minudências, em função do seu papel como crítico dos costumes e reformador da *pólis*. O cuidado pastoral de João o compelia a manter-se sempre alerta contra qualquer atitude que pudesse colocar em risco a integridade moral e espiritual do seu rebanho, como vemos na sua tentativa de regular o comportamento da congregação no retorno da visita aos *martyria*. Para João (*De mart.*, 666,1-12), era inadmissível que os participantes das *panegyreis* não exprimissem, por meio de gestos e atitudes, qualquer transformação espiritual, pois

[...] da mesma maneira que aqueles que deixam o teatro revelam ter sido lançados num estado de ansiedade, encontrando-se confusos e enervados pelo fato de portarem em si a imagem de tudo o que ali ocorreu, aqueles que retornam da visita aos mártires devem ser reconhecidos como tal – por meio do seu olhar, sua aparência, o modo de andar, sua compunção, seus pensamentos. Eles deveriam estar respirando fogo, recolhidos, contritos, sóbrios, vigilantes – anunciando a vida espiritual através do movimento dos seus corpos. Desse modo, então, vamos retornar à cidade com a disciplina apropriada, com um caminhar ordenado, com inteligência e bom senso, com um olhar calmo e moderado.

O que João Crisóstomo recomenda aqui é que os cristãos, ao regressarem à cidade, expressem, por meio do recato e da economia de gestos, a experiência que tiveram na presença do sagrado, de maneira que a visão de seus corpos em deslocamento se torne um instrumento de edificação moral e de conversão para a cidade, assunto que volta a explorar na *Homilia sobre Pelágia, virgem e mártir* (4):

A extensão da estrada é considerável. Vamos aproveitar então esta extensão para recapitular o que tem sido dito. [...] Vocês não veem com que precisão os soldados em sua armadura caminham em fileiras de cada lado quando um imperador entra na cidade, encorajando calmamente um ao outro, e que eles avançam com grande atenção de modo a parecerem dignos aos olhos dos espectadores? Vamos imitá-los. Pois nós mesmos estamos abrindo caminho para um imperador – não um que se possa ver, não um na Terra, mas o Senhor dos anjos. Por essa razão, vamos também entrar [na cidade] de modo ordeiro, incentivando um ao outro a andar avante com passo igual e igual formação, de modo que possamos impressionar aqueles que nos observam não apenas com nosso

contingente, mas também com nosso decoro. Acima de tudo, mesmo que ninguém mais estivesse presente e estivéssemos caminhando sozinhos na estrada, não deveríamos nos desgrçar dessa maneira devido ao olho que nunca dorme, que está presente em toda parte e que tudo vê. Como de costume, considere que há muitos heréticos entre nós. Se eles nos vissem dançando, rindo, gritando, bêbados como eles, iriam embora nos condenando por completo.

O regresso à cidade após a *panegyris* é concebido, por João Crisóstomo, como um autêntico *adventus*, ou seja, a entrada triunfal do imperador ou de seus representantes numa cidade, quando toda a população acorria às portas para recebê-los. Segundo MacCormack (1981, p. 18), o *adventus* era a principal cerimônia régia na Antiguidade Tardia, constituindo um “esplêndido teatro” elaborado para impressionar os cidadãos com a visão do cortejo imperial, mas também para produzir *consensus* mediante a recepção coletiva proporcionada aos visitantes ilustres. No século IV, em virtude da consolidação do cristianismo, o *adventus* passou a ser empregado com referência à presença de Cristo na Eucaristia, momento em que, mediante a consagração, Deus se revelava em todo o seu esplendor. Já nos panegíricos aos mártires pronunciados por João Crisóstomo, constatamos um outro emprego do *adventus*, descrito como o retorno dos peregrinos que, no dia anterior, haviam partido rumo aos *martyria*. Imbuídos da fé nos mártires e plenos de *potentia* divina, os cristãos deveriam adentrar Antioquia organizados como uma *militia*, ou seja, exibindo uma formação marcial e solene a fim de causar, nos espectadores, o mesmo impacto verificado quando do deslocamento da comitiva imperial. Desse modo, o retorno da jornada aos *martyria* representaria mais uma oportunidade para os cristãos proclamarem, no espaço da cidade, a superioridade da sua crença, que se traduziria no cultivo da disciplina e da cooperação proporcionadas pelo treinamento militar. Integrando um cortejo coletivo, os cristãos não se confundiriam, pois, com os foliões que, repartidos em *komoi* e *choroi*, invadiam as ruas e praças de Antioquia de modo ruidoso, desordeiro e frenético, mas antes seriam identificados pela sobriedade e pelo autocontrole, executando uma performance digna de admiração e despertando assim a atenção – e não o desprezo – dos passantes.

## Considerações finais

A atuação pastoral de João Crisóstomo no sentido de obter a cristianização de Antioquia envolveu diversas estratégias, dentre as quais uma das mais importantes foi, sem dúvida, o investimento na criação de um calendário próprio de comemorações que pudesse rivalizar com o calendário cívico. *Pari e passu* observamos também um movimento progressivo de valorização dos *martyria* extramuros, agora identificados como *loca sancta*, como hierofanias topográficas que abrigavam os restos mortais dos heróis cristãos cujo culto se torna um dos principais instrumentos de cristianização da paisagem urbana e rural. Cumpre observar, no entanto, que o culto aos mártires, restrito de início aos arredores da cidade devido à antiga proibição de sepultamento no interior das muralhas, nunca foi uma realidade estática, mas antes comportou um notável dinamismo. Não por acaso, o culto foi, desde o seu nascimento, solidário das peregrinações por meio das quais os devotos se dispunham a ir ao encontro do sagrado contido nos *martyria*, mesmo às custas de desconforto e privação. O acontecimento, por suposto, não é verificado apenas em Antioquia ou nas cidades do Oriente, como Jerusalém, onde o evergetismo imperial estimula a curiosidade pelos lugares mencionados no Antigo e no Novo Testamento. Pelo contrário, o Ocidente também é envolvido por esse interesse crescente pelas tumbas dos mártires, como nos dá testemunho a reforma efetuada por Dâmaso na Catacumba de São Calisto, com o alargamento das galerias subterrâneas e da área adjacente à sepultura dos mártires a fim de facilitar a mobilidade dos visitantes e de criar um espaço apropriado para as cerimônias *ad sanctos* (DAL SANTO, 2015, p. 146; PRICE, 2008, p. 819).<sup>16</sup> Seja como for, o fato é que João Crisóstomo se situa numa conjuntura particular, a de emergência das peregrinações, dos deslocamentos em busca dos *loca sancta*, que se desdobravam em múltiplos movimentos: cortejos, ascensões, descensos e deambulações conforme a disposição do terreno, a distância a ser percorrida e o número dos participantes (FRANK, 2008, p. 826). Por meio do seu empenho em organizar e liderar as procissões que, nos dias

---

<sup>16</sup> Segundo Dal Santo (2015, p. 146), a partir da atuação de Dâmaso na reforma das catacumbas já podemos falar de visitas públicas visando a “criar, ativar e preservar a memória dos fundadores da igreja de Roma, que tinham o poder de interceder no dia da salvação”.

de festa, partiam de Antioquia em direção aos *martyria* suburbanos, onde pronunciava *in loco* prédicas em louvor aos mártires, João Crisóstomo conferia à cristianização uma dimensão cinética, introduzindo uma nova maneira de os cristãos se apropriarem do território urbano e rural, pois muito embora os *loca sancta*, na condição de pontos fixos, encravados no solo, delimitassem sem dúvida uma geografia sagrada, o movimento de ida e de retorno a eles também deve ser interpretado como mais um componente dessa geografia, lembrando-nos assim que o espaço nunca se resolve na sua configuração material, mas depende, em larga medida, do modo como os usuários dele se apropriam.

## Referências

### Documentação primária

- JOHN CHRYSOSTOM. A homily on Julian, the Martyr. In: LEEMANS, J. et al. (Ed.). *'Let us die that we may live': Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-450)*. New York: Routledge, 2003, p. 126-140.
- JOHN CHRYSOSTOM. A homily on martyrs. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (Ed.). *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000, p. 93-97.
- JOHN CHRYSOSTOM. A homily on Pelagia, virgin and martyr. In: LEEMANS, J. et al. (Ed.). *'Let us die that we may live': Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-450)*. New York: Routledge, 2003, p. 148-161.
- JOHN CHRYSOSTOM. A homily on the holy martyrs. In: LEEMANS, J. et al. (Ed.). *'Let us die that we may live': Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-450)*. New York: Routledge, 2003, p. 115-126.
- JOHN CHRYSOSTOM. Concerning blessed Philogonius. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (Ed.). *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000, p. 184-195.

JOHN CHRYSOSTOM. On saint Drosis. In: MAYER, W.; NEIL, B. (Ed.). *The cult of the saints: select homilies and letters*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006, p. 191-207.

### Obras de apoio

ANDRADE, N. The processions of John Chrysostom and the contested spaces of Constantinople. *Journal of Early Christian Studies*, v. 18, n. 2, p. 161-189, 2010.

BARROS, J. A. *Cidade e história*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BAUMAN, Z. *Confiança e medo na cidade*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

BROWN, P. *The cult of the saints*. Chicago: The Chicago University Press, 1982.

COULANGES, F. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

CURRAN, J. *Pagan city and Christian Capital*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DAL SANTO, G. L. Rite of passage: on ceremonial movements and vicarious memories (fourth century CE). In: OSTENBERG, I.; MALMBERG, S.; BJORNEBYE, J. (Ed.). *The moving city: processions, passages and promenades in Ancient Rome*. London: Bloomsbury, 2015, p. 145-154.

DAREMBERG, Ch.; SAGLIO, E. (Éd.). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris: Hachette, [s.d.], p. 313-314. t. IV, 1ère partie.

FRANK, G. Pilgrimage. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (Ed.). *The Oxford handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 826-841.

HARVEY, S. A. Martyr passions and hagiography. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, A. G. (Ed.). *The Oxford handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 603-627.

HEIM, F. Les panégyriques des martyrs ou l'impossible conversion d'un genre littéraire. *Revue des Sciences Religieuses*, t. 61, fasc. 3, p. 105-128, 1987.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- LACAZE, J. P. *A cidade e o urbanismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- LEEMANS, J. General Introduction. In: LEEMANS, J. et al. (Ed.). *‘Let us die that we may live’*: Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-450). New York: Routledge, 2003, p. 3-52.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *The decline and fall of the Roman city*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LYNCH, K. *A boa forma da cidade*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- MacCORMACK, S. *Art and ceremony in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- MacCORMACK, S. *Loca sancta*: the organization of sacred topography in Late Antiquity. In: OUSTERHOUT, R. (Ed.). *The blessings of pilgrimage*. Urbana: University of Illinois Press, 1990, p. 7-40.
- MacMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- MARAVAL, P. *Lieux saints et pèlerinages d’Orient*. Paris: Du Cerf, 2011.
- MARKUS, R. How on Earth could places become holy? *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 3, p. 257-271, 1994.
- MARKUS, R. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MAYER, W.; ALLEN, P. *The churches of Syrian Antioch (300-638 CE)*. Leuven: Peeters, 2012.
- MAYER, W; NEIL, B. Introduction. In: MAYER, W.; NEIL, B. (Ed.). *The cult of the saints*: select homilies and letters. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2006, p. 11-35.
- OSTENBERG, I.; MALMBERG, S.; BJORNEBYE, J. Introduction. In: \_\_\_\_\_. *The moving city*: processions, passages and promenades in Ancient Rome. London: Bloomsbury, 2015, p. 1-9.
- PASQUATO, O. *I laici in Giovanni Crisostomo: tra chiesa, famiglia e città*. Roma: Las, 2006.
- POTTER, T. W. *Towns in Late Antiquity*: Iol Cesarea and its context. Sheffield: Ian Sanders Memorial Committee, 1995.
- PRICE, R. M. Martyrdom and the cult of the saints. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (Ed.). *The Oxford handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 808-825.

- RAPP, C.; DRAKE, H. A. (Ed.). *The city in Classical and Post-Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 202-216.
- REZENDE, R. H. Formas arquitetônicas clássicas em edifícios religiosos do período bizantino. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, supl. 5, 2008.
- SEGUY, A. *L'odeur de sainteté et la mémoire des martyrs à Antioche à la fin du IVe siècle*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Antiguidade, Menção História) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Antiguidade, Université de Toulouse-II-Le Mirail, Toulouse, 2008.
- SHEPARDSON, C. *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the spatial politics of religious controversy*. Berkeley: University of California Press, 2014.
- SILVA, E. C. M. As metáforas militares nos discursos cristãos do século IV d.C.: João Crisóstomo e o exército de Cristo. In: FUNARI, P. P.; CARVALHO, M. M.; CARLAN, C. U.; SILVA, E. C. M. (Org.). *História militar do Mundo Antigo: guerras e identidades* São Paulo: Annablume, 2012.
- SOLER, E. *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C.* Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006.
- WEBER, M. As causas sociais do declínio da cultura antiga. In: COHN, G. (Org.). *Max Weber*. São Paulo: Ática, 1986, p. 37-57.
- WHARTON, A. *Refiguring the Post-Classical city*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- WHITE, L. M. *The social origins of Christian architecture*. Valley Forge: Trinity Press International, 1990. v. 1.
- YASIN, A. M. *Saints and Church spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, cult, and community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.



## Mobilidades sagradas: as disputas e o comércio de relíquias

Renata Cristina de Sousa Nascimento

O fenômeno da santidade legitima a crença de que um corpo que tenha pertencido a um indivíduo considerado especial pode traduzir-se em elemento mediador junto à divindade. No Ocidente, desde sua oficialização, o cristianismo procurou incorporar a devoção dos fiéis às relíquias: objetos que teriam supostamente tido contato com a existência terrestre de Cristo, além dos restos mortais dos apóstolos, e de mártires dos primeiros séculos. Esta vivência refletia a necessidade de personificação e encarnação do sagrado, traduzido de forma palpável, concreta. Os fragmentos santos foram então considerados ferramentas de Deus, na distribuição de sua graça. Na *Suma teológica* (III, 25, 6), São Tomás de Aquino apresenta a discussão “se as relíquias dos santos devem ser de algum modo adoradas”:

[...] quem tem afeto por outrem venera-lhe também o que dele resta, depois da morte; e não só o corpo ou partes do corpo, mas também certos bens exteriores, como as vestes e outros semelhantes. Ora, é manifesto que devemos venerar os santos de Deus, como membros de Cristo, filhos e amigos de Deus e nossos intercessores, Por isso, devemos lhes venerar suas relíquias, com a honra devida, em memória deles; e sobretudo os seus corpos, que foram os templos e os órgãos do Espírito Santo; que neles habitou e operou, e hão de assemelhar-se ao corpo de Cristo pela glória da ressurreição. Por isso, o próprio Deus honra convenientemente essas relíquias, fazendo milagres na presença delas.

Partindo da premissa de que Deus é quem honra os restos mortais de seus santos, é legítima a veneração de seus vestígios, pois, por meio deles, foram realizados milagres e prodígios que testemunharam a ação divina entre os homens. Os mártires foram mortos especiais, pois derramaram seu sangue por amor a Cristo. Mesmo em pequenos fragmentos poderia

estar contida a essência de seu possuidor, também objetos que teriam tido contato direto com ele, seriam santificados pelo toque, incorporando assim seu poder. No Ocidente, a veneração às imagens e relíquias tornou-se uma prática permitida e, muitas vezes, incentivada pela Igreja. Os locais que recebiam estes objetos rapidamente se tornavam centros importantes de peregrinação (NASCIMENTO, 2017). Estes eram cruciais também nas feiras que se realizavam nas cidades, atraindo a atenção dos visitantes. A Igreja estabeleceu que em todos os altares deveria haver a presença de, pelo menos, duas relíquias. Esta obrigação ampliou sua procura, e sua importância. A elas se atribuíam poderes sobrenaturais e abrigo espiritual contra as adversidades climáticas, doenças, fomes e proteção contra os diversos invasores. Daí seu valor. As cidades que possuíam relíquias de prestígio adquiriram status diferenciado, resultando este em doações, e em peregrinações, que movimentavam o cotidiano e a fé do homem medieval. “El poder de un monasterio como centro de vida espiritual asentaba con frecuencia sobre las reliquias de un santo” (CAPELÃO, 2011, p. 67). Estes bens materiais estariam revestidos de riqueza espiritual. A construção social e coletiva, de que um objeto tem maior valor que outro, assume aí contornos específicos, pois além de seu valor material, leva-se em consideração seu poder simbólico, intrínseco ao personagem a quem este estaria associado. Aos despojos dos apóstolos, e aos vestígios associados à existência corpórea de Cristo, além dos restos mortais de santos de prestígio, associava-se importância ímpar. Daí as disputas, os furtos, a grande mobilidade e reprodução (muitas vezes falsificação) de que estes foram vítimas durante séculos.

### **Fragmentos de grande valor: o comércio e o roubo**

O roubo de relíquias transcende as fronteiras do tempo, sendo fator recorrente ainda nos dias atuais. Em reportagem do dia 03 de junho de 2017, a Agenzia Nazionale Stampa Associata (ANSA) noticiou o roubo de uma caixa que continha fragmentos do cérebro do fundador da Congregação dos Salesianos, São João Bosco,<sup>1</sup> nascido em 1815. Esta teria sido levada de uma basílica de *Castelnuovo*, próximo à cidade de

---

<sup>1</sup> Canonizado, em 1934, pelo Papa Pio XI.

Turim (Itália). A urna estava situada atrás do altar-mor, no local indicado como o de nascimento do santo. A notícia do roubo teve repercussão mundial.<sup>2</sup> Após treze dias de investigações, a urna foi encontrada em uma residência, na localidade de Pinerolo. Aparentemente o ladrão, um homem de 42 anos, acreditava que a tampa do relicário tivesse grande valor, e pudesse ser comercializada facilmente com colecionadores. As relíquias foram descobertas dentro de uma chaleira de cobre, guardadas em um armário de cozinha. A urna foi devolvida aos salesianos da Itália sem nenhum prejuízo aparente.

Este fato denota um caso específico, mas bastante comum ao longo da história da Igreja. O que está em jogo, para além do crime em si, é o estatuto do possuidor, ou seja, refere-se aos bens da Igreja, indevidamente apropriados. A diferença formal entre roubo e furto no procedimento judiciário só irá ocorrer a partir do século XVI. O roubo de relíquias refere-se às disputas pelos bens da Igreja, de grande valor simbólico. Este valor será incorporado, em sua importância material, como mercadoria. Algumas apropriações, como veremos, eram consideradas inclusive legítimas. A própria construção discursiva de que a Idade Média foi marcada pelo signo da violência, hoje anacrônica, é, em parte, resultado da preocupação da Igreja ameaçada em seus bens.<sup>3</sup> Em *Uma história do roubo na Idade Média*, Marcelo Cândido da Silva (2014) refere-se a uma série de bens eclesiásticos que teriam sido alvo de disputas e apropriações, indevidas ou não.<sup>4</sup> O fato é que a prática faz parte dos vínculos entre sujeitos e bens, e reflete uma construção social valorativa. As relações entre os homens e as coisas, ou melhor, entre os sujeitos e os bens, são também produtoras de símbolos e de sentidos, que constroem a sociedade (SILVA, 2014, p. 22). A estas valiosas mercadorias atribuíam-se qualidades mágicas, que expressavam o poder de seu possuidor”. En el mundo de los vivos controlar el culto de los santos y sus relíquias suponía manipular en buena medida el imaginario de las poblaciones y apropiarse de los beneficios materiales a ellas asociados” (CAPELÃO, 2011, p. 66). A capitalização e a manipulação do sagrado referem-se também às formas

---

<sup>2</sup> Cf.: <[http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2017/06/03/interna\\_mundo,599989/cerebro-de-dom-bosco-foi-roubado.shtml](http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2017/06/03/interna_mundo,599989/cerebro-de-dom-bosco-foi-roubado.shtml)>.

<sup>3</sup> A originalidade da violência medieval é que ela obedece a um código, e não é ilícita em casos de defesa da honra (GAUVARD, 2002, p. 605-612).

<sup>4</sup> O autor deixa claro que não irá se deter no estudo do roubo de relíquias.

de distribuição de relíquias, a sua dinâmica de deslocamentos, pois estas são, simultaneamente, pessoas e coisas.

Entre as principais pesquisas sobre as aquisições de relíquias cristãs, o livro de Patrick J. Geary, publicado originalmente em 1978,<sup>5</sup> é considerado um clássico. Nele o autor analisa os tipos de roubos (monásticos, urbanos, etc.), e também os diversos textos existentes sobre o que ele chama de *furta sacra*. As formas mais comuns, de identificação da autenticidade dos artefatos divinos, eram através de documentos que atestavam sua origem ou da presença de relicários com inscrições/representações iconográficas do santo.<sup>6</sup> Outra forma era através de uma tradição oral e escrita, que validava sua existência.<sup>7</sup> Mesmo desprovidas de valor econômico intrínseco, as relíquias eram consideradas mercadorias de alto prestígio. Existiram dois períodos em que a demanda por estas foi mais intenso (GEARY, 2008, p. 225-226):

1º- Entre 750-850: “Resultou da agressiva expansão carolíngia ao norte e leste da Europa – esta tinha como traço essencial a conversão ao catolicismo franco-romano, e, especificamente, ao culto dos santos romanos – Quanto ao desenvolvimento de paróquias rurais com suas igrejas por todo império”.

2º- Século XII: Devido ao aumento da população na Europa Ocidental, “acompanhado da necessidade de novas igrejas, e, por outro lado, da competição entre centros de culto pela circulação de peregrinações, que apresentava um crescimento enorme”.

Entre os tipos mais comuns de aquisição estavam a troca, a dádiva, o roubo e a compra. Destes vamos nos deter nos dois últimos, ou seja, no roubo e na compra, pois referem-se diretamente ao objetivo deste texto. Quanto ao roubo, um dos casos mais célebres é o da apropriação dos restos mortais de São Marcos. Mercadores de Veneza teriam aproveitado a invasão muçulmana de Alexandria para transladar os vestígios considerados do Evangelista até sua cidade (NASCIMENTO, 2017):

---

<sup>5</sup> Usaremos aqui a tradução francesa de Geary (1993).

<sup>6</sup> Chamados *authenticae*.

<sup>7</sup> Ver Geary (1993, p. 25).

No espaço europeu, ao longo dos séculos XI a XV, foram basicamente as cidades italianas as primeiras e mais bem sucedidas experiências no que diz respeito ao processo de acumulação de riqueza através de comércio longínquo, e das práticas financeiras características de então, com destaque para Veneza,<sup>8</sup> Gênova e Florença (METRI, 2014, p. 201).

Acumulando poder e riqueza era preciso dar à cidade algo singular, que a destacasse de suas concorrentes mais diretas. Sob o signo do evangelista São Marcos a pequena cidade poderia adquirir o status desejado. Veneza já distinguia-se por seu poderio naval no Mediterrâneo, com base no domínio de entrepostos, mantendo uma posição privilegiada no comércio de longa distância. Seu sucesso, entretanto, implicava subjugar suas concorrentes. Fortalecer seu status perpassava também pela construção de seu poder simbólico, que envolvia algo maior que uma dominação efetiva. Os sistemas simbólicos, expressão que buscamos emprestada das reflexões de Pierre Bourdieu, são expressos na arte, na língua e na religião, como subjetividades estruturantes. As produções simbólicas servem, entretanto, como instrumentos de dominação. “Poder quase mágico, que permite conseguir o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização” (BOURDIEU, 2001, p. 14). Daí a necessidade de sinais visíveis que legitimassem a preponderância de Veneza sobre as demais cidades italianas. Uma imposição de força e prestígio que consolidasse os privilégios obtidos através das relações comerciais.

A posse dos restos corporais de um personagem singular da história cristã fortaleceu sua importância política e religiosa. Considerado o autor do *Evangelho segundo São Marcos*, Marcos, ou João Marcos,<sup>9</sup> era natural de Jerusalém. Conforme a tradição cristã, teria sido ele batizado por São Pedro, de quem teria recebido o conteúdo sobre a vida, a missão e a morte de Jesus. Em *I Pedro* (5, 13), temos uma alusão de S. Pedro ao Evangelista: “A que está em Babilônia, eleita como vós, vos saúda, como também Marcos, meu filho”. Sua missão é profundamente influenciada pelo apóstolo. Conforme a *Legenda áurea* (57):

---

<sup>8</sup> Fundada em 568 d.C.

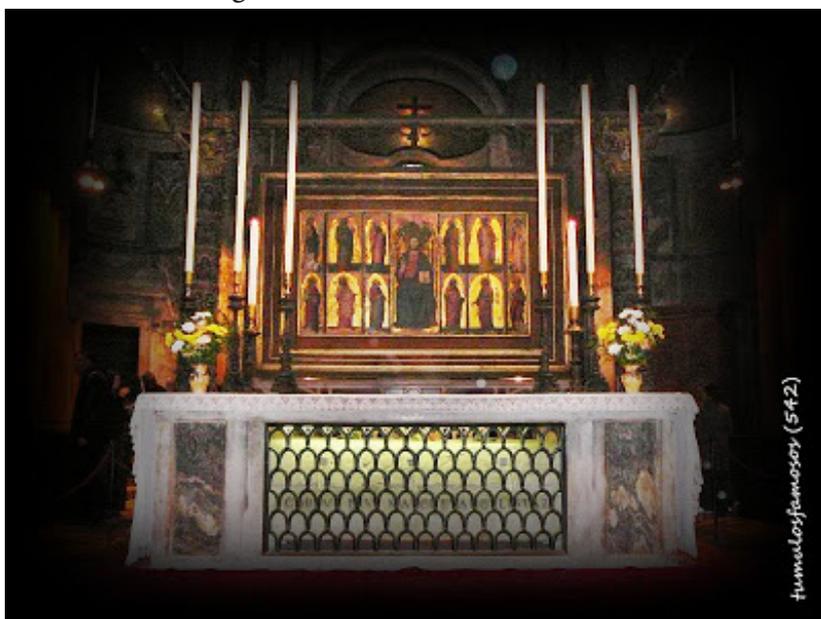
<sup>9</sup> Designado com o nome judaico de João, teria tomado o sobrenome romano de Marcos, ou os dois nomes, João Marcos.

Quando ele acompanhou o bem-aventurado Pedro a Roma, onde este pregava, os fiéis da cidade pediram ao beato Marcos que escrevesse o Evangelho de forma a perpetuá-lo na memória de todos. Ele pôs por escrito tudo o que ouvira de seu mestre, o Beato Pedro, que examinou o relato com cuidado, e vendo que era pleno de verdade aprovou-o e julgo-o digno de ser recebido por todos os fiéis. Vendo Pedro que Marcos era firme na fé, mandou-o a Aquileia pregar a palavra de Deus, e ele ali converteu enormes multidões de gentios à fé em Cristo.

Após Aquileia, o Evangelista foi enviado a Alexandria como pregador. Nesta cidade, conforme ainda a *Legenda áurea*, foi eleito bispo, tendo realizado uma série de prodígios milagrosos. Por difundir o cristianismo com sucesso, Marcos foi perseguido, indo viver por algum tempo em Pentápole. Após dois anos regressou a Alexandria. “Sabendo que ele havia voltado, os sacerdotes do templo planejaram prendê-lo, e no dia de Páscoa, quando o bem-aventurado Marcos celebrava missa, entraram na igreja, amarraram-lhe uma corda no pescoço e arrastaram-no por toda a cidade” (Jacopo de Varazze, *Legenda áurea*, 57). Mesmo ensanguentado, foi encarcerado em uma prisão. Pela manhã colocaram novamente uma corda em seu pescoço, arrastando-o. Conforme o relato hagiográfico, “no meio deste suplício, Marcos dava graças a Deus, dizendo: entrego meu espírito em suas mãos. E pronunciando estas palavras, expirou. Era época de Nero, por volta do ano 57 do senhor” – de fato, em 25 de abril de 68 d.C. (Jac., *Leg. áur.*, 57). O debate acerca dos atributos sagrados dos corpos santos envolve fontes diversas, que situam os milagres atribuídos a estes dentro da essência do imaginário medieval cristão. Nesta perspectiva, a hagiografia diz que, apesar da vontade dos pagãos de queimarem o corpo do evangelista, este foi protegido pela ação divina: “de repente o ar ficou turvo, começou uma tempestade, caiu granizo, explodiram trovoadas, fisciaram relâmpagos” (Jac., *Leg. áur.*, 57). Amedrontados, todos fugiram, deixando o corpo do santo intacto. Os cristãos de Alexandria então o recolheram, e o sepultaram na igreja da cidade. Até 827/828 os restos mortais do santo permaneceram nesta cidade, sendo aí venerados. Com o avanço da expansão muçulmana, mercadores de Veneza arquitetaram um plano para se apossarem deste tesouro espiritual. Alegavam estes os interesses do próprio santo, em abandonar um território perigoso, em que seus vestígios corriam perigo.

Após o roubo, os venezianos colocaram a carga santa junto à carne de porco que transportavam em seus navios. Desta forma os sarracenos, que estavam no controle da cidade, não suspeitaram de nada. “A Igreja Copta sobreviveria ao Islã e, no seu lugar, disputou com a própria Roma, durante 1100 anos a devolução de seu santo mais venerado” (SORA, 2006, p. 165).<sup>10</sup> Atualmente, a Igreja Copta defende que a cabeça do santo permaneceu na cidade. A hagiografia de Varazze registrou a viagem com uma série de detalhes. Durante todo o trajeto os despojos foram realizando milagres, realizando curas e acalmado tempestades, revelando a anuência de São Marcos por seu traslado. Por um bom tempo suas relíquias foram conservadas no palácio Ducal de Veneza, até a construção da Basílica de São Marcos. Atualmente, encontra-se em um sarcófago na Basílica.

Figura 1 – Basílica de São Marcos



Fonte: <http://1.bp.blogspot.com/-s9BljrIhuBA/TkQzQg4gREI/AAAAAAAAAG4U/aDNPhaBOcwk/s400/542-%2BS%25C3%25A3o%2BMarcos%2B%25281%2529.jpg>.

<sup>10</sup> Por ser considerado o primeiro bispo de Alexandria, inaugurando uma geração de patriarcas.

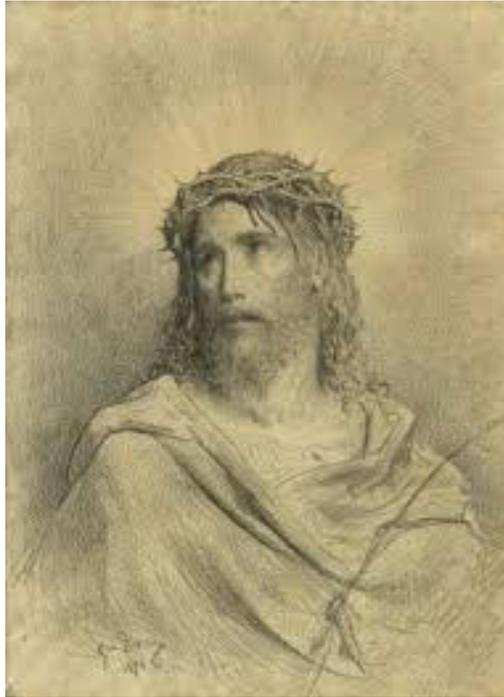
Em relação à compra, um dos casos mais emblemáticos (e que se refere a uma relíquia da paixão de enorme importância) foi a aquisição da coroa de espinhos por São Luís, rei de França, em 1239. Atualmente, na Igreja de Notre-Dame de Paris, encontram-se insignes relíquias associadas à paixão de Cristo: entre elas um prego da crucificação, um fragmento de madeira, considerado da Verdadeira Cruz, e a Santa Coroa de Espinhos.<sup>11</sup> Tanto o fragmento da Santa Cruz, como a Coroa de Espinhos são oriundos de Sainte-Chapelle. A santa coroa é, sem dúvida, a mais preciosa e a mais venerada das relíquias que estão em Paris. Como se sabe, o percurso deste tesouro é complexo e possui muitas lacunas. Associada à realeza, a coroa também pode ser vista como uma espécie de galardão. Conforme S. Ambrósio: “Tu lutas no mundo, mas és coroado por Cristo. É para os combates a sustentar neste mundo que és coroado. Embora a recompensa se dê no céu, é na terra que se vê, se mereces o prêmio”.<sup>12</sup> O significado espiritual da coroa de Cristo adquire outro sentido, pois foi usada como instrumento de martírio, de humilhação. Por ser considerado por seus seguidores como rei dos judeus, teriam (seus algozes) colocado uma coroa de espinhos em sua cabeça, aumentando ainda mais seu sofrimento e dor. A trajetória da coroa de espinhos é imprecisa, mas a tradição atribui sua presença na Cidade Santa no final do século IV, inicialmente na Basílica do Monte Sião. Paulino de Nola teria visto a santa coroa em Jerusalém, no começo do século V (NASCIMENTO, 2017, p. 131). No século X encontrava-se em Constantinopla. Em 1204, após a 4ª cruzada e o assalto à capital imperial, o precioso objeto ficou sob a guarda dos barões do Império Latino de Constantinopla.

---

<sup>11</sup> Cf.: <<http://www.notredamedeparis.fr/spiritualite/spiritualite-et-liturgie/veneration-de-la-sainte-couronne-depines/>>.

<sup>12</sup> Documento citado em Cordeiro (2015, p. 605).

**Figura 2** – Representação de Jesus usando a coroa de espinhos



Fonte: <https://i.pinimg.com/originals/f7/c7/37/f7c737ba6d964e5de306868519e51e0a.jpg>.

**Figura 3** – A Santa Coroa, em Notre-Dame



Fonte: [https://fr.wikipedia.org/wiki/Sainte\\_Couronne#/media/File:Couronne\\_d%27epines\\_-\\_Crown\\_of\\_Thorns\\_Notre\\_Dame\\_Paris.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sainte_Couronne#/media/File:Couronne_d%27epines_-_Crown_of_Thorns_Notre_Dame_Paris.jpg).

A dinastia capetíngia necessitava de um símbolo verdadeiramente importante, que elevasse a dignidade espiritual de Paris à posição de Roma ou mesmo de Constantinopla. A devoção de Luís IX, associada ao contexto propício de insegurança do Império Latino de Constantinopla, aceleraram as negociações. Os latinos temiam que a coroa pudesse cair em mãos estrangeiras:

O primeiro imperador, o conde de Flandres, Balduíno I, foi feito prisioneiro desde 1205 pelos búlgaros, em Andrinopla, e morreu no cativeiro. Um império latino, porém, se mantinha em Bizâncio. A partir de 1228, o imperador será Balduíno II de Courtenay. Endividado, ele venderá para São Luís, em 1239, as relíquias da paixão. Em 1261, será expulso de Constantinopla por Miguel VIII Paleólogo (LE GOFF, 1999, p. 44).

O valor de uma das mais preciosas relíquias conservadas em Bizâncio foi acertado em 135.000 libras. A França, de posse do santo objeto, depois de um longo e perigoso trajeto, adquiria o status de uma Nova Jerusalém. Para abrigar sua valiosa coleção o rei mandou construir a Sainte-Chapelle. Sua consagração oficial ocorreu em abril de 1248; “era preciso uma igreja que fosse um relicário glorioso, um palácio digno do Senhor” (LE GOFF, 1999, p. 135). A capela relicário seria o lar da coroa de espinhos até a Revolução Francesa. Agora não seria mais preciso peregrinar a Jerusalém. A experiência mística de aproximar-se a um vestígio concreto da presença de Cristo na Terra poderia ser vivenciada no Ocidente, no território sagrado de Sainte-Chapelle.

## **Os despojos de São Vicente de Lisboa**

Em artigo recente sobre a narrativa e o mundo real, David Carr (2016) apresenta a seguinte questão: qual é a relação entre a narrativa e os eventos por ela descritos? Ele acredita que “a narrativa não é apenas uma maneira bem-sucedida de descrição dos eventos; sua estrutura é inerente aos próprios eventos” (CARR, 2016, p. 230). Estas considerações são importantes para uma compreensão inicial das narrativas construídas sobre

os despojos de São Vicente;<sup>13</sup> mártir e herói da fé, diácono de Saragoça, morto em Valência no ano de 304.<sup>14</sup> Segundo a tradição hagiográfica, “os acontecimentos ter-se-iam passado na sequência de uma série de decretos dos imperadores Diocleciano e Maximiano [...] que tentavam reprimir o culto cristão por todo o Império” (ALBERTO, 2012, p. 10). Vicente foi preso por ordem de Daciano, governador da região. A historicidade deste personagem é confusa, pois não há nenhuma documentação coeva que situe historicamente a existência do governador. Após ser transferido para Valência o santo foi cruelmente martirizado por recusar-se a oferecer sacrifícios aos deuses.<sup>15</sup> A memória cultural do mártir situa sua veneração tanto na Europa quanto no norte da África, ao longo do período romano, da ocupação visigoda e da Idade Média. Sua devoção expandiu-se em toda *Hispania* e na Gália. Em Sevilha e Córdoba, seu culto foi intenso, antes da invasão muçulmana. Ainda encontram-se, no local, referências à Capela de São Vicente Mártir (local atual de escavação arqueológica).

Figura 4 – Capela de São Vicente, Catedral de Córdoba



Fonte: Acervo da autora.

<sup>13</sup> Nascido em Huesca.

<sup>14</sup> No dia 22 de janeiro.

<sup>15</sup> Fato curioso, pois Saragoça e Valência pertenciam a províncias distintas (Tarraconense e Cartaginense).

Não é tarefa fácil a distinção entre os fatos históricos e lendários que assinalam esta difusão. “Valência assumiu-se desde logo como sua sede privilegiada. Lá ficava a igreja que acolhia o corpo do mártir” (ALBERTO, 2015, p. 12). Também relíquias, como a túnica e o sangue do santo, encontravam-se inicialmente em Saragoça. Algumas outras relíquias são situadas em Oviedo, em 761, outras na Gália.<sup>16</sup> O que fica evidente é a grande redistribuição dos vestígios do mártir entre lugares variados. Em Portugal, já existiam igrejas de invocação do santo, provavelmente desde o século VII. Seria na região conhecida por *promontório sacro*, no Algarve, que a tradição assinala a presença do corpo de São Vicente, trazido de Valência no século VIII. A cidade de Valência, invadida pelos islâmicos, obrigou os cristãos do lugar a migrarem levando os vestígios do mártir. Parte desta narrativa encontra-se no segundo volume da *Crônica Geral da Espanha de 1344* e na *Crônica de Portugal de 1419*:

Contão as estórias [...] que se alevamtou em as Espanhas hum poderoso homem a que chamavom Odonamer e começou de conquistar as Espanhas e meter sob seu senhorio também mouros como christãos e nunqua achou samtuario de christãos que nom destruyse, nem os ossos dos corpos dos santos e muymentos que não quymase e destroyse. E, andando asy em sua conquista, encaminhou pera Aragon, e os homens bõos que tinhão o corpo do mártir Sam Viçente, quando souberom que Adonaamer vinha tão apoderado e souberom as cousas que fazia às relíquias dos corpos dos santos onde quer que os achavom, ouverom seu acordo de se irem com ele e o levarem a terra donde fosse guardado. E prouve a Deos de os guiar à quele luguar que vos já disemos, a que dizem o cabo de Sam Viçente, onde ele foy enterrado e escondido [...] (*Crônica de Portugal de 1419*, 1998, p. 26-27).

O que mais nos interessa aqui é o terceiro traslado do corpo santo até Lisboa, em 1173. Este fato teve enorme impacto na cristianização da cidade e no projeto de fortalecimento do governo do primeiro rei de Portugal, D. Afonso Henriques:

Após a transladação, as relíquias trazidas do Algarve serão depositadas no altar-mor da catedral, por expressa vontade do rei e do cabido. Em

---

<sup>16</sup> Na Basílica de São Vicente em Paris (558), edificada pelo rei Childeberto da Nêustria. Lá depositou a estola, 9 espécies de manto que se usavam sobre a túnica.

breve S. Vicente passa a ser o padroeiro da diocese e do município, como atestam um selo do cabido, de 1255, e outro do concelho, de 1233, nos quais se representam já a barca e os corvos, os tradicionais símbolos vicentinos em Portugal. A própria vereação se encarregará de organizar todos os anos, desde então, a festa da chegada das relíquias a 16 de setembro. E os *Miracula Sancti Vincentii*, o livro de milagres escrito entre 1173 e 1185 por um chantre da Sé, dão notícia do fervor de fiéis dos mais variados estratos sociais, destacando, porém, os membros do alto clero, como os cónegos da catedral lisboeta, ou o Mestre dos templários portugueses (PICOITO, 2008, p. 2).

Os restos mortais do mártir valenciano foram depositados inicialmente na Igreja de Santa Justa, e depois foram transferidos para a Sé. Nota-se a proximidade dos moçárabes algarvios com os lisboetas. Conforme Pedro Picoito (2008), este traslado não foi pacífico, e teria sido uma tentativa dos moçárabes de resistirem ao domínio religioso imposto pelo rei de Portugal. Queriam os moçárabes que o corpo ficasse na Igreja de Santa Justa. Também os monges de São Vicente de Fora teriam requerido as relíquias, declarando-se seus legítimos possuidores. A disputa pelas relíquias entre moçárabes, regantes de São Vicente e os cónegos da Sé mostram sua valoração política e simbólica, daí sua mobilidade intensa. As relíquias possuem um papel principal na representação da memória do cristianismo, e podem ser portáteis por meio de traslados de um lugar para o outro. A comunidade que as recebe acredita estar mais próxima do divino, adotando uma identidade religiosa, levando ao reconhecimento e mesmo ao desenvolvimento da região. No caso de Lisboa, São Vicente tornou-se o padroeiro da cidade, permanecendo até os dias de hoje. Corpos em decomposição, ossos e objetos ligados ao sagrado tornaram-se elementos de disputas intensas, justificando assim traslados e roubos. Atendendo demandas diversas, sua prática solidificou-se, acrescentando valor espiritual e aura de santidade à matéria. A possibilidade de tocar em algo sagrado contribuiu para o aprofundamento da fé cristã.

## Referências

### Documentação primária

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 2013.

*CRÓNICA DE PORTUGAL DE 1419*. Edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1998.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução de Alexandre Correia e revisão de Luis Alberto De Boni. Campinas: Ecclesiae, 2018. 5 v.

VARAZZE, J. de. *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

### Obras de apoio

ALBERTO, P. F. Introdução. In: SIMÕES, A. *Santos e milagres na Idade Média em Portugal: textos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média*. Lisboa: FCT, 2015, p. 9-19.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CAPELÃO, R. M. dos S. *El culto de reliquias em Portugal em los siglos XVI-XVII: contexto, norma, funciones y simbolismo*. Tese (Doutoramento em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2011.

CARR, D. A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade. In: MALERBA, J. (Org.). *História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 229-247.

CORDEIRO, J. de L. (Org.). *Antologia litúrgica: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015.

GAUWARD, C. Violência. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2002, p. 605-612. v. II.

GEARY, P. J. *Le vol des reliques au Moyen Age: Furta Sacra*. Paris: Aubier, 1993.

- GEARY, P. J. Mercadorias sagradas: a circulação das relíquias medievais. In: APPADURAI, A. (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008, p. 217- 244.
- LE GOFF, J. *São Luís: biografia*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1999.
- METRI, M. *Poder, riqueza e moeda na Europa medieval: a preeminência naval, mercantil e monetária da sereníssima República de Veneza nos séculos XIII e XV*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2014.
- NASCIMENTO, R. C. de S. Mortos mais que especiais: mártires e guerreiros no contexto medieval português. *Brathair*, v. 17, n. 1, p. 125-136, 2017.
- PICOITO, P. A transladação de S. Vicente: consenso e conflito na Lisboa no século XII. *Revista Medievalista Online*, ano 4, n. 4, p. 1- 11, 2008.
- SILVA, M. C. da. *Uma história do roubo na Idade Média: bens, normas e construção social no mundo franco*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.
- SORA, S. *Tesouros divinos: relíquias da Arca de Noé ao Sudário de Turim*. Lisboa: Europa-América, 2006.



## Mobilidade e cristianização em dois reinos romano-germânicos: os registros na *Vita Sancti Fructuosi* e na *Vita Sancti Amandi*<sup>1</sup>

Leila Rodrigues da Silva

Nunca é demais ressaltar a importância que a documentação hagiográfica pode assumir para os estudos históricos. Embora a defesa do texto hagiográfico como material relevante ao historiador exija atualmente menos ênfase que no século passado, cabe lembrar que nem sempre foi assim. O desprezo do qual foi objeto esteve associado a dois aspectos, dentre outros: por um lado, ao pressuposto de que os *topoi* tornavam a atuação dos santos previsível e,<sup>2</sup> por outro, à suposição de que as narrativas hagiográficas, demasiadamente fantasiosas, não favoreciam a compreensão dos processos históricos.

Sem negar completamente àquela previsibilidade ou àquele viés fantasioso, há que ponderar sobre a interação que tais aspectos estabelecem com o lugar social e com a conjuntura aos quais os hagiógrafos se vinculam. É inegável que a herança clássica que compartilham é substrato que abastece e favorece a convergência de interesses e, eventualmente,

---

<sup>1</sup> As reflexões apresentadas neste texto se relacionam a dois projetos de pesquisa: “Monacato, episcopado e literatura hagiográfica: *Vita Sancti Fructuosi* e *Vita Sancti Amandi* em perspectiva comparada (séculos VII-VIII)”, finalizado junto ao CNPq em dezembro de 2018, e “Modalidades de vida religiosa e relações de poder: estudo comparado de hagiografias medievais (séculos VI-XIII)”, projeto coletivo sob minha coordenação junto à Faperj, em curso.

<sup>2</sup> A existência de um roteiro geral previsível em relatos hagiográficos é amplamente conhecida pela historiografia. Especialmente nas hagiografias dos séculos iniciais da Idade Média, estão, portanto, previstos episódios que, com variações, tratam de dados como o nascimento anunciado como parte do plano divino, a precocidade intelectual, a exibição de virtudes, o enfrentamento do demônio, a recusa aos bens materiais, o cometimento de injustiças, a realização de curas, a multiplicação de alimentos, a libertação de presos, a ocorrência de premonições, o desejo de uma vida solitária e contemplativa e o aviso acerca da proximidade da própria morte (cf. VAUCHEZ, 1989, p. 211-230; BOESCH GAJANO, 2003, p. 506-520; GOULLET, 2004, p. 17-18).

o apego a determinadas referências. Ao destacá-las, contudo, os autores dialogam com o entorno e registram, com maior ou menor empenho, o que ocorre em sua volta, fazendo, ou não, uso dos *topoi*.

Em outras palavras, nos reinos romano-germânicos, não obstante os autores reproduzirem uma dada lógica narrativa, na qual os *topoi* e a imaginação podem até se sobressair, não são reféns incondicionais de um modelo inflexível. Desse modo, realizam as escolhas que melhor respondam aos seus propósitos, o que contribui para a distinção e para a singularidade de cada relato.

Assim, embora as alusões às viagens presentes nas trajetórias de dois santos dos séculos VII e VIII, Frutuoso e Amando, à primeira vista, pudessem indicar a mera reprodução de um *topos*, sem que o deixe de ser, associam-se a circunstâncias que atendem a motivações, a um só tempo, institucional e conjuntural. A mobilidade dos hagiografados está a serviço da cristianização, mas expressa nuances, compromissos, relações de poder, mediações, valores, prioridades, dentre outras questões próprias do ambiente dos hagiógrafos.

A partir de tais referências, neste texto, busca-se refletir sobre a atividade cristianizadora e a literatura hagiográfica, com ênfase na mobilidade atribuída a Frutuoso e a Amando, nas *Vita Sancti Fructuosi* e na *Vita Sancti Amandi*. Produzidas em reinos romano-germânicos, estas vidas expressam os anseios de cristianização partilhados por membros da instituição eclesiástica,<sup>3</sup> concomitantemente ao estabelecimento de um estreito diálogo com as suas conjunturas de produção.<sup>4</sup>

Em linhas gerais, portanto, eis algumas das questões que norteiam a presente reflexão: como as viagens realizadas por cada um dos santos se vinculam ao empenho cristianizador da instituição eclesiástica? Como tais viagens estão retratadas nos textos a eles dedicados? Tendo em vista

---

<sup>3</sup> A menção à “instituição eclesiástica”, no contexto dos reinos romano-germânicos, pressupõe o reconhecimento de que tal instituição está em processo de construção. Nessa dinâmica, assumiu localmente características próprias, constituindo-se de modo singular em cada reino. Não se trata, portanto, de uma instituição centralizada e única, ainda que seus integrantes compartilhem referências fundamentais, dentre as quais, sobressaem elementos da cultura clássica, da Patrística e de todo o conjunto identificado com os “Livros Sagrados”.

<sup>4</sup> Sobre o intenso intercâmbio de referências praticado pelos autores das narrativas hagiográficas, com destaque para os hagiógrafos merovíngios, cf. Kreiner (2014, p. 88-139).

os *topoi* próprios dessa modalidade narrativa, o que há de comum na trajetória de ambos? Por outro lado, como os hagiógrafos apresentam Frutuoso e Amando, tendo em conta as particularidades de cada um dos dois percursos?

### *Vita Sancti Fructuosi*

Frutuoso nasceu e viveu no reino visigodo entre os anos de 610 e 665. Ao que indicam sua hagiografia e percurso eclesiástico, pertencia a influente família do noroeste peninsular, que detinha vastas propriedades e rebanhos, atribuições de comando no exército e vínculos de parentesco com a nobreza goda. Na hierarquia clerical, ocupou a função de monge-bispo de Dume e, na sequência, foi elevado ao bispado de Braga (DÍAZ Y DÍAZ, 1968, p. 222). Foi inegavelmente figura influente nos círculos políticos e religiosos peninsulares, tendo se notabilizado também pela redação de duas regras (*Reglas monásticas de la España visigoda*, 1971, p. 137-162; p. 172-211), uma para os monges e outra voltada para os abades (DIAS, 2007, p. 164),<sup>5</sup> e por sua participação no X Concílio de Toledo, em 656 (*Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 1963, p. 319). Registra-se ainda o prestígio que gozava junto aos seus correspondentes, grupo do qual faziam parte o monarca Recesvinto e o bispo de Saragoça, Bráulio (*Epistola XLIII*, p. 163-167).

A *Vita Sancti Fructuosi* foi escrita na Península Hispânica, em fins do século VII. O relato integra, juntamente com a *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium*, a *Vita Sancti Aemiliani*, a *Vita Sancti Desiderii* e os escritos autobiográficos de Valério de Bierzo – *Ordo Querimoniae*, *Replicatio* e *Residuum* –, o pequeno conjunto de vidas de santos produzido no reino visigodo e preservado para a posteridade. A narrativa, de autoria desconhecida, teria pelo menos dois ou três autores que, em momentos distintos, debruçaram-se sobre o texto, produzindo um material que evidencia diferentes estilos (VELÁZQUEZ, 2007, p. 280-289).

---

<sup>5</sup> Conforme destaca Paula Barata Dias, os dois documentos possuem motivações diferentes, atendendo a demandas e momentos específicos.

Na edição de Díaz e Díaz (*Vita Fructuosi*, 1974),<sup>6</sup> a hagiografia possui vinte capítulos. O texto, sob certa perspectiva, é monotemático, já que dedica praticamente todos os recursos discursivos para exibir um perfil de santo cujo único propósito é participar do movimento de cristianização empreendido na região por meio da promoção da atividade monástica. Assim, mais da metade da narrativa, totalizando treze capítulos, está dedicada a descrever episódios nos quais o santo consta como impulsionador da vida monástica. Seu papel de fundador de cenóbios é engrandecido pelos hagiógrafos de modo que, ainda que outros milagres lhe sejam atribuídos, a maioria gira em torno da sua enorme capacidade de, em permanente mobilidade, construir mosteiros e disseminar a santidade exemplar de Lugo a Cádiz.

Embora o modelo cenobítico seja o valorizado por seus hagiógrafos, de modo aparentemente contraditório, as aventuras e qualidades acentuadas pelos autores estão em grande medida associadas ao desejo expresso do santo de viver em isolamento e praticar o ascetismo. Nas primeiras linhas da narrativa, atendendo à necessidade de harmonizar a tensão entre as duas tendências – desejo de solidão e compromisso com a fundação de casas monásticas –, o santo é comparado aos Padres da Tebaida, em alusão às origens do monacato, mas é também apresentado, ao lado de Isidoro de Sevilha, por sua distinção local. A atividade monástica oriental é indicada, portanto, como marco memorável da *fidei catholicae* e a impecável conduta de Frutuoso e seu zelo nos exercícios espirituais o identificam como exemplo a ser admirado (VF, 1, p. 80).

Conforme padrão usual no período, na sequência, são fornecidas informações sobre as origens e dados pessoais do santo. A ascendência nobre, a posição ilustre dos pais nas redes de poder peninsular, as propriedades e outros elementos de renome caracterizam o núcleo familiar de Frutuoso. Também em consonância com aquele padrão, o desejo prematuro por atender a um propósito maior está registrado como parte de sua infância, na qual já planejava utilizar a riqueza familiar em benefício da proliferação de casas monásticas. A precocidade se revela ainda no seu vínculo a Conâncio de Palência (DÍAZ Y DÍAZ, 1974, p. 83, nota 2), identificado como clérigo exemplar e figura responsável por sua formação religiosa inicial (VF, 2, p. 82-84).

---

<sup>6</sup> Ao longo do texto, as referências diretas à obra serão feitas pelas iniciais VF.

Se, de um modo geral, não há dúvida sobre a vinculação direta estabelecida entre as viagens realizadas por Frutuoso e seu empenho cristianizador, cabe identificar os recursos argumentativos utilizados pelos hagiógrafos. Estes, conforme se pode observar, invariavelmente, associam-se a referências conjunturais, locais e específicas e se mantêm em torno de dois impulsos: a busca do santo pelo isolamento e a procura, por toda a península, de áreas para a construção de cenóbios.

A primeira delas diz respeito à fundação, ainda nas terras herdadas de seus pais, do mosteiro de Compludo. Dali Frutuoso teria sido obrigado a fugir devido à enorme fama, que atraiu multidões de seguidores (*ex multitudine*), impedindo assim a realização do seu desejo, a vida em isolamento (VF, 4, p. 86). Conciliando as duas vocações mais valorizadas pelos hagiógrafos, explicita-se a preocupação de Frutuoso, antes de sua fuga, com a nomeação de um abade, a partir de então, responsável pelo sucesso da fundação (VF, 4, p. 86).

Os deslocamentos seguintes fornecem dados acerca da topografia, da rede hidrográfica e outras características físicas da região. A primeira das viagens desse conjunto está identificada com a construção, nas montanhas (*in excelsorum montium sinibus*), do mosteiro *Rufianensem* (VF, 6, p. 88), local hoje conhecido como São Pedro dos Montes, nos Montes de Valdueza, na província de León. Mais uma vez frustrado em sua aspiração pela solidão, dirigiu-se ao extremo da Galiza, onde fundou o mosteiro *Visuniensem* (VF, 6), segundo Díaz y Díaz (1974, p. 89, nota 3), seguindo Flórez, García Villada e Nock, na região de Lugo. Mais uma viagem para uma nova construção é mencionada a seguir. O santo teria, do outro lado da Galiza, próximo ao mar (*ex alia parte Galleciae in ora maris*), criado o mosteiro *Peonensem* (VF, 6-7, p. 88-90). Daquele ponto empreendera a próxima viagem, que terminou em uma pequena ilha (*non grandem reperit insulam*), na qual estabeleceu mais uma casa monástica (VF, 7, p. 88-90). Por fim, a última das construções atribuídas a Frutuoso que exigiu sua mobilidade, em viagem explicitamente referida pelos hagiógrafos, realizou-se em Cádiz. Tal cenóbio, especialmente identificado por sua grandiosidade (*mirae magnitudinis egregium fundavit*), teria envolvido um percurso iniciado em Sevilha (VF, 14, p. 104).

Ainda que nem sempre os locais estejam identificados, os hagiógrafos registram um modelo de atuação que observa a busca por áreas inóspitas, nas quais Frutuoso ergue um mosteiro e nele tenta se manter em solidão;

sua fama, entretanto, atrai seguidores o que o conduz à procura de outra localidade, em que possa se ocupar da desejada experiência eremítica, e o ciclo recomeça.

Quatro das viagens dentre as mencionadas na *Vita* não se associam diretamente à busca de isolamento ou à fundação de cenóbios, mas fornecem o pano de fundo no qual o santo esbanja sua capacidade de operar milagres. Na primeira alusão, o hagiografado se dirige a Mérida, com o propósito de cultuar a virgem Eulália. Na oportunidade, pretendendo a tranquilidade necessária à oração, afasta-se dos companheiros e é confundido com um fugitivo por um aldeão que o ameaça, instigado pelo antigo inimigo (*antiquo hostis*) (VF, 11, p. 100). Após ampla demonstração de paciência e, sob ataque físico, Frutuoso faz o sinal da cruz (*signum crucis fecit*), contendo e libertando o aldeão, já bastante ferido e maltratado, da indesejada interferência demoníaca (VF, 11, p. 100).

Atuando como adversário que favorece o protagonismo do santo, o demônio é responsável por parte dos problemas enfrentados por Frutuoso, ao dificultar sua movimentação em terras peninsulares, como na passagem anterior, ou quando, na viagem que objetivava construir o já mencionado mosteiro *Peonensem*. Na descrição deste episódio, destaca-se que a embarcação, utilizada para o deslocamento à região em que se construirá o novo mosteiro, desprende-se e é perdida pelos marinheiros devido à ação do *inimicus*. Ao tomar conhecimento, o santo se lança ao mar e, após algumas horas, retorna embarcado para dar continuidade à empreitada que o demônio tentara obstaculizar (*impedire dudum temptauerat inimicus*) (VF, 7, p. 90).

Na terceira menção, Frutuoso teria partido de Sevilha utilizando-se, durante parte do percurso, de barco conduzido por marinheiros ao longo do rio. Estes, cansados, recusaram-se a remar para regressar no mesmo dia. O santo, pois, sugere-lhes um descanso, enquanto opera o milagre que garante o retorno ao destino final, sem que nenhum deles perceba o deslocamento durante o trajeto (VF, 13, p. 102). Por fim, há que assinalar a viagem ao Oriente que o santo desejou realizar. Ainda que não a tenha conseguido concluir, o planejamento de tal empreitada ensejou, por um lado, o enfrentamento com o monarca, que o impediu de partir e, por outro, realçou a santidade de Frutuoso que, ao romper miraculosamente todos os cadeados que deveriam detê-lo, impõe-se como amigo de Deus

frente ao rei visigodo (VF, 17, p. 112). Após tal episódio, é consagrado bispo, apesar da sua tópica resistência (VF, 18, p. 112).

Como observado, as viagens associadas a Frutuoso não se restringem ao entorno do seu local de nascimento, mas não se projetam, com exceção do desejo de ida ao Oriente, para além da Península Hispânica. Ali, no exercício das atividades voltadas à cristianização, impulsiona o monacato para a qual sua mobilidade é especialmente necessária. Poucos são, portanto, os episódios milagrosos da *Vita Sancti Fructuosi* que não se relacionam direta ou indiretamente à construção de mosteiros e às viagens que realiza até que seja consagrado bispo, no final da hagiografia.

### *Vita Sancti Amandi*

Amando nasceu na Aquitânia, por volta de 589, e morreu em 675, no norte da França, próximo à fronteira com a Bélgica (MOREAU, 1927, p. 50). As doações de terras recebidas de rei merovíngio, conforme registrado em seu testamento (*Testamentum Amandi Episcopi*, 1910, p. 483-485), dentre outros indícios, confirmam seu estreito vínculo com influentes famílias da Neustria e Austrásia (FOX, 2014, p. 130). Provavelmente de origem nobre, seus pais detinham os recursos que lhe possibilitaram uma formação intelectual destacada, o convívio com integrantes da corte e uma carreira eclesiástica marcada pela ascensão ao episcopado como bispo itinerante e bispo de Maastricht.

A hagiografia de Amando que chegou aos nossos dias é resultado da intervenção de pelo menos dois autores, já que corresponde a uma espécie de fusão e ampliação do primeiro texto, conhecido como *Vita Antiqua*, produzido por volta de 714, e da *Vita Prima*, bem mais extensa e escrita em meados do século VIII. São poucos os documentos relacionados a Amando que registram sua historicidade, sendo as cartas trocadas com Martinho I, bispo de Roma (*Exemplar Epistolae Martini Papae*, 1910, p. 452-456), e o seu testamento, já referido, os mais notáveis. Tal circunstância beneficiou a hipótese de que o autor do seu testamento, Baudemond, seria também o responsável pela redação da sua hagiografia. Desde o século XIX, entretanto, sabe-se que as duas hagiografias não têm autoria definida, embora muito provavelmente escritas por um monge do mosteiro em que

Amando viveu ou por um clérigo de Noyon, com base na tradição oral (*Exemplar Epistolae Martini Papae*, 1910, p. 1-68).

A edição da *Vita Sancti Amandi*, do início do século XX (*Vita Amandi Episcopi*, 1910, p. 437-449),<sup>7</sup> apresenta a obra com vinte e seis capítulos. Seguindo a orientação comum das hagiografias do período, o santo é, nos primeiros trechos do escrito, identificado por suas origens nobres e precocidade, já que ainda criança explicita aos pais o desejo de se consagrar à vida religiosa (VA, 1-2, p. 431-432). Para tal, dirige-se à Ile d'Yeu, onde é recebido no mosteiro em que aprofunda seus conhecimentos espirituais. Diante da resistência paterna à sua decisão e da ameaça de que fosse deserdado, o santo anuncia a intenção de abrir mão de sua herança (VA, 3, p. 432-433). Na continuação, desloca-se para Tours. Ali, diante do túmulo de São Martinho, registra sua firme disposição por uma vida de peregrinação (VA, 4, p. 433). Estabelecido o roteiro, toda a narrativa, rica em detalhes, passa a descrever o trabalho cristianizador que, por meio da atividade missionária, exige a permanente mobilidade de Amando.

As numerosas viagens do santo são permeadas de passagens que retratam rigorosos jejuns (*ieiuniis*), mortificações (*cilicio tectus et cinere*) (VA, 6, p. 433-434) e desejo de martírio, caracterizando Amando como missionário, ao mesmo tempo identificado com a *Peregrinatio pro Christo*, de influência columbaniana,<sup>8</sup> e com o ideal de missão proposto por Gregório (O'HARA, 2018, p. 110). Nessa condição se inicia, a partir de Tours, sua jornada em direção a Roma, onde é aconselhado a retornar à Gália, e recebe do bispo relíquias e bênção para a realização de uma missão de pregação. Sublinha-se, pois, no relato o reconhecimento da autoridade romana ao propósito do santo (*accepta benedictione apostoli atque patrocinia*) (VA, 7, p. 434).

A seguir, os hagiógrafos ressaltam a indicação de Amando ao episcopado pelas autoridades eclesiásticas e pelo rei, conferindo-lhe a condição de primeiro bispo sem residência fixa no reino. Em conformidade com *topos* amplamente disseminado na literatura hagiográfica, não sem resistência, o santo teria aceitado o encargo. Desde então, volta-se à pregação, sobretudo, para as populações pagãs (VA, 8, p. 434-435), o que lhe impunha permanente mobilidade.

<sup>7</sup> Ao longo do texto, as referências diretas à obra serão feitas pelas iniciais VA.

<sup>8</sup> Sobre *Peregrinatio pro Christo*, ver, dentre outros, Madigan (2015, p. 48), Linage Conde (1997, p. 160) e Richter (2005, p. 372-373).

A partir do novo *status*, multiplicam-se as referências às suas viagens, a começar por seu retorno a Roma. Com esta menção, aparentemente sem propósito, os hagiógrafos reforçam implicitamente os laços estabelecidos entre o santo e as autoridades eclesiásticas da Sé e criam o ambiente no qual o santo protagoniza um dos muitos embates que mantém com o *inimicus*. Um dos seus discípulos, atacado pelo demônio, pede ajuda a Amando, que invoca o Senhor e sem qualquer dificuldade faz com que o adversário desapareça (*inimicus et fumus evanuit*) (VA, 10, p. 435).

A presença do demônio como antagonista do santo valoriza especialmente as passagens em que Amando busca levar a cristianização às populações associadas às práticas pagãs. Assim, o texto descreve as incursões de Amando a regiões como Gent (VA, 13, p. 436-438), na atual Bélgica; para além dos Alpes, em áreas de ocupação eslava (VA, 16, p. 439-440); e aos Pireneus (VA, 20, p. 443-444), como missões cristianizadoras que visariam a libertar os habitantes da interferência do “inimigo”.

O conhecimento de que em Gent muitos veneravam ídolos e que os eslavos estariam dominados pelo demônio surge, pois, na narrativa como motivação para que Amando empreenda viagem em prol da cristianização e procure o *martyrium* (VA, 16, p. 440). Conforme a narrativa, em Gent, é mal recebido, espancado e lançado por mais de uma vez ao rio Scheldt. Em trecho destacado pelos hagiógrafos como demonstração de determinação, o santo, que ali chegara com alguns companheiros, conclui sua missão sozinho, sem que haja referência ao seu triunfo.

Semelhante motivação é indicada pelos hagiógrafos ao relatarem a viagem realizada para a região habitada pelos eslavos. Buscando libertar tais populações, atravessa o Danúbio e, sem sucesso (*Paucisque ex his in Christo regeneratis*), prega o Evangelho (VA, 16, p. 440). A associação entre o demônio e a religiosidade camponesa se mantém na descrição da missão levada a cabo também junto aos povos bascos, identificados como praticantes de augúrios e outras superstições. A região, qualificada como áspera e inacessível (*aspera atque inaccessibleia*), abrigaria populações controladas pelo inimigo que teriam se recusado, apesar dos esforços do santo, a aceitar sua pregação (*illis autem adhuc in eorum caecitate permanentibus*) (VA, 20, p. 443-444).

Amando, com o respaldo do rei Dagoberto (COLLINS, 2010, p. 250) e apoio episcopal, investe na conversão das populações do reino, com destaque para aquelas estabelecidas em áreas fronteiriças. Observa-

se, entretanto, que a narrativa, sem diminuir o esforço santo, com realce, inclusive, para seu sofrimento (afogamentos e espancamento), assinala que em tais regiões pouco fora conseguido (FOX, 2014, p. 124). O êxito de Amando fora, pois, maior em territórios menos periféricos. Nestas áreas, famoso pelos milagres realizados, o santo teria conseguido que os próprios camponeses destruíssem templos e ídolos por onde ele passava. Nos mesmos locais, Amando regularmente providenciava a construção de mosteiros e, embora ele próprio não se mantivesse na direção das novas fundações, cuidava para que homens e mulheres, sob sua orientação, dirigissem as recém-criadas instalações (VA, 15, p. 439).

Mais uma referência ao demônio é apontada pelos autores da narrativa, na menção a uma missão na região de Beauvais. Ali, Amando soube, durante viagem de pregação, que uma mulher perdera a visão por venerar ídolos, praticar augúrios e rezar em uma árvore dedicada ao demônio. Após a performance do santo no local, a mulher, arrependida, aceitou cortar a árvore com as próprias mãos. Em contrapartida, após o sinal da cruz feito pelo santo, teria voltado a enxergar e se comprometido com uma vida casta por todo o restante da sua existência (*omnibus diebus vitae suae caste*) (VA, 24, p. 447).

O suporte material à atuação de Amando, garantido pelos reis francos, é reafirmado em outras oportunidades e viabiliza a elevação de Amando ao bispado de Maastricht, a despeito da sua resistência e declaração de incapacidade para a função (VA, 18, p. 442-443). Tal apoio é também lembrado na menção ao pedido de terras que Amando fizera ao rei Childerico para construir mais um mosteiro (VA, 23, p. 445-446). O atendimento do pleito foi imediato, com a doação de propriedades em localidade próxima à cidade de Uzès, ao sul da atual França.

Ao enfocarmos o conjunto do relato dedicado a Amando, verifica-se a ampla circulação e atuação do santo em regiões que vão das proximidades do Mar do Norte ao Mediterrâneo, passando por núcleos de poder político dos reis francos, como Tournais, Orleans, Tours e estendendo-se a áreas limites, como as ocupadas pelos bascos e eslavos. Suas viagens, caracterizadas como atividades missionárias, objetivam especialmente a cristianização de populações identificadas com práticas pagãs. As muitas manifestações milagrosas registradas pelos hagiógrafos compreendem curas e privilegiam o embate do santo com o demônio, associado recorrentemente a augúrios e superstições.

## As duas vidas: mais confluências que distanciamentos

Neste momento, parece-nos oportuno retomar algumas das questões anteriormente apresentadas: como as viagens realizadas por cada um dos santos se vinculam ao empenho cristianizador? Como tais viagens estão retratadas nos textos a eles dedicados? Tendo em vista os *topoi* próprios dessa modalidade narrativa, o que há de comum na trajetória de ambos? Por outro lado, como os hagiógrafos apresentam Frutuoso e Amando, tendo em conta as particularidades de cada um dos dois percursos?

Uma breve comparação entre as duas vidas indica que a *Vita Sancti Amandi* expõe um perfil de santo que incorpora variações do modelo de monge-bispo, inspirado na *Vita Martini*, mas principalmente do de monge itinerante da *Vita Columbani*, que em fins do século VII já circulava nos meios monásticos (O'HARA, 2009, p. 129). Tributária de ambas, a *Vita Sancti Amandi* possui características próprias que conferem a Amando o *status* de *monge missionário*, como indicou Moreau (MOREAU, 1927, p. 108-113), ou mais precisamente de “monge-bispo missionário”.

A *Vita Sancti Fructuosi*, todavia, dialoga com um escopo mais reduzido de influxos, estando mais diretamente relacionada à referência do religioso que ascende ao episcopado, mantendo-se fiel aos propósitos de sua vida monástica. Identifica-se, assim, com o paradigma de monge-bispo martiniano (HEINZELMANN, 2004, p. 33-38).

Frutuoso se movimenta em conformidade com as perspectivas predominantes no contexto visigodo, qual seja, a consolidação do cristianismo nos limites da península hispânica. Amando segue outro padrão. Suas viagens correspondem igualmente aos interesses das autoridades políticas e eclesíásticas do reino franco, mas, diferentemente das diretrizes peninsulares, tais autoridades buscam também expansão territorial. A experiência com os eslavos e a ida à região dos bascos expressam, pois, tal tendência. Assim, ainda que o *topos* da viagem seja um dado comum aos dois relatos, as movimentações de um e de outro poderiam ser identificadas como regionais, no caso de Frutuoso, e inter-regionais, no caso de Amando.

Evidentemente que, reconhecendo a historicidade de ambos, aqui não interessa avaliar se as viagens descritas pelos hagiógrafos foram realizadas e exatamente sob quais circunstâncias, mas destacar a importância que assumem no discurso hagiográfico, cujo propósito é

inequivocamente promover a expansão do cristianismo. Nesse sentido, vários *topoi* foram acionados nas duas narrativas: as origens nobres, a precocidade, a dedicação à ascese, o desinteresse pelos bens materiais, o embate com o demônio, dentre outros.

A riqueza e a singularidade de cada relato também foram exibidas. As trajetórias de ambos são ricas em informações que aludem às conjunturas específicas de cada um dos reinos e seus respectivos hagiógrafos: descrição de regiões, com referências topográficas e hidrográficas; elementos da religiosidade; comportamento de camponeses, dentre outros muitos detalhes.

Confirma-se, pois, que a análise do texto hagiográfico deve valorizar a inter-relação entre o *topos* e o específico. Se este é capaz de guardar o registro das singularidades às quais santo e hagiógrafo estiveram submetidos, o primeiro não pode ser reconhecido como mera repetição de situações desconectadas do entorno em que o relato foi produzido. Considerando que os hagiógrafos elegem os *topoi* que utilizam, parece fundamental compreender o porquê das suas escolhas. Em outras palavras, por que alguns lugares comuns são incorporados ao texto hagiográfico e outros não? É certo que as motivações dos autores, ao optarem por reproduzir determinadas situações, variam em função de fatores diversos, não havendo, portanto, uma lei geral que explique tal conduta. De qualquer modo, é razoável especular que o uso de um conjunto específico de *topoi*, e não de outro, relaciona-se também aos interesses e à conjuntura em que o material foi produzido.

Apesar dos relatos possuírem dinâmicas próprias, expõem mais convergências que diferenças, o que, evidentemente, pode ser atribuído ao uso de determinados *topoi*, mas não apenas. Ou seja, mesmo com as peculiaridades revelando as especificidades de cada trajetória, pode-se afirmar, que, em termos gerais, o que possuem em comum é mais significativo. Assim, sabemos da origem nobre de ambos, da estima demonstrada pela ascese e pelo eremitismo, da elevação ao episcopado sob contrariedade, do enfrentamento do demônio, da capacidade de inspirar novos religiosos e, especialmente, das muitas viagens que realizaram como parte do empenho dedicado à cristianização. Convém ainda lembrar que, embora ambos tivessem se dedicado à fundação de mosteiros, não se ocupavam da administração de tais construções. O exercício de tal função contrariaria alguns dos seus propósitos, como a determinação eremítica de Frutuoso e o ímpeto missionário de Amando.

Em suma, a *Vita Sancti Fructuosi* e a *Vita Sancti Amandi* expõem percursos de santos em reinos romano-germânicos, destacando a inserção de ambos em conjunturas específicas, ao mesmo tempo que evidenciam os anseios gerais de cristianização do momento compartilhados pelos hagiógrafos. Nesse sentido, sublinham a ampla mobilidade dos dois santos, condição para a multiplicação de comunidades monásticas.

## Referências

### Documentação primária

BRAULIO. *Epistolario de San Braulio*. Introducción, edición crítica y traducción L. Riesco Terrero. Sevilla: 1975.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC; Instituto Enrique Florez, 1963.

EXEMPLAR EPISTOLAE MARTINI PAPAE. In: KRUSCH, B (Ed.). *Passiones vitae que sanctorum aevi Merovingici*. Monumenta Germaniae Historica. Hannover: Brepols, 1910, p. 452-456. t. V.

REGLAS MONÁSTICAS DE LA ESPAÑA VISIGODA. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.

TESTAMENTUM AMANDI EPISCOPI. In: KRUSCH, B. (Ed.). *Passiones vitae que sanctorum aevi Merovingici*. Monumenta Germaniae Historica. Hannover: Brepols, 1910, p. 483-485. t. V.

VITA FRUCTUOSI. Estúdio y edición crítica Manuel C. Díaz y Díaz. Braga: 1974.

### Obras de apoio

COLLINS, R. *Early Medieval Europe: 300-1000*. London. New York: Palgrave; Macmillan, 2010.

BOESCH GAJANO, S. Uso y Abuso de los milagros en la cultura de la alta edad media. In: LITTLE, L. K.; ROSENWEIN, B. H. (Ed.). *La Edad Media a debate*. Madrid: Akal, 2003, p. 506-520.

- DIAS, P. B. Uma nova leitura da Vida e da acção de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias. *Humanitas*, v. 59, p. 147-164, 2007.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas para una cronologia de Frutuoso de Braga. *Bracara Augusta*, v. 21, p. 215-223, 1968.
- FOX, Y. *Power and religion in Merovingian Gaul: Columbanian monasticism and the Frankish elites*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- GOULLET, M. Introduction: saints et hagiographie. In: WAGNER, A. (Éd.). *Les saints et l'histoire: sources hagiographiques du Haut Moyen Âge*. Paris: Bréal, 2004, p. 8-22.
- HEINZELMANN, M. Le modèle martinien. In: WAGNER, A. (Éd.). *Les saints et l'histoire: sources hagiographiques du Haut Moyen Âge*. Paris: Bréal, 2004, p. 33-42.
- KREINER, J. *The social life of hagiography in the Merovingian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- LINAGE CONGE, A. Lo irlandés y lo romano en la adaptación de un fenómeno oriental: el monacato. SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 7, Nájera, 1996. *Atas...* Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 149-166.
- MADIGAN, K. *Medieval Christianity: a new history*. New Haven; London: Yale University Press, 2015.
- MOREAU, É. de. *Saint Amand: Apôtre de la Belgique et du nord de la France*. Louvain: Museum Lessianum, 1927.
- O'HARA, A. The *Vita Columbani* in Merovingian Gaul. *Early Medieval Europe*, v. 17, n. 2, p. 126-153, 2009.
- O'HARA, A. *Jonas of Bobbio and the legacy of Columbanus: sanctity and community in the seventh century*. Oxford: University of Oxford, 2018.
- RICHTER, M. *Peregrinatio*. In: DUFFY, S. (Ed.). *Medieval Ireland: an encyclopedia*. New York; London: Routledge, 2005, p. 372-373.
- VAUCHEZ, A. O santo. LE GOFF, J. (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 211-230.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Segovia: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.

# Vida religiosa e mobilidades: reflexões a partir da hagiografia ibérica medieval

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

**A**inda persiste a visão, no senso comum, de uma Idade Média estática, marcada pela fragmentação, ruralização, autossuficiência, etc.<sup>1</sup> Contudo, os testemunhos preservados permitem supor que as mobilidades eram um aspecto das sociedades medievais, como evidencia o próprio léxico encontrado nos textos. Os vocábulos latinos *movere*, *moventia*, *movens*, *moventer*, *moveo*, *motus* e suas variantes figuram, na documentação medieval, com sentido de movimento, como destacam diversos glossários e dicionários.<sup>2</sup> O mesmo ocorre nas línguas romances. No castelhano, por exemplo, encontramos *mover*, *moueyble*, *mouiente*, *movimiento* – e suas pluralidades gráficas – em diversos textos desde pelo menos o início do século XIII, para indicar, dentre outros significados, movimento, mudança, inconstância, o que pode ser movido ou o ato voluntário de mover-se.

Tenho me dedicado a estudar a hagiografia e a vida religiosa medieval há alguns anos, mas não pela perspectiva das mobilidades. Neste sentido, abordar as lendas a partir desse olhar foi um desafio. Para discutir a questão da mobilidade na hagiografia relacionada à vida religiosa, optei por apresentar possibilidades de pesquisa, a partir de casos específicos, ao invés de me deter na análise de um caso específico de mobilidade.

Tais possibilidades de estudo, como anunciado no título, partiram da reflexão sobre a produção hagiográfica ibérica vinculada à vida religiosa, mais propriamente a elaborada nos séculos XI ao XIII. Essa opção se

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, as postagens do *blog A cidade medieval*, disponível por meio dos links: <<https://cidademedieval.blogspot.com/2014/12/a-maravilhosa-estabilidade-do-povinho.html>> e <<https://cidademedieval.blogspot.com/2012/04/maravilhosa-estabilidade-do-povinho.html>>.

<sup>2</sup> A lista completa dos dicionários e glossários do latim medieval consultados figura na bibliografia final.

explica por dois motivos principais. Em primeiro, porque em minhas pesquisas venho privilegiando esse *corpus* documental. Assim, desde que finalizei o doutorado, tenho elaborado projetos que, com ênfases distintas, objetivam a análise de hagiografias nas quais religiosos são os personagens centrais. Em segundo, pelo número de hagiografias hispanas com tal recorte disponíveis para análise. Segundo o levantamento realizado no âmbito do Programa de Estudos Medievais para a construção do banco de dados sobre a hagiografia ibérica, das 136 hagiografias coletadas, 39, ou seja, cerca de 29%, têm como tema central a trajetória e/ou o culto de religiosos, homens e mulheres (SILVA, 2009).<sup>3</sup> Mesmo considerando que tal levantamento seja somente uma amostragem, ele aponta para um número significativo de obras vinculadas ao universo religioso que podem ser analisadas tendo como foco as mobilidades.

Nesse texto, face às múltiplas formas de mobilidade, decidi abordar somente as mobilidades relacionadas a deslocamentos geográficos. Após algumas considerações iniciais, apresento quatro casos e, por extensão, temas possíveis de investigação que relacionam hagiografia, vida religiosa e mobilidades espaciais.

### Considerações iniciais

Início com o que compreendo como vida religiosa no medievo. Essa referência é necessária, pois, como alerta Jean-Claude Schmitt (2014, p. 35), “a palavra ‘*religio*’ não tinha, na Idade Média, o sentido que damos hoje à palavra ‘*religião*’”. Desta forma, optei por partir da definição presente no código castelhano *Siete Partidas*. No Livro 1, Título 7, há duas leis que sintetizam os principais aspectos que, em minha opinião, caracterizam os religiosos no período. Passo a transcrevê-las:<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> O banco de dados das hagiografias ibéricas (séculos XI ao XIII) está disponível em: <[https://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/hagiografiaehistoria\\_v1.pdf](https://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/hagiografiaehistoria_v1.pdf)>.

<sup>4</sup> Optei por incluir no corpo do texto a tradução livre que fiz dessas leis. Segue o texto em castelhano, conforme a edição de 1843: “LEY 1. Quales son los llamados Reglares, e Religiosos. Reglares son llamados todos aquellos que dexan todas las cosas del siglo, e toman alguna regla de Religion para seruir a Dios, prometiendo de la guardar. E estos atales son dichos, Religiosos, que quiere tanto dezir, como omes ligados que se meten so obediencia de su Mayoral. Assi como Monjes, o Calonjes de Claustra, a que llaman

Lei 1. Quais são os chamados regrantes e religiosos.

Regrantes são chamados todos aqueles que deixam todas as coisas do século, e tomam alguma regra de religião para servir a Deus, prometendo guardá-la. E estes tais são ditos religiosos, que quer dizer homens ligados que se colocam sob obediência de seu Maioral, assim como monges ou cônegos de claustro, a que chamam regrantes, ou de outra ordem qualquer que seja. Mas a outros que vivem como religiosos, mas não vivem sob uma regra. Assim como aqueles que tomam o sinal de ordem e moram em suas casas e vivem do que é seu. E esses tais, embora guardem a regra em algumas coisas, não têm tamanhas fraquezas como os outros que vivem em seus mosteiros, como adiante se mostra.

Lei 2. Que coisas devem prometer os que entram em ordem de religião, de que maneira e a quem devem fazer a promessa.

Profissão chamam o voto que faz o que entra em ordem de religião, quer seja varão ou mulher; e o que isto fizer precisa prometer três coisas. A primeira, não ter próprio. A segunda, guardar castidade. A terceira, ser obediente ao que for o maioral daquele mosteiro onde viverá. E assim são ligadas estas coisas ao que toma a ordem, que o Papa não pode dispensá-las de guardá-las. A promessa deve fazê-la por carta, porque se quiser vir contra ela, que se possa provar [a promessa] por ela. Porque tomando a ordem e fazendo a outro maioral sobre si como em lugar de Deus, perde o domínio de suas coisas, de modo que não tem poderio sobre elas nem sobre si mesmo. E esta profissão deve fazer em mãos daquele maioral daquela ordem, quer seja Abade ou

---

Reglares, o de otra Orden qualquier que sea. Pero otros y a que bien como Religiosos, e non binen so regla. Assi como aquellos que toman señal de Orden, e moran en sus casas, e bien de lo suyo. E estos atales, maguer guardan regla en algunas cosas, non han tamañas franquezas, como los otros que bien en sus Monasterios, assi como adelante se muestra. LEY 2. Que cosas deuen prometer los que entran en Orden de Religion, e en que manera, e a quien deuen fazer la promission. Profesion llaman al prometimiento que fase el que entra en Orden de Religion, quier sea varon, o muger; e el que esto fiziere ha de prometer tres cosas. La primera, non auer proprio. La segunda, guardar castidad. La tercera, de ser obediente al que fuere Majoral de aquel Monesterio do biuiere. E assi son allegadas estas cosas al que toma la Orden, que el Papa non puede dispensar con el, que las non guarde. E el prometimiento deuelo fazer por carta, porque si quisiere venir contra ello, que se pueda prouar por ella. Ca tomando la Orden, e faziendo y otro Mayoral sobre si como en logar de Dios, pierde señorío de sus cosas, de guisa que non ha poderio dellas, nin en si mismo. E esta profession hala de fazer en mano de aquel Mayoral de aquella Orden, quier sea Abad, o Prior. E si fuere Monesterio de Dueñas, la muger que quisiere entrar en el, deuelo fazer en mano del Abadessa, o de la Priora” (*Siete Partidas*, I, 7, p. 434 e 437-438).

Prior. E se for mosteiro de senhoras, a mulher que quiser entrar nele, deve fazê-la em mão da Abadessa ou da Priora (*Siete Partidas*, 1, 7).

Ou seja, religiosos são homens e mulheres que ingressaram em uma das ordens religiosas – monástica, canônica, militar e mendicante –, reconhecidas pelo corpo eclesiástico, por meio de votos perpétuos de pobreza, castidade e obediência, renunciando ao controle sobre si e sobre seus bens, vivendo comunitariamente e subordinados a um superior.

Como assinalado, meu foco nessa reflexão são as hagiografias. Como é sabido, durante o medievo, a produção e registro de um texto exigia grandes recursos financeiros e humanos. Desta forma, a iniciativa de elaborar uma obra vinculada a um religioso, provavelmente, não resultava da decisão de uma única pessoa, mas de um grupo ou instituição que, em muitos casos, já possuía um *scriptorium* ou chancelaria e detinha recursos materiais para financiar a redação e a divulgação do material.

A composição de tais textos, portanto, resultava de motivações bem específicas. Em relação às hagiografias sobre religiosos, podemos considerar alguns aspectos, tais como: estimular a devoção a uma figura heroica relacionada a um dado espaço onde, em geral, encontrava-se o seu sepulcro, com o objetivo de atrair fiéis e arrecadar ofertas; elaborar uma versão da trajetória do protagonista, a fim de impor uma certa memória às demais circulantes; abalizar reivindicações de territórios e rendas; legitimar as autoridades locais e desqualificar possíveis oponentes; propagar preceitos morais, valores e modelos de comportamento; instruir os religiosos e os fiéis sobre a regra e os costumes da comunidade.

Tais hagiografias não devem ser vistas como relatos neutros, pois se articulam às relações de poder estabelecidas pelos promotores. Desta forma, em minhas análises, tenho buscado compreender os textos mais atenta a como eles narram os eventos do que propriamente com o que é relatado. Minha proposta não é reconstruir eventuais movimentações dos religiosos, mas discutir as motivações – e potenciais impactos – de incluir a narração sobre tais deslocamentos nas hagiografias.

Mas como articular essa perspectiva ao estudo das mobilidades espaciais? Como assinalado, a partir de meus estudos anteriores, no decorrer do texto apresentarei reflexões sobre casos específicos que apontam para algumas possibilidades de estudo.

## Mobilidades espaciais e Regra Beneditina

Ainda que fosse conhecida na Península Ibérica desde o período visigodo, a Regra Beneditina foi observada nos cenóbios hispanos junto a outras normativas monásticas, como as regras de Frutuoso e Isidoro. A adoção exclusiva da Regra Beneditina pelas comunidades monásticas ibéricas, fenômeno denominado por Linage Conde (1982, p. 585; 1983, VI, p. 57-70) como beneditinização, iniciou-se no século X, mas só se consolidou em fins do século XI. Diversos fatores são apontados pela historiografia como explicação para tal exclusivismo. Entre eles, sublinho a necessidade de colonizar as terras recém-incorporadas pelos reinos hispanos; a organização de grandes abadias a partir do processo conhecido como concentração monástica e a instalação de monges cluniacenses na região.

Na Regra Beneditina, a estabilidade monástica, ou seja, a permanência no mosteiro a partir do ingresso do religioso na comunidade até a sua morte, é reforçada.<sup>5</sup> Mobilidades espaciais estão previstas para a realização de tarefas específicas, mas sempre com o conhecimento e concordância do abade.<sup>6</sup> No contexto ibérico, a partir do século XI, com a formação de grandes abadias que possuíam diversas funções, tais como defesa territorial, assistência às populações, produção de alimentos; elaboração e cópia de textos, certamente a mobilidade espacial era necessária. Mas havia limites para tais mobilidades? Como as mobilidades espaciais são apresentadas e justificadas nas hagiografias? Elas sempre ocorrem, no âmbito narrativo, com a concordância do abade? São retratadas como elemento de disputas?

Apresento um exemplo de como mobilidade espacial e regra beneditina se articulam na hagiografia sobre um monge beneditino. Trata-se da *Vita Dominici Siliensis (VDci)*, BHL 2238, cujo núcleo principal foi redigido por um monge da comunidade de Silos, identificado pelos pesquisadores como Grimaldo.<sup>7</sup> Ele era um religioso de origem franca, que teria se estabelecido no Reino de Castela devido à crescente influência

---

<sup>5</sup> Cf. o capítulo 58 da Regra Beneditina.

<sup>6</sup> Sobre o tema da saída do mosteiro, conferir os capítulos 29, 50, 51, 55 e 67 da Regra Beneditina.

<sup>7</sup> Atuais livros I e II, 1-39. A *VDci*, segundo Válcargel (1982, p. 29-40), recebeu, ao longo do século XII, interpolações e ampliações.

de Cluny no monacato ibérico no período. Esta foi a primeira *vita* redigida sobre Domingo Manso, também denominado Domingo de Silos, que viveu entre 1000 e 1073 e foi, sucessivamente, sacerdote, eremita e monge. Após conflitos com o rei de Navarra, Garcia de Nájera, exilou-se em Castela, onde atuou como abade reformador do então chamado Mosteiro de São Sebastião Silos.

A composição da *VDci* foi, segundo aponta o prólogo, uma iniciativa de Fortunio, sucessor de Domingo à frente da comunidade silense, como uma das estratégias voltadas ao reconhecimento social da santidade do novo patrono do mosteiro. Segundo Pérez Embid-Wamba (2002, p. 81), o rei Afonso VI teria dedicado o cenóbio de Silos a Santo Domingo, em 1076. Neste mesmo ano, seu corpo foi elevado ao altar da igreja monacal com a presença do bispo, procedimento adotado no período para o reconhecimento oficial da santidade de alguém.

A obra foi redigida entre 1088 e 1109, ou seja, um pouco mais de uma década após a morte do Santo, quando, conforme assinalado, ele já era o patrono oficial do Mosteiro de Silos. Era fundamental, portanto, registrar uma memória sobre Domingo e conscientizar a comunidade de que o antigo abade era agora o protetor e mediador do grupo ante Deus. Neste sentido, o texto foi dirigido prioritariamente aos monges silenses, mas sem esquecer dos fiéis, pois também almejava-se difundir o culto ao santo, estimulando peregrinações e doações e, por extensão, ampliar a influência da comunidade na região.

O texto foi composto em latim, em prosa, e originariamente estava dividido em dois livros.<sup>8</sup> O primeiro narra toda a trajetória de vida de Domingo, desde sua genealogia até a transladação de seus restos mortais para o altar da igreja abacial. O segundo apresenta os milagres realizados por intercessão do santo após a morte. Na obra, abundam referências a textos bíblicos, regra de São Bento, obras patrísticas, hagiografias

---

<sup>8</sup> A *VDci* foi transmitida por dois manuscritos medievais. O S, datado entre fins do século XIII e início do XIV, que se encontra na Biblioteca da Abadia de Silos, e o R, do século XV, da Real Academia Española. A primeira edição impressa completa da *VDci* foi elaborada por Sebastián Vergara, em 1736. Segundo Valcárcel (1982, p. 25 e 27), tal edição e a de Tamayo Salazar, que publicou o livro I em meados do século XVII, possuem valor paleográfico-interpretativo, já que contêm traços particulares que as distinguem dos textos presentes nos manuscritos R e S.

e material litúrgico. O autor chega a incluir breves transcrições de tais escritos em sua *Vita*.

O texto de Grimaldo busca reforçar a RB, que, como já salientado, neste momento, consolidava-se na Península Ibérica. Assim, sempre que possível, relaciona as virtudes e ações de Domingo à referida regra. É significativo que um dos primeiros aspectos pontuados no capítulo em que se inicia a narrativa sobre a vida de Manso no Mosteiro de San Millán de la Cogolla seja, justamente, a estabilidade monástica. Contudo, ela é rompida, no decorrer da narrativa, por quatro diferentes mobilidades espaciais do monge, ocorridas em situações e por motivações diversas. Destas, três são impostas pelo abade e só uma resulta de uma decisão pessoal.

A *VDci*, ao reforçar o cumprimento de aspectos da RB, na medida em que apresenta a trajetória de Domingo, também sublinha as hierarquias entre os monges, que resultam da própria opção pela Religião. Ao ingressar na vida monástica, o Santo, mesmo já tendo sido ordenado clérigo, ganhou um novo status, marcado pela perda de poder sobre si mesmo, como já sublinhamos. Esta perda de poder o colocou em uma situação de subordinação, dependência e passividade face, primeiro, ao abade e, depois, ao rei, o que implicou nas mobilidades espaciais. Tais mobilidades, há que ressaltar, ainda que questionadas no decorrer da narrativa hagiográfica, não feriam os princípios da Regra Beneditina, pois ocorreram por ordem do abade e justificadas por tarefas relacionadas à gestão de igrejas vinculadas ao mosteiro emilianense.

Como monge zeloso, seguidor da regra beneditina e repleto de virtudes monásticas, Domingo é posicionado, mesmo após assumir um cargo na hierarquia da abadia como prior, em uma relação assimétrica em relação ao abade. E quanto mais o Santo cumpre a regra, mais subordinado e passivo ele se torna em relação ao abade no decorrer da narrativa. Assim, ele fica à mercê do abade, que o envia a três lugares distintos: primeiro, para uma igreja muito pobre, Santa Maria de Cañas, para testar sua obediência; segundo, de volta para San Millán de la Cogolla, indicando-o para atuar como prepósito, como recompensa pelos seus feitos em Cañas, para servir de exemplo aos outros irmãos e administrar com eficiência o patrimônio emilianense; por fim, em terceiro, para o pequeno mosteiro de Las Tres Celdas, como uma punição por não ter entregue riquezas do cenóbio emilianense ao rei Garcia.

Contudo, após ter se mobilizado espacialmente por três vezes, mantendo-se submisso à autoridade do abade, Domingo subverte as hierarquias monacal e real instituídas. Ele se recusa a manter-se em posição de subordinação ao abade e ao monarca e reivindica sua submissão somente a Deus, o Rei Supremo e Criador, e toma a decisão de abandonar a sua comunidade e exilar-se no Reino de Castela, na corte do Rei Fernando I, irmão de Garcia de Nájera.<sup>9</sup>

É justamente esta nova postura de Domingo que explica os desvios narrativos da *VDci* que buscam realçar que o ato do Prepósito foi uma fuga, não um sinal de rebeldia ao abade e ao rei. A opção pelo autoexílio é justificada na narração pelo fato de o comportamento exemplar do Monge não ser reconhecido na comunidade de San Millán, como o de Cristo não foi reconhecido pelos judeus. Assim, essa última mobilidade, em direção a Castela, é legitimada pela afirmação de que Domingo era um bom pastor, mas que só em outro ambiente, no qual ele fosse apreciado por suas virtudes, ele poderia efetivamente cuidar de suas ovelhas.

É importante destacar que a *VDci* foi elaborada na mesma conjuntura em que o Reino de Nájera, no qual o Mosteiro e San Millán de la Cogolla estava situado, foi anexado ao reino de Castela. Os protagonistas relacionados a essa conquista foram os filhos dos monarcas que figuram como personagens da *Vita*: Sancho Garcés IV, filho de Garcia de Nájera, e Afonso VI, filho de Fernando I. Assim, é possível ver no embate entre Garcia e Domingo e no seu refúgio na corte de Fernando I uma postura antinavarra,<sup>10</sup> que explicaria e legitimaria o domínio castelhano na região.

Outro dado a destacar é o fato de a *VDci* ter sido redigida em Silos, em um momento em que o cenóbio começava a ser favorecido por doações. Desta forma, a acolhida dada por Fernando I ao monge autoexilado também pode ser interpretada como uma forma de fortalecer as relações do cenóbio silense com a realeza castelhana em fins do século XI e início do seguinte. Um dado digno de nota é que não há registro de doações feitas pelo monarca Fernando I ao Mosteiro de Silos, mesmo que a *VDci* destaque a sua preocupação em reformar o referido mosteiro. Ou seja, o rei mencionado na hagiografia, mais do que um personagem particular,

---

<sup>9</sup> Fernando I e Garcia de Nájera eram filhos de Sancho III, o Maior, que reuniu sob sua direção os então reinos Astur-leonês, Pamplona, Aragão e o Condado de Castela.

<sup>10</sup> O Reino de Nájera estava subordinado à Coroa de Navarra.

representa a dinastia castelhana que, no momento, voltava seus favores à comunidade silense.

O conteúdo narrativo da *VDci* não é um mero registro da vida e dos feitos de Domingo, mas uma versão seletiva e interpretativa de alguns episódios que dialogam com as relações de poder estabelecidas pelo mosteiro de Silos com a nobreza e a monarquia castelhanas. Nela destaca-se que a Regra Beneditina deve ser seguida com disciplina, o que inclui o reforço à estabilidade e, portanto, a possibilidade de realizar somente breves mobilidades espaciais, desde que permitidas pelos abades e não signifiquem um rompimento com a comunidade. Na *VDci*, contudo, essa estabilidade beneditina tem uma fronteira: ela não pode conter a ação divina que, no caso em tela, dentro da lógica narrativa, estava limitando a ação pastoral de Domingo.

Em outras hagiografias ibéricas sobre monges seguidores da Regra Beneditina há limites impostos à estabilidade? Em caso positivo, como o rompimento da estabilidade é justificado? Como tal rompimento se articula com as relações de poder dos comendatários das hagiografias? Essas só são algumas perguntas que podem ser ponto de partida para outros estudos sobre a relação entre estabilidade monástica, regra beneditina e mobilidades espaciais.

### **Mobilidades espaciais, vida religiosa e gênero**

Para apresentar a minha segunda sugestão de pesquisa, que é discutir se, no tocante às mobilidades espaciais, é possível identificar tratamentos diferentes para religiosos e religiosas, parto da definição de gênero proposta por Joan Scott (1988). Para esta autora, gênero é saber sobre as diferenças sexuais, construído por um dado grupo social e em determinado período histórico, e que constitui quatro elementos inter-relacionados: os símbolos, os conceitos normativos, as instituições e as identidades subjetivas e genéricas (SCOTT, 1988, p. 8-9). Desta forma, não é objetivo nem neutro, e participa, de forma complexa e dinâmica, da organização social, pois é um saber por meio do qual são constituídas

estratégias para diferenciar, disciplinar, submeter, dominar, reprimir, negociar e legitimar as pessoas.<sup>11</sup>

Defendo que esse pode ser um profícuo tema para pesquisas, que podem ser desenvolvidas com o uso da metodologia comparada, confrontando hagiografias sobre religiosas e religiosos. Neste sentido, na comparação dos poemas hagiográficos *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria*, redigidos pelo clérigo Gonzalo de Berceo no século XIII, detectei diferenças na relação entre mobilidade espacial e sexo dos religiosos, resultantes, segundo a perspectiva adotada, dos diferentes saberes que circulavam no período de redação de tais obras sobre o que era ser um homem religioso e uma mulher religiosa.<sup>12</sup>

Gonzalo nasceu em Berceo, povoado de La Rioja, região centro-norte do Reino de Castela, provavelmente em 1196. Foi ordenado clérigo por volta de 1227, mas conhecia a vida monástica, pois estudou no cenóbio de San Millán de la Cogolla, um dos mais ricos e influentes da região riojana, e, mesmo depois, como sacerdote da paróquia de Berceo,<sup>13</sup> manteve laços estreitos com o monasticismo. Desta forma, é possível que estivesse a par das transformações processadas na vida regular no período, como parte do amplo esforço da cúria romana de organização jurídica de todo o corpo eclesial sob a sua direção, iniciado ainda no século XII. Dentre outros pontos, buscava-se: a subordinação dos religiosos aos bispos; a proibição do exercício de funções não condizentes com a vida religiosa; a imposição do celibato; a necessidade de viver comunitariamente; a proibição dos coros mistos, dentre outras iniciativas.<sup>14</sup>

Ainda que Gonzalo de Berceo tenha tido estreitas relações com a vida monástica, chegando a escrever hagiografias cujos protagonistas são santos vinculados à vida cenobítica, pelo caráter culto de sua produção literária, acredita-se que ele também tenha estudado em uma escola urbana, provavelmente na Universidade de Palência, onde aprendeu as

---

<sup>11</sup> Reflexões teórico-metodológicas mais aprofundadas sobre a categoria gênero, tal como aplico aos meus estudos, podem ser encontradas em Silva (2004; 2008; 2012).

<sup>12</sup> Estou ciente de que a ideia de sexo também é uma construção cultural. Contudo, também compreendo que, durante o período medieval, ainda que a perspectiva sobre como se constituíam os sexos fosse diferente, existia a ideia de homem e mulher.

<sup>13</sup> O povoado de Berceo está situado próximo ao mosteiro de San Millán de la Cogolla.

<sup>14</sup> Desenvolvi essas ideias no texto “Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII”.

técnicas retóricas e de versificação que aplicou a suas obras, compostas em versos.

Dos escritos de Gonzalo conhecidos, selecionei a *Vida de Santo Domingo de Silos (VSD)* e a *Vida de Santa Oria (VSO)* para comparação, porque os protagonistas foram religiosos que viveram no século IX e mantiveram relações com o mosteiro de San Millán de la Cogolla.

A *VSD* foi composta por volta de 1240 e narra a biografia de Domingo de Silos, também conhecido como Domingo Manso, apresentado no item anterior. A obra possui 777 estrofes e está dividida em três partes. Na primeira, é relatada a vida do religioso; na segunda, seus milagres em vida e sua morte gloriosa; e, na terceira, seus milagres após a morte. Este texto foi redigido a partir da *VDci*, que apresentamos acima. Acredita-se que esta *Vita* foi elaborada a pedido do abade do mosteiro de San Millán de la Cogolla para oferecê-lo ao Mosteiro de Santo Domingo de Silos, pois estes cenóbios estavam unidos por uma *Carta de Hermandad*, o que implicava ajuda mútua.<sup>15</sup>

A *VSO* apresenta a vida de Oria, que foi reclusa do Mosteiro de San Millán de la Cogolla. Esta foi, segundo os especialistas, a penúltima obra elaborada por Gonzalo de Berceo, por volta de 1264.<sup>16</sup> Em sua forma atual, apresenta 205 estrofes. Acredita-se, porém, que os últimos 21 versos, que contém o relato de um sonho de Amuña, mãe de Oria, tenham sido adições posteriores, provavelmente elaboradas pelo próprio autor, em uma segunda edição (GIMENO CASALDUERO, 1984, p. 236). Assim, originariamente, a obra continha 184 estrofes, que podem ser divididas em prólogo, introdução, primeira visão, segunda visão, terceira visão, morte de Oria e epílogo. A principal fonte latina deste poema foi uma *vita*, hoje perdida, elaborada no século XI pelo monge de San Millán de la Cogolla, Munio, que foi o confessor da santa.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> A obra *VSD* foi conservada por três manuscritos medievais: o S, que se encontra no Mosteiro de Silos, é datado de 1240; o H, da *Real Academia de la História*, datado de 1360, e E, que também pertence à *Real Academia de la Historia*, datado do século XIV.

<sup>16</sup> Úria Maqua (1992, p. 494) defende que a *VSO* foi a última obra composta por Gonzalo de Berceo.

<sup>17</sup> Este poema foi preservado por um único manuscrito medieval, o F, do século XIV, que se encontra atualmente na *Real Academia de La Lengua*.

A *VSD* e a *VSO* possuem aspectos comuns: foram redigidas em castelhano a partir de textos latinos anteriores; compostas em versos;<sup>18</sup> apresentam termos latinos, *topoi* retirados da literatura clássica e recursos literários presentes nos manuais de retórica. Contudo, face à *VSD*, a *VSO* apresenta particularidades. O poema possui uma linguagem mais formal e uma estrutura literária mais sofisticada,<sup>19</sup> talvez por tratar-se de uma das últimas obras do poeta, momento em que ele, provavelmente, já dominava as regras retóricas e a *cuaderna via*. Além disso, a *VSO* não apresenta relato de milagres.<sup>20</sup> E, por fim, sublinho as diferenças quanto ao público. Enquanto a *VSD* pretendia alcançar o conjunto de fiéis, a *VSO*, como defende Gimeno Casaldueiro (1984, p. 239), tinha como alvo as monjas. Adoto essa hipótese, o que pode ajudar a compreender a escolha por uma linguagem mais formal e a ênfase nas visões.

Na comparação dos dois textos, parti do pressuposto de que ao apresentar Domingo e Oria, Gonzalo de Berceo atualizou os dados contidos em suas fontes. Assim, mais do que tratar da vida monástica riojana no século XI, o poeta faz um registro de como compreende o monasticismo de sua época.

A *VSD* trata da vida cenobítica de Domingo a partir da estrofe 83, finalizando com sua morte, na de número 521. Quanto à *VSO*, o relato sobre a vida da reclusa inicia-se na estrofe 19, terminando na 180, também com a narração de seu falecimento.

A vida monástica de Domingo, segundo a *VSD*, era dinâmica. Ele assume papéis de liderança; participa dos círculos de poder seculares e eclesiásticos; viaja; assiste aos necessitados; administra os bens monásticos; faz trabalhos braçais; prega, aconselha. Os momentos de oração, as visões, as curas e as profecias estão presentes, mas são só uma

---

<sup>18</sup> Os textos estão organizados em *cuaderna via*, ou seja, em estrofes de quatro versos com quatorze sílabas que terminam com sílabas que rimam entre si.

<sup>19</sup> Segundo Úria Maqua (1992, p. 495), “el poema tiene una estructura que puede representar-se, gráficamente, como un arco ojival. Hay una parte ascendente, tensiva, y otra distensiva”.

<sup>20</sup> Este dado, somado ao fato de que a maior parte das estrofes da obra se dedica a narrar visões, levou alguns autores a classificarem-na como um visionário (ÚRIA MAQUA, 1978, p. 55; WEBER DE KURLAT, 1961, p. 130). Essa interpretação, contudo, já foi revista, pois apesar do núcleo da obra, tal como aponta Beresford (2002, p. 4), serem as visões, estas só podem ser compreendidas como parte da vida da santa.

parte de sua vida regular, pontuada por diversas mobilidades espaciais. E quanto a Oria?

Segundo a *VSO*, no cotidiano, Oria dedica-se a rezar os salmos, a fazer orações, a ler sobre a paixão dos mártires, a jejuar e a orar. Ela renuncia a todo e qualquer luxo e prazer, incluindo as conversas “vãs”. Mas, sobretudo, ela tem visões, único meio possível de mobilidade para a religiosa, por meio das quais viajou aos Céus e esteve no Monte das Oliveiras. O texto ainda sublinha que todas as suas ações eram feitas sob a tutela de seu confessor, o monge Munio, que a assistiu até a hora da morte.

A contemplação, a imobilidade e a tutela masculina são as principais características da vida monástica de Oria na *VSO*. Segundo a obra, ela não faz trabalhos manuais, não sai do mosteiro, não exerce atividades de liderança, não prega, não aconselha, não pratica sequer a caridade! Sua vida limita-se à renúncia total das coisas seculares e à aspiração pelos bens espirituais.

Há, portanto, uma clara diferença no tratamento da vida religiosa feminina e masculina nas *VSD* e *VSO*. Se Domingo é líder, tem autoridade, viaja, combina a contemplação com a pregação e as obras administrativas e caritativas do cenóbio, Oria vive recolhida em sua cela, fazendo orações, lendo os salmos e a vida dos mártires, jejuando e tendo visões.

Este caráter passivo de Oria não é o padrão para as personagens femininas de Berceo. Como discuti em outro texto (cf. SILVA, 1998), diversas outras mulheres que são apresentadas em suas obras são pessoas de ação: tomam decisões sem a tutela de homens; fazem, sozinhas, transações comerciais e viagens, etc... Porém, todas estas personagens se diferenciam de Oria porque são leigas.

Desta forma, após analisar comparativamente a *VSD* e a *VSO*, concluí que apesar de Gonzalo de Berceo não ter seguido cegamente o pensamento misógino hegemônico no período ao retratar as leigas em suas obras,<sup>21</sup> ao apresentar Oria inspirou-se, sobretudo, nas normativas propostas pela Igreja Papal e no pensamento patrístico para caracterizar a vida religiosa de sua protagonista, pautada na reclusão, clausura, silêncio e contemplação. Ele parece partilhar da ideia de que as mulheres religiosas, para manterem-se fiéis, devido à sua vulnerabilidade, precisavam ser

---

<sup>21</sup> Sobre o tema da misoginia medieval, há diversos estudos. Cito alguns na bibliografia final.

acompanhadas por seus confessores, viver em reclusão e dedicar-se à leitura e à contemplação. Assim, enquanto a mobilidade espacial na VSD implica em deslocamentos espaciais, na VSO, a mobilidade só pode ocorrer em um nível metafísico.

Mas esta perspectiva é comum a outros hagiógrafos medievais, ou a restrição à mobilidade espacial para as monjas só figura no autor riojano? Esse tratamento também é dado a mulheres religiosas em legendas compostas em outros espaços e conjunturas medievais? A ordem à qual os religiosos e religiosas estão vinculadas afeta essa relação entre sexo e mobilidade espacial? Novos estudos poderão apontar respostas para tais questões.

### Mobilidades espaciais e ordens mendicantes

Se a estabilidade é associada à vida monástica, em especial à beneditina, como já realçado, a itinerância é vinculada à ordem mendicante. Mas as hagiografias que apresentam religiosos mendicantes realçam as mobilidades espaciais dos frades? Para propor uma resposta inicial para a questão apresento um exercício de reflexão a partir de uma hagiografia ainda pouco conhecida e estudada: *Legenda Beati Petri Gundisalvi* (LBPG), BHL 6711.<sup>22</sup>

Essa obra, que também é denominada como *Vita S. Petri Cundisalvi* (BAÑOS VALLEJO, 2003, p. 208), *Vita Sancti Petri Gundisalvi O. P. Tudensis* (GARCÍA DE LA BORBOLLA, 1999-2000, p. 342) ou *Legenda B. Petri Confessoris, Ordinis Praedicatorum* (GALMÉS, 1991, p. 205), narra eventos relacionados à vida e aos milagres de Pedro Gonçalves.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Em minha pesquisa bibliográfica não encontrei trabalhos específicos sobre essa obra, que tem sido estudada por aqueles que querem construir uma biografia de Pedro Gonçalves e investigam sobre o seu culto, tais como Galmés (1991) e Suso Vila Botanes (2009), e aqueles que têm como escopo a hagiografia ibérica medieval em geral e o impacto dos mendicantes nos ideais de santidade, como Fernández Conde (2000) e García de la Borbolla (1999-2000; 2001; 2008; 2011).

<sup>23</sup> Realizamos, em coautoria com Andréa Torres, uma tradução para o português da LBPG, acompanhada de uma breve introdução, que foi publicada em 2018.

Como informa a *LBPG*, Pedro nasceu por volta de 1190 em Frómista, localidade do Reino de Castela. Foi educado na escola da Sé de Palência, onde, posteriormente, foi membro do cabido da catedral, chegando a alcançar o cargo de Deão. Por volta de 1220 ingressou na Ordem dos Pregadores, provavelmente vinculando-se ao convento de Palência.<sup>24</sup> Após novos estudos, passou a pregar e a ouvir confissões. Desenvolveu atividades pastorais nas regiões de Andaluzia e Galícia, até morrer e ser sepultado na cidade de Tui.

A obra foi transmitida de forma incompleta.<sup>25</sup> No manuscrito, ela está dividida em 15 partes, iniciadas por subtítulos em destaque. Para redigi-la, segundo a *LBPG*, foram recolhidos testemunhos orais sobre Pedro Gonçalves. Além disso, o texto incorpora passagens e referências bíblicas e, certamente, recebeu influência da *Legendae Sancti Dominici*, primeira hagiografia que apresenta a vida e os milagres de Domingos de Gusmão, considerado o fundador da Ordem dos Pregadores. O autor também faz uma citação explícita ao *Homiliarum in Evangelia*, de Gregório Magno, no prólogo.

Alguns estudiosos propõem que a obra foi composta por um dominicano. Como a obra está redigida em dois estilos literários – um mais sóbrio, que destaca as qualidades do santo, e outro de caráter mais novelístico, repleto de personagens e diálogos fictícios – é possível que a forma atual do texto resulte da intervenção de mais de um autor/editor. Tenho defendido que, independentemente de quem escreveu a legenda, foi a Catedral e o Cabido de Tui que patrocinaram a produção deste texto.

A diocese de Tui foi organizada tardiamente face a outras da península, já no século VI, e, após os avanços muçulmano e viking que desestruturaram, em momentos diferentes, o bispado, a Sé só foi restaurada definitivamente ao final do século XI. Não havia, até o século XIII, um personagem antigo – um mártir, virgem ou confessor – ao qual o bispado estava vinculado de forma singular. Na falta desse personagem

---

<sup>24</sup> A *LBPG* só informa que Pedro ingressou na Ordem dos Pregadores, sem indicar em qual convento

<sup>25</sup> A *LBPG* foi transmitida por um códice medieval que se encontra no Arquivo Capitular Diocesano de Tui, no Fondo Arquivo Capitular, conhecido como Passionário. Mas um fólio se perdeu. Segundo Novo Sánchez (2006, p. 202), o texto integral da *LBPG* pode ser conhecido por uma cópia presente no Libro Becerro I da Catedral Tudense, datado do século XVI.

antigo, Pedro Gonçalves ocupou esse papel. Unida a esta hipótese, defendo que a *LBPG* foi elaborada na cidade de Tui, na década de 1250, quando governava o bispo Gil de Cerveira.<sup>26</sup>

Na *LBPG*, Pedro só inicia suas mobilidades espaciais como frade pregador após o estudo da “Sagrada Teologia”, uma espécie de exigência prévia para pregar e ouvir confissões. Após essa preparação, a *LBPG* informa que ele começou as suas atividades e, mesmo sem indicar nome de lugares, salienta que elas são desenvolvidas com mobilidade espacial. Desta forma, para realçar o fervor do Frade para ouvir confissões, é sublinhado que, sempre que chamado, deixando as pessoas que o hospedavam – o que por si só já é um indício de mobilidade espacial –, ele apressava-se para estar junto ao que necessitava, mesmo que estivesse distante.

Com essa atividade pastoral, segundo a *LBPG*, a fama de Pedro começou a se espalhar, chegando até Fernando III de Castela. Ainda segundo a legenda, como o rei estava em guerra contra os muçulmanos na fronteira sul do reino, convidou o Frade para acompanhá-lo, a fim de pregar para as tropas. A obra ressalta que a presença do Irmão Pregador ajudaria a obter a vitória.

Após esse período no Sul, o texto informa que Pedro se dirigiu para a Galiza, pois foi destinado ao convento da Ordem de Pregadores da cidade de Compostela. A partir dali ele pregou em diversas localidades. A *LBPG* cita o nome de diversos lugares por onde ele passou: Diocese de Lugo, Villa de Castrelo, Portela de Arcela, terra de Ribadavia, Baiona, ponte da Ramallosa, margens do Minho, Mosteiro de Pexegueiro, terra de Miñor, vila de Santa Comba e, sobretudo, Tui. A referência a tais lugares busca apresentar a ampla área de atuação do irmão pregador, que não privilegiava somente cidades, mas também vilas e locais de trânsito.

Vinculada às modalidades espaciais de Pedro, a *LBPG* dá grande destaque ao fato de o Frade hospedar-se em diferentes lugares: partilhou de uma hospedagem com soldados de Fernando III; ficou instalado muitas vezes na casa de um “cura de almas” da diocese de Lugo; hospedou-se, em Tui, nas casas de um homem e de uma senhora nobre, cujos nomes não foram registrados na *Vita*. A narração também ressalta que, em suas mobilidades espaciais, ele estava sempre acompanhado de outro frade. Um deles, inclusive, é nominado na obra: Pedro Martínez.

---

<sup>26</sup> Desenvolvo essa hipótese em Silva (2017).

Parte dos milagres narrados na legenda também possuem relação direta ou indireta com as mobilidades espaciais. Em dois lugares em que se hospeda, é tentado por mulheres, mas em resposta aos avanços femininos, deita-se sobre brasas e não se queima. O milagre da multiplicação do vinho ocorre quando Pedro está movendo-se pela diocese de Lugo para pregar. Devido ao esforço do caminho e ao calor, ele e o companheiro tiveram sede. Havia pouco vinho disponível na casa de um cura da região, mas o que tinha lhes foi dado pela criada. Contudo, mesmo após o vinho ter sido cedido aos frades viajantes, a narrativa sublinha que, maravilhosamente, o frasco ficou cheio da bebida, e de ainda maior qualidade. Foi também durante uma viagem que, mediante a fome de um dos companheiros de jornada, por intermediação do Frade, surgiu pão e vinho.

Por fim, há que ressaltar a preocupação de Pedro Gonçalves com a segurança na mobilidade dos próprios fiéis. Desta forma, ele também atendeu a população por meio da construção de pontes. Segundo o relato, com muita técnica, ele edificou pontes, aproveitando a ocasião também para pregar.<sup>27</sup>

Na *LBPG*, as mobilidades espaciais figuram profundamente ligadas à vida religiosa do frade. O texto enfatiza a itinerância do pregador, que está em constante movimento. Ele vai para onde as autoridades o chamam – Rei Fernando III ou a própria direção da ordem – ou os fiéis necessitam dele. Por estar em deslocamento, seus milagres ocorrem quando está longe de seu convento, seja nos caminhos ou nos locais onde se hospeda. Sua relação com a mobilidade chega a expressar-se na obra também pela preocupação em construir pontes, assegurando o trânsito das pessoas.

Mas por que enfatizar essa mobilidade em uma hagiografia promovida por um episcopado? Na busca por um santo singular associado à diocese, era necessário realçar o quanto o Pedro fora perfeito no seguimento do espírito que movia a vida religiosa que abraçara e, ao mesmo tempo, desvinculá-lo de um lugar específico relacionado à Ordem dos Pregadores, para uni-lo às áreas do bispado de Tui. Como destaca a *LBPG* sobre a localidade, em um discurso fictício atribuído ao pregador:

---

<sup>27</sup> O texto informa, ainda, que a construção de pontes foi apoiada pelo rei Fernando III, que solicitou aos poderosos da terra que ajudassem financeiramente. O texto também acrescenta que o próprio Pedro continuamente pedia esmolas para tais edificações.

[...] que o Senhor, que se lembrou dos meus trabalhos, remunerador esplêndido das poucas coisas boas, chamando-me agora rapidamente para sair dessa vida, me entregou com especial disposição à cidade [Tui] para que, por minhas súplicas e méritos, a própria cidade e a região circundante sejam protegidas dos muitíssimos perigos a que se expõem devido às faltas dos homens no tribunal do Deus justo.

Ou seja, Pedro “sai da vida”, com o reconhecimento divino de que foi um irmão pregador exemplar, para conquistar o seu lugar nos Céus como intercessor de Tui.

Esse destaque à mobilidade espacial é um traço comum a outras hagiografias sobre religiosos mendicantes? Elas se relacionam aos interesses dos promotores das obras? As mobilidades figuram em outras *vitae*, como na *LBP*, em íntima relação ao atendimento dos fiéis para ouvir confissões e pregar? Em hagiografias produzidas em diferentes institutos mendicantes, como o franciscano e o carmelita, a mobilidade espacial também é um traço característico? Nessas obras, quais são os espaços alcançados pela mobilidade dos religiosos: vilas, estradas, cidades, castelos? Ou seja, há muito a explorar na relação entre vida religiosa mendicante e mobilidades espaciais.

## Mobilidade e milagres

A ideia, a crença e a narração de milagres surgiram antes do cristianismo. Povos diversos, como hebreus, gregos e romanos, já possuíam uma noção de milagre e produziram relatos sobre tais eventos, como curas e multiplicação de alimentos. O cristianismo preservou a concepção de milagre como um evento extraordinário, mas incluindo traços inovadores. Por exemplo, segundo Cousin (1993, p. 85-90), nos relatos cristãos primitivos o milagre surge como um convite à conversão e um signo escatológico, que anunciava a vitória sobre Satã e a Vinda do Reino de Deus.

No medievo, não só essa ideia foi mantida, como desenvolveu-se. Assim, se, por um lado, reafirmou-se a ideia do santo como um intercessor perante Deus e um instrumento por meio do qual os milagres são operados, por outro também foram elaborados relatos milagrosos

nos quais o agraciado é o próprio santo, ou ele castiga os fiéis e até pode ser humilhado.<sup>28</sup>

Em geral, as hagiografias incorporam relatos de milagres operados durante a vida e após a morte do santo, que ocupam parte significativa do texto. Sem dúvidas há exceções, como sublinhei em relação à *VSO*, que não apresenta milagres, só visões. Mas outras hagiografias que narram a trajetória de religiosos apresentam particularidades ao relatar milagres? Em tais textos, os milagres são articulados às mobilidades espaciais e à vida religiosa?

Para iniciar a reflexão, selecionei a *Vita Beatae Seniorinae Virginis* (*VSS*),<sup>29</sup> BHL 7579, provavelmente a primeira obra a apresentar a trajetória de Senhorinha de Basto (GAMEIRO, 2001, p. 574). Segundo a tradição hagiográfica, ela foi uma religiosa de origem nobre que viveu no século X, na Galiza, mais especificamente na região de Basto, área então subordinada à monarquia leonesa.

A *VSS* é uma obra anônima, escrita em latim e em prosa, provavelmente em etapas. Desta forma, o texto atual, que pode ser dividido em três partes e um apêndice, é, provavelmente, fruto da junção de diversos materiais compostos em momentos distintos, por diferentes autores e com variadas motivações. Em seu formato atual, a obra foi finalizada na segunda metade do século XII, provavelmente na década de 1170. Defendo que a instância institucional que naquele contexto tinha interesse em organizar e divulgar a memória de Senhorinha, a fim de responder a demandas sociais específicas, em meio às relações de poder instituídas, era o arcebispado bracarense.<sup>30</sup>

Os milagres realizados por Senhorinha são narrados na *VSS* em três partes. Na segunda, na qual a monja é apresentada como uma mulher poderosa que, mediante a sua intercessão, eventos extraordinários

---

<sup>28</sup> O milagre alcançou tanta importância no medievo que chegaram a ser produzidos textos contendo somente a narração desses eventos maravilhosos, chamados de tratados de milagres.

<sup>29</sup> O texto foi transmitido por um manuscrito do Colégio da Graça de Coimbra, datado entre os séculos XVI-XVII, que seria uma cópia de um códice antigo da Igreja de Santa Senhorinha de Basto (Herculano 46), atualmente perdido. A *VSS* é hoje conhecida devido à sua inclusão nos *Portugaliae Monumenta Historica*, publicação de 1856.

<sup>30</sup> O desenvolvimento das ideias apresentadas nesse parágrafo pode ser encontrado nos textos “Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*” e “Escrita hagiográfica, patronato literário e a categoria gênero: uma leitura das vidas dedicadas à Santa Senhorinha de Basto”.

acontecem. Neste sentido, ela transforma água em vinho, mesmo de forma involuntária;<sup>31</sup> faz a chuva cessar; as rãs param de coaxar, e aparecem, sem explicação, alimentos para suprir a fome.

Nessa segunda parte também são relatados dois episódios vinculando Senhorinha a Rosendo de Celanova, bispo de Mondonhedo. No primeiro, segundo a *VSS*, o prelado visita a religiosa ao saber de sua boa fama. No decorrer da visita, um trabalhador que realizava tarefas no local começou a falar injúrias e, como castigo, foi possuído pelo demônio. O homem só foi liberto da possessão depois que todos suplicaram a Deus. No segundo, Senhorinha recebe por revelação divina a notícia da morte de Rosendo.

Como sugeriu Rosa (2001-2002, p. 397), a santa detinha “um domínio mágico da natureza”, o que, certamente, se vincula ao ambiente em que viveu e/ou ao *topos* do controle da natureza pelos santos. Vale destacar, ainda, que tais milagres estão, em sua maioria, relacionados à fama de santidade de Senhorinha ou ao funcionamento da comunidade por ela administrada. Portanto, as mobilidades espaciais estão presentes pontualmente, mas não são um elemento central.

Novos milagres são narrados na terceira parte da *VSS*, quando Senhorinha já havia falecido. Nesse apartado busca-se destacar a oficialidade do culto à Senhorinha, por meio do reconhecimento de sua santidade pelo arcebispo D. Paio Mendes e do seu poder intercessor, o que é demonstrado pela narração dos milagres ocorridos após a sua morte.

Tais milagres são muito distintos dos operados em vida. Em cada narrativa há a preocupação de particularizá-los, apresentando o perfil dos agraciados, destacando o sexo, a atividade e sua origem geográfica. Desta forma, é sublinhada a mobilidade espacial dos fiéis que vinham ao sepulcro da santa. Segundo a *VSS*, chegaram até o túmulo de Senhorinha pessoas vindas de Zamora, Braga, Guimarães, Leão e Lisboa. Essa indicação de mobilidades, em minha interpretação, tinha como objetivo demonstrar que a fama da Santa como intercessora eficaz ultrapassara os limites do Minho, atraindo devotos de outras localidades e até credos, pois, dentre os agraciados, figura um judeu.

A quarta parte do texto é também um relato de milagre. Ele configura-se como um apêndice, pois narra eventos que teriam ocorrido

---

<sup>31</sup> Ao receber de uma serva do mosteiro um copo de água que fora retirado de uma fonte, o conteúdo tornou-se vinho.

quando Senhorinha ainda vivia, rompendo com a sequência cronológica do texto. O milagre em questão descreve a libertação milagrosa do irmão de Senhorinha, que estava cativo junto ao rei Afonso, que “reinava nas Espanhas” (PEREIRA, 1970, p. 147), porque praticou roubos, justificados no texto como motivados pela pobreza. Ninguém conseguia mantê-lo algemado, o que foi atribuído às virtudes de sua irmã. O monarca, então, reclamou a presença da Religiosa, que, segundo a narrativa, implicou sua mobilidade de Braga a Toledo.

Quando o rei encontrou com Senhorinha, permitiu que ela escolhesse o que quisesse. Ela só pediu que a igreja que lhe havia sido doada por seu pai lhe fosse entregue. Por sua humildade, além do que solicitou, retornou para casa com seu irmão liberto e com o privilégio do direito de asilo para a sua igreja.

Devido ao próprio processo de produção da VSS, os milagres narrados possuem relações diferentes com a mobilidade espacial. No primeiro conjunto, apresentado na segunda parte da obra, as mobilidades não são um elemento central. Contudo, no segundo, presente na terceira parte, elas ganham protagonismo ao caracterizar os agraciados apontando para as suas origens geográficas. O mesmo ocorre na quarta parte, na qual Senhorinha ganha mobilidade para aproximar, simbolicamente, as sés de Braga e Toledo sob o zelo real.

O estudo da VSS realça a complexidade da hagiografia medieval: a protagonista é uma monja, mas a produção do texto foi, provavelmente, uma iniciativa da Sé de Braga. Assim, é possível propor que as mobilidades associadas aos milagres, em especial das partes três e quatro, são sublinhadas devido aos interesses específicos e relações de poder estabelecidas pelo arcebispado bracarense ao final do governo de João Peculiar (1139-1175) e nos anos iniciais de Godinho (1176-1188).

Dentre outras questões, Braga encontrava-se em disputa com os arcebispados de Santiago de Compostela e Toledo e era necessário recompor a “memória cultural” bracarense, fenômeno analisado por Soalheiro (2011), face à recolha de relíquias de santos nas igrejas de Braga e seu envio para Santiago de Compostela, por iniciativa de Diego Gelmírez, evento conhecido como Pio Latrocínio, bem como reafirmar a autoridade arcebispal e atrair peregrinos e ofertas.

Em outras conjunturas ou quando as hagiografias dos religiosos foram patrocinadas por outras instituições, como mosteiros, conventos ou comunidades regrantes, as mobilidades espaciais também se articulam aos milagres? Qual é o objetivo de realçar as mobilidades dos agraciados pelos milagres em tais textos? Hagiografias compostas muitos anos após a morte dos santos apresentam mobilidades espaciais dos fiéis mais amplas em busca de seus locais de culto? Novos estudos poderão problematizar tais questões, discutindo as possíveis funções das mobilidades espaciais nas narrações de milagres.

### **Considerações finais**

Com as reflexões apresentadas no decorrer do texto não esgotei as possibilidades de estudo das hagiografias ibéricas protagonizadas por religiosos tendo como foco as mobilidades espaciais. A relação entre vida religiosa, mobilidades espaciais e fundação de novas comunidades ou, ainda, o impacto da eleição de religiosos ordenados nas suas mobilidades espaciais são algumas dentre outras possibilidades. E, como já salientado, aqui só foram privilegiadas as mobilidades espaciais; outras dimensões da mobilidade, como a social, a das ideias, a dos textos ou das tradições, também podem ser abordadas.

O estudo do material hagiográfico, a partir de diferentes recortes, abordagens, conceitos e metodologias poderá auxiliar na compreensão dos múltiplos aspectos que tais relatos apresentam relacionados às mobilidades. Para tanto, há que analisar as hagiografias partindo do pressuposto de que, longe de serem meras variações de uma única tradição, são frutos de diferentes contextos, sofrem distintas influências, são compostos em meio a relações de poder específicas e respondendo a interesses particulares.

Novos estudos relacionando as diferentes mobilidades e experiências de vida religiosa certamente poderão ampliar os nossos conhecimentos sobre os fluxos de movimentação no medievo, bem como sobre a própria compreensão das diversas instituições religiosas.

## Referências

### Documentação primária

- ALFONSO X. *Las Siete Partidas de Don Alfonso X*. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844.
- GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. Coordenada por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- HERCULANO, A. *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores. Academia Scientiarum*, v. 1, fasc. 2, 1860.
- PEREIRA, M. H. M. da R. (Ed.). *Vida e milagres de São Rosendo*. Com texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.
- VÁLCARCEL, V. (Ed.). *La Vita Dominici Siliensis de Grimaldo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

### Obras de apoio

- BAÑOS VALLEJO, F. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto, 2003.
- BERESFORD, A. M. “La niña que yazié en paredes cerrada”: the representation of the anchoress in Gonzalo de Berceo’s *Vida de Santa Oria*. In: DEYERMOND, A., WHETNALL, J. (Ed.). *Proceedings of the Eleventh Colloquium*. London: Department of Hispanic Studies; Queen Mary; University of London, 2002, p. 45-56.
- COUSIN, H. *Narração de milagres em ambiente judeu e pagão*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. *La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media*, s. XI-XII. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2000.
- GALMÉS, L. *El bienaventurado Fray Pedro González O. P.* San Telmo: estudio histórico-hagiográfico de su vida y su culto. Salamanca; Tui: San Esteban; Cofradía de San Telmo, 1991.

- GAMEIRO, O. A apropriação nobiliárquica de um culto rural. A hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago. História*, s. 2, v. 5, p. 561-580, 2001.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, A. Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante. *Erebea – Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, v. 1, n. 1, p. 57-81, 2011.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, A. El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana. *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*, v. 47, n. 1, p. 335-353, 1999-2000.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, A. La función del santo a partir de los relatos hagiográficos. In: ESPAÑOL, F.; FITÉ, F. (Ed.). *Hagiografía peninsular en els segles medievals*. Lleida: Universidad de Lleida, 2008, p. 217-233.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, A. La materialidad externa de los santos: sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII). *Medievalismo – Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, v. 11, n. 1, p. 9-32, 2001.
- GIMENO CASALDUERO, J. La vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos. *Anales de Literatura Española*, n. 3, p. 235-281, 1984.
- LINAGE CONDE, J. A. El papel de Andalucía en la benedictinización del monacato peninsular. *En la España medieval*, n. 2, p. 583-594, 1982.
- NOVO SANCHEZ, F. J. La vida y los milagros de San Telmo en la sillería de coro de la Catedral de Tui. In: COLOQUIO DE HISTORIA DE TUI: PASADO, PRESENTE Y FUTURO, 1, 2004, Tui. *Actas...* Pontevedra: Diputación de Pontevedra, 2006, p. 201-223.
- PÉREZ-EMBID WAMBA, J. *Hagiología y sociedad en la España Medieval*. Castilla y León (siglos XI-XIII). Huelva: Universidad de Huelva, 2002.
- ROSA, M. de L. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*, 2 s., v. 14- 15, p. 369-450, 2001-2002.
- SCHMITT, J.-C. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de Antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SCOTT, J. *Gender and politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

- SILVA, A. C. L. F. da. (Coord.). *História e hagiografia: banco de dados das hagiografias ibéricas (séculos XI ao XIII)*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2009.
- SILVA, A. C. L. F. da. A legenda *Beati Petri Gundisalvi*: reflexões sobre a relação entre a Ordem dos Pregadores, a Diocese de Tui e a escrita hagiográfica. *História*, v. 36, e8, p. 1-19, 2017.
- SILVA, A. C. L. F. da. A mulher segundo os clérigos medievais: reflexões acerca de uma exceção. *Boletim do Núcleo de Estudos de Gênero e Pesquisa sobre a Mulher*, ano 6, n. 12, p. 1-2, 1998.
- SILVA, A. C. L. F. da. Gênero: uma categoria útil para o estudo do corpo e da saúde? *Labrys. Estudos Feministas*, n. 5, jan.-jul. 2004.
- SILVA, A. C. L. F. da. Implicações metodológicas da aplicação da categoria gênero de matriz pós-modernista em estudos históricos. In: ANDRADE, M. M. de; SEDREZ, L. F.; MARTINS, W. de S. (Org.). *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 61-80.
- SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões sobre o paradigma pós-moderno e os estudos históricos de gênero. *Brathair*, v. 8, n. 2, p. 75-84, 2008.
- SILVA, A. C. L. F. da; TORRES, A. R. F. *Legenda Beati Petri Gundisalvi*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2018.
- SOALHEIRO, J. A canonização de São Geraldo: um projecto da Igreja de Braga ao tempo do arcebispo D. Paio Mendes (1118-1137/1138)?! In: COLÓQUIO DE ESTUDOS E OUTROS ACTOS COMEMORATIVOS, IX: CENTENÁRIO DE S. GERALDO (1108-2008). *Atas...* Braga: Universidade Católica Portuguesa; Faculdade de Teologia, 2011, p. 53-112.
- ÚRIA MAQUA, I. El Poema de Santa Oria: Cuestiones referentes a su estructura y género. *Berceo*, n. 94-95, p. 43-56, 1978.
- ÚRIA MAQUA, I. Nota introductoria. In: GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. Coordenada por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992, p. 493-496.
- VILA-BOTANES, S. *Corpo Santo San Telmo*. Pontevedra: Cofradía de San Telmo de Tui, 2009.
- WEBER DE KURLAT, F. Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos de Berceo. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, n. 15, p. 113-30, 1961.



# **MOBILIDADES POLÍTICAS**



# Da infidelidade ao exílio: um exemplo de mobilidade forçada nos escritos de Valério do Bierzo (séc. VII)

Renan Frighetto

## As visões sobre o exílio: a imagem e a perspectiva político-jurídica

Quando analisamos os acontecimentos ocorridos em um determinado recorte espaço-temporal e que têm como decorrência a imposição do exílio aos personagens mais destacados do ambiente sociopolítico e cultural que investigamos, tendemos, num primeiro momento, a visualizá-los de uma maneira emotiva e subjetiva, deixando-nos levar pelo sentimento de compaixão em relação àqueles que sofreram a perda tanto de sua liberdade como de sua dignidade diante de um poder reativo mais forte e impositivo. Tal percepção ganha relevância numa interessante citação oferecida por Valério do Bierzo, autor hispano-visigodo da segunda metade do século VII, que descreveu o estado de ânimo do indivíduo condenado ao exílio no seu contexto histórico nos seguintes termos: “quem meditará em seu coração dia e noite mais que a angústia do arrependimento, os lamentos, as lágrimas, o pesar, sobretudo um medo terrível e horroroso ante os juízos presente e futuro?”.<sup>1</sup> De fato, nesta passagem do bergidense<sup>2</sup> sobressai todo tipo de dificuldades pelas quais passavam os exilados, sendo a contrição e o temor sentimentos que revelavam a natureza humana daqueles personagens aos quais devemos acrescentar a vergonha e a humilhação que atingiam de forma igualitária tanto os potentados como os mais humildes encaminhados ao exílio.

---

<sup>1</sup> Segundo Valério (*De Gen. Mon.*, 12, 8-11): “aut perpetuo exilio religetur [...] , quid enim illi aliud die noctuque in corde uersabitur, nisi penitentiae meror, lamenti, lacrimae et luctus atque presentis et futuri terribilis et horrendus iudicii metus?”.

<sup>2</sup> Adjetivo que significa “habitante da região do Bierzo”. Provém da *mansio* romana de *Bergidum Flavium*, localizada na *Gallaecia* romana e sede administrativa do *Territorium bergidensis* (FATAS CABEZA, 1991, p. 31).

Contudo, se nos condoemos com a fragilidade do indivíduo diante das agruras do exílio, também é certo que devemos questionar os motivos que o levaram àquela condição de exilado. Sabemos que a aplicação da pena de exílio aos integrantes do universo aristocrático e nobiliárquico – laico ou eclesiástico – por parte da autoridade régia hispano-visigoda surgia como resposta das ações consideradas como impróprias por parte dos aristocratas e nobres que contrariavam os interesses do poder régio estabelecido, atos que eram vistos como infidelidade e que em diversos casos beiravam a traição política (HILLNER, 2015, p. 3 e 226). Acusações severas que acabavam atingindo o próprio paradigma aristocrático, visto que a imposição da pena de exílio representava uma verdadeira humilhação extensiva à *gens* do exilado e que poderia ser culminada com a prisão e o confinamento do indivíduo por tempo indeterminado. Como nos indica o cânone 10 do Concílio XVI de Toledo de 693:

[...] que de agora em diante qualquer pessoa, seja de qual condição for, que maquirar algo para dar morte ou derrubar o rei, pensar atacá-lo ou lhe causar qualquer dano, ou pretender perturbar aos seus súditos ou a pátria com qualquer maquiração, *tanto ele como toda a sua posteridade* sejam privados de todos os cargos no palácio e fiquem acorrentados ao fisco régio sobre perpétua servidão [...] (grifo nosso).<sup>3</sup>

Assim, a imposição da pena de exílio motivada por uma acusação de infidelidade contra a autoridade régia gerava uma série de prejuízos que atingiam dois dos principais argumentos definidores do perfil aristocrático, a ancestralidade e o patrimônio, criando uma mácula que pesaria sobre os condenados por infidelidade, alijando-os política e fisicamente “do contato com as *gentes* e a nossa comunhão”.<sup>4</sup> Ou seja, a separação do convívio social e político imposta pela condenação ao exílio aparecia como um castigo a mais aplicado ao indivíduo como decorrência

---

<sup>3</sup> No original: “[...] ut quicumque deinceps cuiuslibet sit honoris persona vel ordinis in necem vel deiectionem regiam quippiam machinaverit, eumque qualibet nocibilitate impetendum crediderit aut gentem eius vel patriam quibuslibet factionibus disturbare contenderit, *tam ipse quam omnis eius posteritas* ab omni palatini ordinis dignitate priventur et fisci viribus sub perpetua servitute maneat religati [...]” (*Conc. XVI Tol.*, a. 693, c. 10).

<sup>4</sup> No original: “[...] a societate gentis atque consortio nostro placuit separari [...]” (*Conc. IV Tol.*, a. 633, c. 75).

da própria infidelidade por ele cometida. Associada a uma doença, a infidelidade devia, na concepção dos bispos reunidos no XVI Concílio de Toledo, ser curada com “remédios fortes”, que eram traduzidos como castigos mais severos:

Assim como a praga disseminada pelo corpo não se cura sem a utilização de medicinas muito fortes ou mesmo com o ferro, assim também a obstinação dos infiéis que não se contêm de nenhuma maneira sendo necessário que se castigue com penas muito duras [...].<sup>5</sup>

Portanto, esta afirmação proferida em finais do século VII comprovava as dificuldades do relacionamento político entre os segmentos aristocráticos e a realeza no reino hispano-visigodo de Toledo que gerava atritos, confrontações e rebeliões que foram recorrentes ao longo daquela centúria. Talvez isso explique o incremento, a reformulação e a atualização de leis para coibir as atitudes de infidelidade aristocrática e nobiliárquica cometidas contra o rei, que foram promulgadas durante os reinados de Chindasvinto (642-651+), Recesvinto (648/651-672+) e de Wamba (672-680) e nas quais destacava-se o papel do *gothorum rex* como responsável pela aplicação da pena de exílio como consequência direta daquelas disputas entre a realeza e os grupos aristocráticos e nobiliárquicos. Ou seja, cabia ao rei a decisão final sobre a imposição da pena de exílio aos integrantes do universo aristocrático, já que, de acordo com a legislação laica hispano-visigoda, “o respeito à lei seguia a vontade do príncipe”,<sup>6</sup> argumento que encontrava eco no pensamento de Isidoro de Sevilha, no qual estabelecia-se que “é justo que o príncipe obedeça às suas leis. Com efeito, estima que todos cumpram a sua justiça quando ele, por sua parte, lhe tenha respeito”.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> No original: “Sicut ulcus quod granditer serpit in corpore non nisi gravioribus medicaminibus aut ferro curatur, ita perfidorum obstinatio quae nullatenus cohibetur durioribus sententiis necesse est ut multetur [...]” (*Conc. XVI Tol.*, a. 693, c. 10).

<sup>6</sup> No original: “[...] quatenus subiectos ad reverentiam legis inpellat necessitas, principis voluntas” (*LV*, II, 1, 2).

<sup>7</sup> No original: “Iustum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentiam praebet” (*Isid.*, *Sent.*, III, 51, 1).

Figura 1 – *Regnum Gothorum* de Toledo no século VII



Fonte: Mapa de autoria própria.

### O exílio e as mobilidades forçadas no reino hispano-visigodo de Toledo do século VII

Apesar do reconhecimento legal e moral que imputava ao rei o papel de decisor jurídico (KING, 1981, p. 71; PETIT, 1998, p. 218; VALVERDE CASTRO, 2000, p. 226; WORMALD, 2003, p. 38; VELAZQUÉZ, 2003, p. 210; FRIGHETTO, 2007, p. 120-121; DÍAZ MARTÍNEZ, 2012, p. 185) da imposição da pena de exílio aos aristocratas e nobres acusados de cometerem atos de infidelidade contra a sua autoridade, encontramos informações que se referem à aplicação da condenação ao exílio de integrantes do episcopado feita por agentes políticos sem o consentimento

da autoridade régia legítima. Nesse sentido, o exemplo do bispo Arégio de Nimes (GARCIA MORENO, 1974, p. 196, n. 559), apresentado pela *Historia Wambae*, de Juliano de Toledo (FRIGHETTO, 2014, p. 89-116), é bastante evocativo: deposto de sua sede e de sua dignidade episcopal por discordar da rebelião iniciada pelo conde Ilderico na *Galia Narbonense* contra o recém-eleito rei Wamba no ano de 672,<sup>8</sup> Arégio foi aprisionado e enviado às terras dos francos, sendo, posteriormente, reintegrado à sede episcopal de Nimes.<sup>9</sup> Portanto, além de tratar-se de uma deposição episcopal considerada como ilegítima tanto na perspectiva das autoridades eclesiásticas como da autoridade régia hispano-visigoda,<sup>10</sup> o caso do afastamento de Arégio de Nimes deve ser analisado a partir das tensões políticas que geravam, também, movimentos compulsórios nos quais o indivíduo era obrigado a abandonar o seu espaço de convivência sociocultural, política e econômica em condições nem sempre benéficas. Denominamos a estes deslocamentos obrigatórios de indivíduos e de grupos de suas áreas originais para outras como mobilidades forçadas, na medida em que os agentes implicados naqueles movimentos eram pressionados pelo contexto político a abandonarem as suas terras, o seu patrimônio e os seus cargos e funções (FRIGHETTO, 2015, p. 113-120). Mobilidades forçadas que poderiam ser involuntárias segundo o olhar daquele que as sofre, como no caso do bispo Arégio de Nimes, que foi excluído sumariamente, mesmo que de forma temporária, de seu ambiente sociopolítico, movimento que o levou à condição de cativo, indivíduo que

---

<sup>8</sup> No original: “[...] His igitur criminis caput, dum per diuersos ignem suae infidelitatis accenderet, Nemausensis urbis episcopum beatae uitae Aregium ad perfidiae notam trahere nitebatur. Quem casto ore constantique corde repugnantem suis consiliis cernens, et ordinis et loci dignitate pribatum, pondere uinculorum honustum, in Franciae finibus Francorum manibus tradidit inluendum [...]” (Iul. Tol., *HW*, 6, 89-95).

<sup>9</sup> No original: “[...] Ioannes abba Areginei (Nem)Ausencis episcopi similiter [...]” (*Conc. XIII Tol.*, a. 683, ss.).

<sup>10</sup> Do ponto de vista eclesiástico, o reconhecimento da eleição episcopal devia, necessariamente, passar pelos pressupostos apontados no IV Concílio de Toledo (a. 633, c. 19) “[...] Sed nec ille deinceps sacerdos erit, quem nec cleros, nec populus propriae civitatis elegit, vel auctoritas metropolitani vel provincialium sacerdotum assensio exquisivit [...]”. A nomeação de um novo bispo após a morte de seu antecessor era, também, uma prerrogativa régia segundo o XII Concílio de Toledo (a. 681, c. 6): “[...] inpeditur celeritas nuntiorum quo aut non queat regiis auditibus decidentis praesulis transitus innotesci aut de succesore morientis episcopi libera principis electio praestolari [...]”.

o hispalense<sup>11</sup> define como aquele “que perdeu seus direitos cidadãos (*capitis deminutio*); que perdeu o privilégio da liberdade”.<sup>12</sup>

Mas além deste tipo de mobilidade realizada contra a vontade do indivíduo e que poderia levá-lo ao confinamento e à reclusão, deparamo-nos com outras formas de mobilidades forçadas, nas quais os indivíduos abandonavam as suas terras e os seus bens. Tais deslocamentos forçados, de pessoas ou de grupos políticos, também poderiam ser motivados pela fuga como escape de alguma opressão ou ameaça, situação definida pelo pensamento isidoriano quando se refere ao *prófugo* que seria aquele “que anda errante longe de seu lar, como se disséssemos o que foge para longe”<sup>13</sup> ou ainda daquele que foge “por vontade própria”.<sup>14</sup> Ora, o indivíduo que era obrigado a abandonar a sua *pátria*, a sua comunidade cívica, o seu lar e os seus bens patrimoniais em decorrência de algum problema particular, seria igualmente considerado como um *desterrado* na lógica do hispalense, visto que tratava-se daquele “que está longe de sua terra; significa que foi expulso e afastado da terra pátria pela força ou pelo terror; como consequência, *desterrado* é o que foi lançado para fora de sua terra”.<sup>15</sup> Portanto, seria um *prófugo/desterrado* todo aquele que abandonava a sua terra ao ser pressionado pelas circunstâncias, fosse de forma voluntária ou involuntária, para escapar da fúria ou da violência que contra ele pudessem cometer. Este seria o caso de um dos mais enigmáticos personagens hispano-visigodos de meados do século VII, Froya (GARCIA MORENO, 1974, p. 50), aristocrata rebelde que desde as regiões montanhosas do norte peninsular ocupadas pelas tribos vascas realizava incursões de saque

---

<sup>11</sup> Adjetivo que significa “habitante de Hispalis (Sevilha)”. Neste caso, denominamos Isidoro de Sevilha como hispalense.

<sup>12</sup> No original: “[...] Captivus dicitur quasi capite deminutus; ingenuitatis enim fortuna ab eo excidit [...]” (Isid., *Etym.*, X, 54).

<sup>13</sup> No original: “[...] Profugus proprie dicitur qui procul a sedibus suis vagatur, quasi porro fugatus [...]” (Isid., *Etym.*, X, 215).

<sup>14</sup> No original: “[...] Profugus uoluntate [...]” (Isid., *De Diff.*, 344).

<sup>15</sup> No original: “Extorris, quia extra terram suam est; quase exterris. Sed proprie extorris, cum vi expulsus et cum terrore solo patrio eiectus; et extorris, ex terra sua pulsus” (Isid., *Etym.*, X, 85).

na província *Tarraconense*<sup>16</sup> nos primórdios do reinado de Recesvinto.<sup>17</sup> Ao que tudo indica, seguindo as informações legadas pelo bispo Taio de Zaragoza, Froya havia abandonado as suas terras e o seu patrimônio, provavelmente motivado pela reação da autoridade régia aos grupos aristocráticos rivais que resistiam à eleição do novo rei. Desde áreas externas ao controle da monarquia hispano-visigoda, Froya realizou vários ataques ao *regnum gothorum*, contando com a ajuda dos inimigos “bárbaros” impondo, inclusive, cerco militar a cidades de grande porte, como a capital provincial tarraconense, Zaragoza (DÍAZ MARTÍNEZ, 2012, p. 184).<sup>18</sup> Ações bélicas que colocaram Froya no rol dos infiéis e dos traidores do reino e que provocaram uma resposta enérgica por parte do poder régio culminada com a derrota, a captura e eliminação física do aristocrata rebelde em 652 (FRIGHETTO, 2016, p. 126-128).<sup>19</sup>

Embora fosse comum à prática política da realeza hispano-visigoda na defesa tanto da instituição régia como dos próprios reis, a pena de morte imposta aos aristocratas e nobres *prófugos e desterrados*<sup>20</sup> que agiam

---

<sup>16</sup> No original: “[...] Hujus itaque sceleris causa gens effera Vasconum Pyreneis montibus promota, diversis vastationibus Hiberiae patriam populando crassatur [...]” (Taio, *Sent., Praef.*, 2, 12-15).

<sup>17</sup> No original: “[...] tempus illud quo tortuosus anguis ore pestiferoin quorundam mentibus virulenta seminum suorum sparserat zizania, fraudulentaque deceptione a tramite recti itineris gressum removerat mentium perditarum: in quo quidam homo pestifer atque insani capitis Froja tyrannidem sumens, assumptis sceleris sui preversis fautoribus, adversus orthodoxum magnumque Dei cultorem Recesvinthum principem [...]” (Taio, *Sent., Praef.*, 2, 1-10). Uma citação indireta a rebelião liderada por Froya aparece no VIII Concílio de Toledo (a. 653, c. 2): “[...] Temporibus non procul excursis quum quorundam refugarum tumultuosa seditio frequenter vastationes terris inferret, et scandala populis cum excidiis inrogaret, adeo ut captivorum turmas reducere et desolationes terrae quae tali concursae sunt pestis quilibet conatus nequeat reparare [...]”.

<sup>18</sup> No original: “Cum nos hujusmodi causa Caesarugustanae urbis circumspectus murorum ambitus contineret [...]” (Taio, *Sent., Praef.*, 3, 1-2).

<sup>19</sup> No original: “[...] illi vero inferens atrocissimae mortis ignominiam. Destruxit eum dextera sua Deus [...]” (Taio, *Sent., Praef.*, 3, 15-16).

<sup>20</sup> A imposição da pena de morte aos acusados de traição aparece claramente em LV (II, 1, 6, *Flavius Gloriosus Chindasvindus rex*): “[...] quantisque iugiter quatiatur istimulis profugorum hac nefanda supervia deditorum, ex eo pene cunctis est cognitum, quod et patrie diminutionem agnoscunt, et hac hoccasione potius quam expugnantorum hostium externorum arma sumere sepe compellimur. [...] ut sceleratissimo ausu contra gentem Gotorum vel patriam ageret [...] horum omnium scelerum vel unius ex his quisque reus inventus inretractabilem sententiam mortis excipiat [...]. Quod si fortasse pietatis intuitu a principe fuerit illi vita concessa, non aliter quam effossis oculis [...]”.

como infiéis e traidores ao realizarem incursões e ataques contra o *regnum gothorum*, era considerada pelos integrantes do episcopado hispano-visigodo como um castigo excessivo e desproporcional que contrariava o princípio cristão da misericórdia (BROWN, 2015, p. 31; 44) que deveria ser estendido, inclusive, aos acusados de cometerem atos de infidelidade e de traição. Seguindo este princípio que tentava impedir a aplicação da pena capital contra os representantes aristocráticos e nobiliárquicos incriminados como infiéis e traidores, encontramos interdições conciliares que proibiam a participação de bispos em juízos públicos nos quais “se preparava uma sentença de pena de morte”,<sup>21</sup> bem como normativas canônicas que buscavam realçar a disposição da virtude da misericórdia, que deveria ser própria da autoridade régia e dirigida aos culpados por crimes de infidelidade e traição, como apontavam os padres conciliares reunidos no VIII Concílio de Toledo de 653:

[...] deixamos nas mãos do glorioso príncipe a realização da mesma misericórdia, pois já que Deus lhe abriu a possibilidade de ter misericórdia não negue ele mesmo os remédios da piedade, os quais perdurarão moderados pela discricção do príncipe que concederá a misericórdia em certo grau, mas sem que jamais o povo ou a pátria sofram algum perigo ou perda por causa dos indultados[...].<sup>22</sup>

Misericórdia que foi concedida nos primórdios do reinado de Wamba quando da vitória incontestável do *sacratissimus*<sup>23</sup> e *religiosus princeps*<sup>24</sup> contra os aristocratas e nobres liderados pelo duque Paulo, na rebelião ocorrida na *Galia Narbonense*<sup>25</sup> que se seguiu à revolta iniciada pelo conde

---

<sup>21</sup> No original: “Saepe principes contra quoslibet maiestatis obnoxios sacerdotibus negotia sua committunt; sed quia sacerdotes a Christo ad ministerium salutis electi sunt, ibi consentiant regibus fieri iudices, ubi iureiurando supplicii indulgentia promittitur, non ubi discriminis sententia praeparatur [...]” (*Conc. IV Tol.*, a. 633, c. 31).

<sup>22</sup> No original: “[...] opus in gloriosi principis potestate redigimus, ut quia Deus illi miserendi aditum patefecit, remedia pietatis ipse quoque non denegat, quae ita principali discretione moderata persistant, ut et illis sit aliquatenus misericordia contributa et nusquam gens aut patria per eosdem aut periculum quodquumque perferat aut iacturam [...]” (*Conc. VIII Tol.*, a. 653, c. 2).

<sup>23</sup> Cf. Juliano de Toledo (*HW*, 21, 560).

<sup>24</sup> Cf. Juliano de Toledo (*HW*, 7, 118; 10, 169; 11, 258, 287; 12, 304; 26, 665; *Insul.*, 4, 68).

<sup>25</sup> No original: “[...] prodidit sese in apertum campum infausta perfidia, quae nefandorum societatem cruentis sibimet amplexibus socians commouit ad

Ilderico, na região de Nimes (FRIGHETTO, 2014, p. 103-114). Segundo Juliano de Toledo, os revoltosos derrotados e capturados foram julgados “por todos nós, os senhores do palácio, todos os gardingos e integrantes do ofício palatino, além do universo de todo o exército em conjunto com nosso glorioso senhor”<sup>26</sup> e graças à clemência régia tiveram a substituição da pena de morte e do castigo físico do vazamento ocular<sup>27</sup> e em seu lugar sofreram, respectivamente, a imposição do anátema de exclusão perpétua,<sup>28</sup> equivalente à pena de exílio perpétuo, e a decalvação.<sup>29</sup> Esta última, uma tonsura às avessas, já que a raspagem do cabelo se faria de forma irregular e contra a vontade do indivíduo (BLAISE, 1993, p. 240), aparecia como sinal visível da humilhação e da ignomínia dos traidores que foi aplicada a todos os participantes da rebelião do duque Paulo momentos antes da cerimônia pública de triunfo que percorreu pela *urbs regia*<sup>30</sup> e que fazia parte do conjunto de castigos que marcariam, de forma indelével, os condenados por infidelidade e traição. Além da decalvação e do desfile

---

scandalum ciues, ad suorum perniciem plebes, ad euersionem patriae gentes, ad interitum principis non solum proprias, sed externarum plebium nationes [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 1, 11-15).

<sup>26</sup> No original: “[...] omnibus nobis, id est senioribus cunctis palatii, gardingis omnibus omnique palatio officio, seu etiam adstante exercitu universo, in conspectu gloriosi nostri domni cum praedictis sociis suis iudicandus adsistere [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 5, 116-119).

<sup>27</sup> No original: “[...] quibus ex clementia princeps dederit uiuere, effossionem luminum non euadant [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 1, 8); “[...] hoc omnes communi definiuimus sententia, ut idem perfidus Paulus cum iam dictis sociis suis morte turpissima condemnati interirent [...]. Quodsi forsam eis a principe condonata fuerit uita, non aliter quam euulsis luminibus reseruetur, ut uiuant [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 7, 166-173).

<sup>28</sup> No original: “[...] quos iam patres illi perpetuo anathemate tam terribili iudicio damnauerunt in anima [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 7, 164-166); “[...] prolapsionis casus effugiat, et quae iam cecidit, in horum se hic semper proscriptionibus recognoscat” (Iul. Tol., *HW*, 30).

<sup>29</sup> No original: “[...] Sed nulla mortis super eos inlata sententia, decaluationis tantum, ut praecipitur, sustinere uindictam [...]” (Iul. Tol., *HW*, 27).

<sup>30</sup> No original: “Etenim quarto fere ab urbe regia miliario Paulus princeps tyrannidis uel ceteri incoitores seditionum eius, decaluatis capitibus, abrasis barbis pedibusque nudatis, subsqualentibus ueste uel habitu induti, camelorum uehiculis imponuntur. Rex ipse perditionis praeibat in capite, omni confusionis ignominia dignus et picea ex coreis laurea coronatus. Sequebatur deinde hunc regem suum longa deductione ordo suorum dispositus ministrorum, eisdem omnes quibus relatam est uehiculis insedentes eisdemque inclusionibus acti, hinc inde adstantibus populis, urbem intrantes [...]” (Iul. Tol., *HW*, 30).

humilhante, castigos mais imediatos e visíveis, destacavam-se outros mais perenes e extremamente duros aos representantes aristocráticos e nobiliárquicos, como a imposição do impedimento jurídico do aristocrata e do nobre condenado de testemunharem em juízo,<sup>31</sup> a perpetuidade da perda completa da sua antiga condição aristocrática e nobiliárquica<sup>32</sup> e o envio ao exílio perpétuo a um lugar indefinido, mas “sempre reconhecível em sua proscricção”.<sup>33</sup> Apesar da pena de exílio e dos castigos impostos aos infiéis e traidores da rebelião da *Galia Narbonense* aparecerem como eternos e irreversíveis no relato de Juliano de Toledo, encontramos nas atas conciliares a possibilidade jurídica de reconsideração da pena imposta aos aristocratas e nobres graças à concessão do perdão aos condenados que única e tão somente poderia ser feita pela piedade e misericórdia da autoridade régia.<sup>34</sup>

---

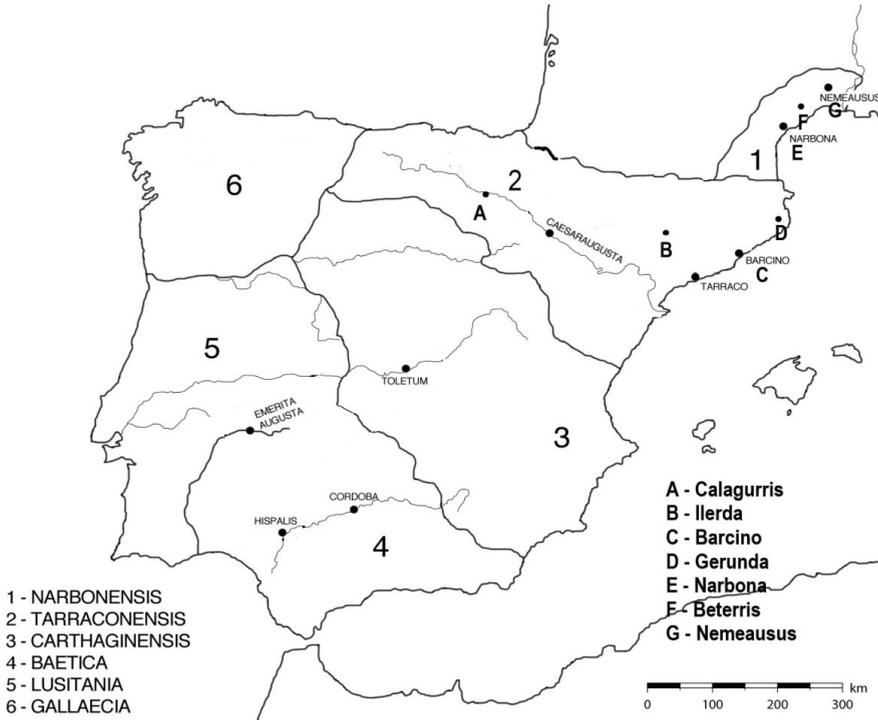
<sup>31</sup> No original: “[...] iuxta leges huius sententiam et in corpore et in rebus temporali puniri censura [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 7, 163-164).

<sup>32</sup> No original: “[...] Renotentur inter cuneos perfidorum, qui genti suae parauerunt excidium, ut reportent in progenies saeculorum titulos infamiae suae [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 1, 5-8); “[...] qualiter casum perpetuae perditionis uidentur excipere [...]” (Iul. Tol., *Iud.*, 7, 169).

<sup>33</sup> Vide nota 28.

<sup>34</sup> Além do já exposto na nota 22, cf. V Concílio de Toledo (a. 636, c. 8): “In his omnibus quae praemisimus potestatem indulgentiae in culpis delinquentium principi reservamus, ut iuxta bonitatis et pietatis suae moderamen ut emendationem respexerit mentium, veniam tribuat culpae”; e XIII Concílio de Toledo (a. 683, c. 1): “[...] Primo igitur negotiorum exorsu, hortante pariter et iubente religiosissimo domino nostro Ervigio rege, decernendum nobis occurrit, ut omnes quos scelerata condama contra gentem et patriam coniuratio Pauli in perfidiam traxit et titulo testimonii honestioris abegit, ad statum dignitatis pristinae redeant et nulla deinceps illis ob hoc catena iudicii iudicialis obsistat, sed omnes ita generosae stirpis ac nobilitatis propriae subeant decus ut praeteritae infidelitatis nullum perferant dedecus [...]”.

Figura 2 – Campanha militar da *Gália Narbonense* no reinado de Wamba



Fonte: Mapa de autoria própria.

Assim, observamos que das penalizações impostas no juízo levado a cabo contra os aristocratas e nobres revoltosos da *Galia Narbonense* e descritas pelo relato de Juliano de Toledo, o exílio, temporário ou perpétuo, surgia como opção de pena alternativa e válida que substituiu a pena capital sendo, por isso, apontada como resultado da atitude misericordiosa e clemente da autoridade régia em relação aos infiéis e traidores que tentavam desestabilizar a ordem interna do reino (MARTIN, 2011, p. 46). Porém, parece-nos inquestionável que a rebelião liderada pelo duque Paulo, na *Galia Narbonense*, e os acontecimentos a ela vinculados expuseram a ineficácia das convocatórias régias tradicionais, desvelando outras nuances relacionadas ao crime de infidelidade cometido por integrantes aristocráticos e nobiliárquicos hispano-visigodos. De fato, encontramos indicações, na legislação civil hispano-visigoda, de uma prática cada vez mais recorrente e integrada aos casos de ausência

de membros da aristocracia e da nobreza, bem como de suas hostes, na convocatória régia para a realização de alguma campanha militar. Segundo uma lei promulgada no reinado de Egica (687-701+), tratava-se de uma prática corriqueira<sup>35</sup> e apontada desde os tempos de Wamba como “um mau costume tedioso e tradicional tolerado por nossa clemência e que incorria com frequência em danos à pátria”,<sup>36</sup> motivo que levou-o a redigir e confirmar aquela que é conhecida como a sua lei militar, a *LV* (IX, 2, 8).<sup>37</sup> De acordo com esta lei, promulgada no segundo ano do reinado de Wamba,<sup>38</sup> os ataques promovidos pelos inimigos externos que atingissem o território do *regnum gothorum* deveriam ser repelidos com o auxílio de todos, laicos e eclesiásticos, que estivessem dentro de um raio de cem milhas do local do confronto ao qual teriam de acorrer com as suas hostes.<sup>39</sup> Os representantes eclesiásticos que deixassem de comparecer à convocatória régia sem justificativa sofreriam penalizações, como o exílio “justamente imposto pelo príncipe”,<sup>40</sup> enquanto os laicos perderiam a

---

<sup>35</sup> No original: “[...] Quod si aut egritudo illi obstiterit aut quelibet publice utilitatis actio eum retinuerit, ut regis visibus se nullatenus representet, dum regie electionis sublimites quibuslibet modis ad eius cognitionem pervenerit, statim per suam iussionem id ipsum clementie sue auditibus intimare procuret [...]” (*LV*, II, 1, 7, *Nova Flavius Gloriosus Egica rex*).

<sup>36</sup> No original: “[...] Et ideo huius male usitate consuetudinis mores nostra clementia perhorrescit et tediose tolerat, quod per quorundam incuriam frequentia occurrant patrie damna [...]” (*LV*, IX, 2, 8, *Flavius Gloriosus Wamba rex*).

<sup>37</sup> No original: “Quid debeat observari, si scandalum infra fines Spanie exsurrexerit” (*LV*, IX, 2, 8).

<sup>38</sup> No original: “[...] Data et confirmata lex die kalendarum Novembrium anno feliciter secundo regni nostri” (*LV*, IX, 2, 8).

<sup>39</sup> No original: “[...] ut in eo preliandi certamine unus alteri fraterna solacia non inpendat, et sub hac occasione aut qui prestare debuit publicis utilitatibus audacter voluerit, casu imminentis periculi ab adversariis perimatur. Adeo presenti sanctione decernimus, ut a die legis huius prenotato vel tempore, si quelibet inimicorum adversitas contra partem nostram commota extiterit, seu sit episcopus sive etiam in quocumque ecclesiastico ordine constitutus, seu sit dux aut comes, thiufadus aut vicarius, gardingus vel quelibet persona, qui aut ex ipso sit commissu, ubi adversitas ipsa occurrerit, aut ex altero, qui in vicinitate adiungitur, vel quicumque in easdem provincias vel territoria superveniens infra centum milia positus, statim ubi necessitas emerit, mox a duce suo seu comite, thiufado vel vicario aut a quolibet fuerit admonitus, vel quocumque modo ad suam cognitionem pervenerit, et ad defensionem gentis vel patrie nostre prestus cum omni virtute sua [...]” (*LV*, IX, 2, 8).

<sup>40</sup> No original: “[...] si quisquam ex sacerdotibus vel clericis fuerit et non habuerit, unde damna rerum terre nostre ab inimicis inlata de propriis rebus satisfiat, iuxta electionem principis districtiori mancipetur exilio. Hec sola sententia in episcopis,

sua liberdade, sendo rebaixados “à última servidão”, ficando à mercê da justiça do rei.<sup>41</sup> Por outro lado, aqueles aristocratas e nobres, laicos ou eclesiásticos, que promovessem conflitos internos que contassem com o apoio de forças dos inimigos externos, que teve no caso do duque Paulo um de seus exemplos mais bem acabados, estavam “implicados em atos de infidelidade” cujas penalizações eram a perda de toda a dignidade, o envio ao exílio encarcerado e a imposição da censura, que impedia o indivíduo de participar em qualquer tipo de juízo.<sup>42</sup> Logo, podemos dizer que a lei militar de Wamba oferecia uma espécie de hierarquização do crime de infidelidade cometido contra o poder régio (DÍAZ MARTÍNEZ, 2012, p. 195-197), sendo o primeiro “grau” de infidelidade mais geral onde todos, laicos e eclesiásticos, que se ausentassem sem justificativa em uma convocatória régia seriam condenados à servidão e ao exílio, respectivamente. O segundo “grau” de infidelidade seria mais específico e mais rígido e estava dirigido aos aristocratas e nobres próximos do *entourage* régio que promovessem ou participassem em algum conflito interno voltado contra o rei e que contasse com o apoio de forças externas ao reino. Para estes infieis que pertenciam aos altos estratos sociopolíticos do *regnum gothorum* estavam reservadas penalizações que afetavam diretamente a sua condição aristocrático-nobiliárquica, sendo-lhes retirada a sua honra, a capacidade de testemunharem em juízo e a sua liberdade ao imporem-lhes o exílio encarcerado em lugar desconhecido.

Desse modo, de acordo com a LV (IX, 2, 8), observamos que a pena de exílio e os castigos mais severos dela decorrentes tinham, da parte do poder régio, o objetivo de exercer uma pressão política sobre os mais importantes personagens do reino hispano-visigodo, visando ao cumprimento dos juramentos de fidelidade por eles prestados. Ao romperem as promessas feitas à autoridade régia no momento de sua eleição, seja por intermédio do confronto seja pela inação à espera do resultado de algum conflito, muitos grupos aristocráticos acirravam ainda mais o seu antagonismo em relação ao monarca e ao grupo político que o

---

presbiteris et diaconibus observanda est [...]” (LV, IX, 2, 8).

<sup>41</sup> No original: “[...] Ex laicis vero, sive nobilis, sive mediocrior viliorque persona, qui talia gesserint, presenti lege constituimus, ut amisso testimonio dignitatis redigatur protinus in conditionem ultime servitutis, ut de eius persona quidquid princeps iudicare voluerit potestas illi indubitata manebit [...]” (LV, IX, 2, 8).

<sup>42</sup> No original: “[...] huius infidelitatis implicatus scelere, non solum exilio religetur, sed eorum facultatibus quidquid censura regalis exinde facere [...]” (LV, IX, 2, 8).

apoiava, incorrendo nos crimes de infidelidade e de traição, cujos castigos incluíam a captura, a imposição de castigos físicos e o aprisionamento dos acusados/condenados. Ora, a retirada obrigatória do indivíduo do seu espaço de residência e de convivência e o conseqüente envio a um lugar distinto, geograficamente próximo ou distante onde ficaria encarcerado, mostra-nos o típico caso de exílio enquadrado na condição de mobilidade forçada imposta como reação a um crime cometido contra o poder régio. Logo, apesar de encontrarmos, na lei de Wamba, o que denominamos como uma hierarquização do crime de infidelidade que atingiria com mais vigor os representantes aristocráticos e nobiliárquicos, parece-nos inquestionável reconhecer que qualquer que fosse a iniciativa tomada contra a autoridade régia tal iniciativa seria enquadrada no crime de *maiestas* que teria, na imposição do exílio, a pena mais significativa.<sup>43</sup> A rebelião do duque Paulo e os seus aliados, na *Galia Narbonense*, certamente teve este desdobramento, mas além daqueles aristocratas e nobres apresentados por Juliano de Toledo outros devem ter sido envolvidos pela mesma dinâmica que associava o exílio como resultado de ações contrárias à autoridade régia. Este seria o caso de uma importante família aristocrática apresentada por Valério do Bierzo na sua *Autobiografia*.

### O exílio como consequência da infidelidade aristocrática: o caso dos herdeiros de Ricimer

Redigida nos últimos anos de vida de Valério do Bierzo, entre os anos de 680 e 695 (DIAZ Y DIAZ, 2006, p. 29-30), sua *Autobiografia* apresenta-nos a trajetória pessoal de um indivíduo que, ainda jovem, abandonou a vida secular para ingressar no cenóbio Complutense,<sup>44</sup> fundação

<sup>43</sup> No original: “Maiestatis reatu tenentur hi qui regiam maiestatem laeserunt vel violaverunt, vel qui rempublicam prodiderunt vel cum hostibus consenserunt (Isid., *Etym.*, V, 26, 25); “[...] Reus maiestatis primus dictus qui adversus rempublicam aliquid egisset, aut quicumque hostibus consensisset. Dictus autem reus maiestatis, quia maius est laedere patriam quam civem unum. Postea etiam et ii rei maiestatis dicti sunt qui adversus maiestatem principis egisse viderentur[...]” (Isid., *Etym.*, X, 238).

<sup>44</sup> No original: “[...] intra adolescentiae tempora mundialibus illecebris occupatus, lucrisque terrenis inhians, uanis disciplinis intentus, per infimi saeculi tenebras cura eorum frena laxarem, subito gratiae diuinae desiderio coactus pro adipiscenda sacrae religionis crepundia toto nisu mundiuaigi saeculi fretum aggrediens, uelut navigio

monástica erigida por Frutuoso de Braga no *territorium bergidensis*,<sup>45</sup> em pleno noroeste da *Hispania visigoda* (FATÁS CABEZA, 1991, p. 31). Problemas de relacionamento no interior daquela comunidade cenobítica fizeram com que Valério a abandonasse iniciando,<sup>46</sup> a partir de então, uma trajetória de vida anacorética que duraria cerca de vinte anos<sup>47</sup> e que o colocava na condição de *peregrinus* ou,<sup>48</sup> segundo o estabelecido pelo Concílio VII de Toledo de 646, de *vagante* fora do ambiente cenobítico.<sup>49</sup>

Exatamente neste lapso cronológico, estimado entre os anos de 655 e 675, encontramos uma informação relacionada a um processo de mobilidade forçada dirigida contra uma importante família aristocrática com a qual Valério mantinha estreitos contatos. No *Ordo Querimoniae*, a primeira parte da *Autobiografia* valeriana, na qual nosso autor expõe várias queixas endereçadas às tentativas do “eterno inimigo”, o demônio, de tentar impedi-lo de alcançar o caminho da perfeição (DIAZ Y DIAZ, 2006, p. 107-108), Valério informa-nos sobre a sua estada na parcela de Ebronauto, que integrava o patrimônio da grande propriedade de

---

uctans, ad Complutensis coenobii [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 1, 2-6).

<sup>45</sup> O *territorium* era parte integrante da área espacial de uma *ciuitas*, integrado ao âmbito administrativo daquela. Logo, o *territorium bergidensis* encontrava-se vinculado à *ciuitas* de *Bergidum Flavium*: citada por Valério (*Repl.*, 3, 33-34): “[...] ut antequam ad Bergidum uadas [...]”; “[...] bene ad Bergidum íbis et bene inde remeabis[...]” (Val., *Repl.*, 3, 43); outras citações sobre o *territorium bergidensis* aparecem em *VF* (2, 3-4): “[...] inter montium conuallia Bergidensis territorii [...]”; “[...] Post haec reuertens ad locum illum solitudinis supra memoratum et deuotionem quam dudum paruulus elegerat iam perfectus impleuit. Nam construens cenobium Complutensem [...]” (*VF*, 3,1-3); “[...] inter Bergidensis territori et Galleciae prouinciae confinibus[...]” (*VF*, 6, 7); “[...] In finibus enim Vergidensis territorii inter caetera monasteria [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 7, 17-18).

<sup>46</sup> No original: “[...] Sed ideo mundani maris fluctibus oppressus, atque ex diabolico saepe infestante flabro dirae tempestatis procellis expulsus desideratum non ualui pertingere portum. Necessitate compulsus inter Asturicensis urbis et Castro Petrensis confinio ad eremi deserta confugiens [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 1, 8-10).

<sup>47</sup> No original: “[...] Dum etiam numero uigintim continuo annorum [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 7, 9).

<sup>48</sup> No original: “[...] Nam libros quos de lege Domini et sanctorum triumphis pro consolationem peregrinationis meae atque correptionis disciplinae uel scientiae industria ipse conscripseram mihi prius cum ingenti contumélia abstulit [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 3, 4-6).

<sup>49</sup> No original: “[...] Illos vero quos in tale propositum ignavia inpullit, non prudentiae cognitio deputavit, quosque nulla vitae dignitas ornat, sed quod est deterius et ignorantia foedat et morum execratio turpat, decernimus ab his abici cellulis, atque locis in quibus auferuntur vagi [...]” (*Conc. VII Tol.*, a. 646, c. 5).

Castro Petrense,<sup>50</sup> entregue em benefício à família do *ilustre* Ricimer.<sup>51</sup> Ao denominá-lo com o epíteto de *ilustre*, Valério do Bierzo reforçava a ideia de que Ricimer pertencia a uma importante *gens* aristocrática regional que, provavelmente, estava integrada ao ambiente da sociedade política hispano-visigoda mais próxima da realeza (VALVERDE CASTRO, 2011, p. 289-299). Por certo que a aproximação dos *ilustres* como partícipes do ofício palatino e, conseqüentemente, da *entourage* mais próxima dos monarcas hispano-visigodos aparece reforçada tanto no cânone 75 do IV Concílio de Toledo de 633<sup>52</sup> como na informação presente no *Tomus* régio das atas do VIII Concílio de Toledo de 653 que indica: “[...] e vós, varões ilustres, integrantes do ofício palatino e partícipes do santo sínodo, portadores dos costumes ancestrais que por sua experiência, honra e equidade conduzem como reitores a plebe[...]”.<sup>53</sup> Logo, é provável que Valério estivesse indicando a destacada condição sociopolítica de Ricimer que extrapolaria os limites do *territorium Bergidensis*, na medida em que se tratava de um personagem detentor de ancestralidade aristocrática, que possuía um importante patrimônio fundiário, além de ter uma considerável formação cultural e uma exímia capacidade militar. Perfil definido pelo hispalense em suas *Etimologias* nos seguintes termos: “se denomina *ilustre* àquele que brilha pelo esplendor de sua ancestralidade, pela sua sabedoria, pela sua virtude[...]”.<sup>54</sup> sendo que “se denominam *ilustres* aos primeiros da ordem senatorial, os segundos os *espectábiles*, os terceiros, *claríssimos*[...]”.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> No original: “[...] et in supra memorato Petrense Castro predio quae nuncupatur Ebronauto [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 4, 3-4).

<sup>51</sup> No original: “[...] est illustrem virum, nomine Riccimirum, quem novit etiam ipsius predii dominum [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 5, 3-5).

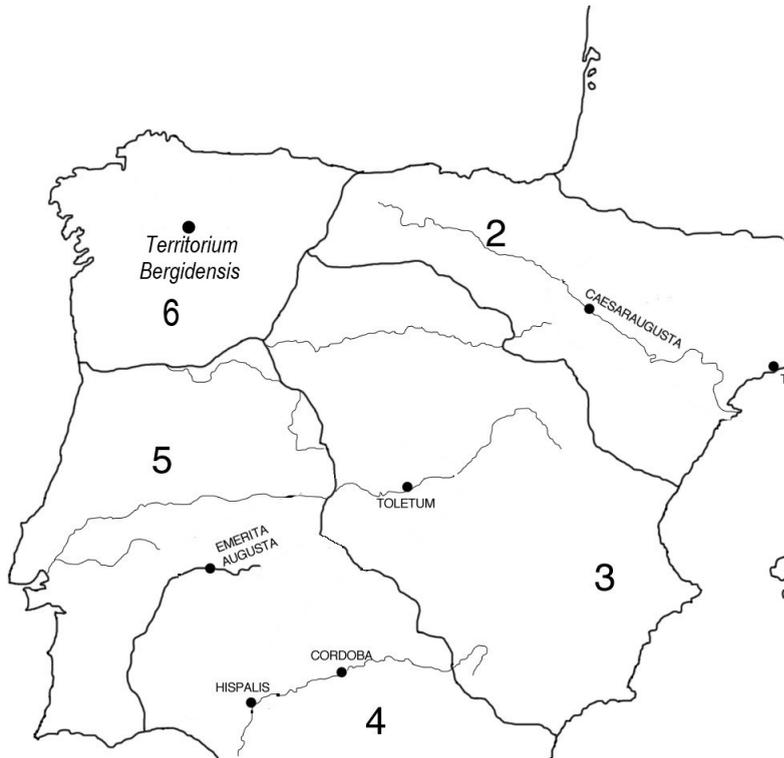
<sup>52</sup> No original: “[...] primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio communi constituent [...]” (*Conc. IV Tol.*, a. 633, c. 75).

<sup>53</sup> No original: “[...] vos etiam inlustres viros, quos ex officio palatino huic sanctae synodo interesse mos primaevus obtinuit ac non/vilitas exspectabilis honoravit et experientia aequitatis plebeium rectores exegit [...]” (*Conc. VIII Tol.*, a. 653, *Tomus*).

<sup>54</sup> No original: “[...] Inlustris nomen notitiae est, quod clareat multis splendoris generis, vel sapientiae, vel virtutis [...]” (Isid., *Etym.*, X, 126).

<sup>55</sup> No original: “[...] Primi ordines senatorum dicuntur inlustres, secundum spectabiles, tertii clarissimi [...]” (Isid., *Etym.*, IX, 4, 12).

Figura 3 – A *Gallaecia* de Valério do Bierzo



Fonte: Mapa de autoria própria.

Seguindo o relato do bergidense, após a morte do patriarca daquela importante família alguma atitude levada a cabo pelos seus herdeiros gerou uma indisposição entre aqueles e a autoridade régia, levando-os a cair em desgraça.<sup>56</sup> A descrição sobre este acontecimento oferecida por Valério é interessante e objetiva, informando-nos que “subitamente, a fúria régia decretou sua sentença, imputando àquela memorável família uma atrocíssima subversão que incluía a perda de seu patrimônio, a sua captura e o envio a um duríssimo exílio (encarcerado)”.<sup>57</sup> Ora, se

<sup>56</sup> No original: “[...] Et ut coeptis sermonis ordinem percurramus, dum supra memoratus Riccimirus praefata perficere conaretur ecclesia, necdum perfecta predestinatae constructionis fabrica repentino irruente interitu, haec praesente crudeliter caruit uita [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 5, 34-37).

<sup>57</sup> No original: “[...] subito regia furoris saeuissima irruente sententia, protinus

analisarmos atentamente a citação valeriana verificaremos que tanto os termos utilizados como os castigos impostos aos integrantes da família do *ilustre* Ricimer são muito próximos daqueles apresentados aos aristocratas hispano-visigodos acusados de cometerem atos de traição e de infidelidade definidos pela *LV* (IX, 2, 8), de Wamba.<sup>58</sup> A perda patrimonial, seguida pela captura e o envio ao exílio em lugar incerto e recluso, são indicativos de que aquela ilustre família cometeu algum ato indevido contra o princípio da fidelidade inquebrantável prestada ao rei, à *pátria* e as *gentes* hispano-visigodas.<sup>59</sup> Talvez a “fúria régia” indicada por Valério estivesse relacionada àquela “quebra” da fidelidade devida ao rei, provavelmente provocada pela ausência dos herdeiros de Ricimer na convocatória régia de realização da campanha militar contra os vascos e, na sequência, contra Paulo e seus aliados<sup>60</sup>, que acabou gerando um ato de infidelidade e de traição promotor da imposição dos duros castigos apresentados pela *lex* de Wamba elaborada como consequência da grande revolta aristocrática e nobiliárquica ocorrida na província *Narbonense* no ano de 672. Logo, a título de hipótese, podemos sugerir que a ação régia contra os herdeiros do *ilustre* Ricimer ocorreu entre os anos de 673 e 675, em pleno reinado

---

memorata domus in atrocissima subuersionis mittitur uastatione ejusque proprii heredes comprehensi, procerrimae captiuitatis dirissimis religantur exiliis [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 7, 4-7).

<sup>58</sup> Vide notas 46 e 47.

<sup>59</sup> No original: “[...] Quod si haec admonitio mentes nostras non corrigit et ad salutem comunem cor nostrum nequaquam perducit, audite sententia nostram. Quicumque igitur a nobis vel totius Spaniae populis qualibet coniuratione vel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu vel observatione regiae salutis pollicitus est [...]” (*Conc. IV Tol.*, a. 633, c. 75); “[...] Adeo quum et quorundam paternorum sancionibus decretorum et institutionibus sit legalibus cautum, ne contra salutem principum gentisque aut patriae quisquam meditare conetur adversum [...]” (*Conc. X Tol.*, a. 656, c. 2); “His excursis atque perlectis, canonum est prolata sententia ex concilio Toletano era LXXV, ubi ad locum sic dicit: Quicumque amodo ex nobis uel totius Spaniae populis qualibet coniuratione uel studio sacramentum fidei suae, quod pro patriae gentisque Gothorum statu uel conseruatione regiae salutis pollicitus est [...]. Deinde legis est relata sententia in libro II. Titulo I. Era VI, ubi ad locum sic dicit: Quicumque ex tempore reuerendae memoriae Chintilani principis usque ad annum, Deo fauente, regni nostri secundum uel amodo et ultra. Cuius sacri canonis praeceptione instructi, non ultra nobis est dubitandum [...]” (*Iul. Tol., Iud.*, 7, 153-161).

<sup>60</sup> No original: “Illo tunc tempore, cum haec intra Gallias agerentur, religiosus Wamba princeps feroces Vasconum debellaturus gentes adgrediens, in partibus commorabatur Cantabriae. Ubi cum de his quae intra Gallias gerebantur, fama se ad aures principis deduxisset, mox negotium primatibus palatii innotuit pertractandum [...]” (*Iul. Tol., HW*, 9, 1-6).

de Wamba e no rescaldo das ações políticas e jurídicas decorrentes das penalizações impostas pela LV (IX, 2, 8) contra os aristocratas e nobres acusados de traição e de infidelidade contra o rei, a *pátria* e as *gentes*.

Por outro lado, a citação valeriana parece oferecer uma interpretação que indicava a “fúria régia” como resultado de uma ação exagerada que culminou com a perseguição, captura e envio ao exílio encarcerado dos herdeiros de Ricimer. Neste caso e segundo a lógica do pensamento de Valério, a atitude tomada pelo monarca contra a família de Ricimer estava recoberta de “furor”, manifestação que revelava a violência extrema tomada contra aquela *ilustre* família e que seria próxima a ferocidade comum aos animais<sup>61</sup> sendo, por isso, contrária à virtude da clemência que caracterizava o “bom” governante.<sup>62</sup> Assim, podemos dizer que o bergidense colocava no mesmo nível de equivalência a perseguição, a captura e o exílio impetrados pela autoridade régia contra os herdeiros de Ricimer das provocações nefastas promovidas pelo “eterno inimigo”. Logo, a ação régia movida contra aqueles estava inserida no rol de maquinações incentivadas pelo demônio contra o próprio Valério e deveria ser enquadrada como excessiva e indigna por ter sido realizada como resultado de uma ação influenciada pela instigação demoníaca contra uma família que havia acolhido e nomeado o bergidense como presbítero do oratório existente em Ebronauto<sup>63</sup> e por ter-lhe oferecido “o alimento da consolação e da caridade merecidas”.<sup>64</sup> Porém, apesar desta interpretação retórica e acorde com os preceitos característicos das vidas de homens santos oferecida por Valério para si mesmo e na qual a disputa entre o homem santo e o demônio é uma constante, parece-nos inquestionável afirmar que a descrição dos problemas entre os herdeiros do *ilustre*

<sup>61</sup> No original: “[...] Furiosus est qui ferarum ritu fertur, et ab eo furor numquam recedit [...]” (Isid., *De Diff.*, 79).

<sup>62</sup> Além do já apresentado nas notas 22 e 34, cf. Isidoro (*Etym.*, X, 36): “Clemens, misericors, ab eo quod cluat, ide est protegat et tueatur, sicut solet patronus clientem”; e Valério (*Ord. Querm.*, 8, 11-13): “[...] intuens pietas diuina tantam necessitudinis meae contritionem cumque pro misericordia regia dispensatione, atque bonorum Christianorum subministratione tribuisset infelicitatis meae [...]”.

<sup>63</sup> No original: “[...] multis opulentiae stipendiis ditatum pro majoris ruinae interitum ipsius ecclesiae ordinaret presbyterum [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 5, 11-12).

<sup>64</sup> No original: “Interdum ad infaustum cordis mei crudelem maeroris augmentum, dum ex eadem quam praefatus sum opulentissimam domum ex qua sicut pridem destructionis perpepus fueram comotionem, ita et solitam refectionis stipem atque caritatis consolationem saepe perciperem [...]” (Val., *Ord. Querm.*, 7, 1-4).

Ricimer e a autoridade régia estão em sintonia com o contexto histórico conturbado pela rebelião ocorrida na *Galia Narbonense* nos primórdios do reinado de Wamba, que culminou com a promulgação da LV (IX, 2, 8) que trouxe, conseqüentemente, um acirramento nas relações entre os segmentos aristocráticos e o poder régio hispano-visigodo.

### Conclusões parciais

Verificamos, portanto, que a imposição da pena de exílio e dos castigos a ela associados por parte da autoridade régia, como a perda da dignidade, dos títulos, do patrimônio, do direito de testemunhar em juízo e o encarceramento temporário ou perpétuo, atingiam os integrantes das grandes famílias aristocráticas hispano-visigodas, especialmente quando estas se encontravam envolvidas em casos tipificados como atos de infidelidade e de traição geradores de instabilidades e de confrontação no interior do *regnum gothorum*. No contexto que analisamos e que foi marcado por rebeliões de grande porte, como foram as de Froya e de Paulo, parece-nos inquestionável que a imposição da pena de exílio surgia como substitutiva da pena capital que integrava os costumes (*mores*) tradicionais godos aplicados contra os acusados de infidelidade e traição. Exílio que implicava um movimento compulsório, uma mobilidade forçada, imposto ao condenado que era retirado de seu ambiente sociopolítico e conduzido a outro lugar como cativo. É evidente que tal atitude tomada pelo poder régio, apresentada tanto nas atas conciliares como nas leis da legislação civil e nos textos históricos hispano-visigodos, reforçava a inexorável tendência conjuntural característica da segunda metade do século VII da existência de um “estado permanente de conflito” entre as grandes famílias políticas hispano-visigodas e que atingiam o próprio rei como integrante daqueles grupos aristocráticos. De fato, observamos que os acontecimentos revelam uma dinâmica histórica na qual constatamos o incremento das querelas entre os grupos aristocráticos que ocasionavam a ruptura dos pactos e dos juramentos feitos entre determinados segmentos aristocráticos e a realeza, fazendo com que esta reagisse através da promulgação de leis que impunham penas e castigos mais

duros e severos contra aqueles que passavam a ser considerados como inimigos do reino. Por certo que a promulgação da denominada lei militar de Wamba, a *LV* (IX, 2, 8), redigida e editada como consequência da maior rebelião aristocrática ocorrida no reino hispano-visigodo de Toledo, na segunda metade do século VII, foi o resultado mais visível da tentativa por parte da realeza de organizar e hierarquizar as relações político-institucionais e militares entre o poder régio e o conjunto das *gentes* hispano-visigodas. Nela, encontramos o exílio como a pena mais dura aplicada pela autoridade régia e que possuía gradações segundo o nível do crime cometido que poderia levar o acusado a cumpri-lo aprisionado e de forma perpétua, sempre com a possibilidade de revisão em consonância com a disposição de “clemência” por parte do monarca. Pena de exílio que certamente atingiu a maioria dos integrantes da malsucedida rebelião da *Galia Narbonense* liderada por Paulo e que foi aplicada aos herdeiros da família de Ricimer apresentados por Valério do Bierzo no seu *Ordo Querimoniae*.

Logo, além de ser a força motriz geradora de uma mobilidade forçada, podemos afirmar que o exílio também fazia parte de um processo de alijamento político daqueles indivíduos que lideravam grupos aristocráticos opositores ao poder régio hispano-visigodo. Assim, verificamos que sobre todos os condenados com a imposição do exílio recaía, também, o peso da exclusão sociopolítica que os transformava em autênticos párias no interior do *regnum gothorum*.

Por outro lado, devemos recordar que existiam outras categorias de mobilidade forçada na monarquia hispano-visigoda, como aquela involuntária apresentada por Juliano de Toledo ao descrever o infortúnio do bispo de Nimes, Arégio, que foi obrigado pelas circunstâncias políticas a abandonar a sua sede episcopal ao ser aprisionado pelo conde Ilderico nos primórdios da rebelião aristocrática ocorrida na *Galia Narbonense*. Dessa forma, podemos dizer que o processo de deslocamento e de afastamento do indivíduo de seu local de origem contava com várias possibilidades inseridas no âmbito das mobilidades forçadas que faziam parte do universo dos movimentos de indivíduos e grupos humanos que atingiu o reino hispano-visigodo de Toledo durante todo o século VII.

## Referências

### Documentação primária

- DIAZ Y DIAZ, M. C. (Ed.). *La vida de San Fructuoso de Braga*. Traducción y edición crítica de M. C. Diaz y Diaz. Braga: Camara Municipal, 1974.
- ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI. *De Differentiis*. Ed. C. Codoñer Merino. Paris: Les Belles Lettres, 1992.
- ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI. Sententiarum. In: SAN LEANDRO; SAN FRUCTUOSO; SAN ISIDORO. *Reglas monásticas de la España visigoda: los tres libros de las “Sentencias”*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz y Ismael Roca Meliá. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- IULIANUS TOLETANUS. Historia Wambae. LEVISON, W. (Ed.). *Corpus Christianorum*. Series Latina CXV. Turnholti: Brepols, 1976.
- IULIANUS TOLETANUS. Insultatio. LEVISON, W. (Ed.). *Corpus Christianorum*. Series Latina CXV. Turnholti: Brepols, 1976.
- IULIANUS TOLETANUS. Iudicium. LEVISON, W. (Ed.). *Corpus Christianorum*. Series Latina CXV. Turnholti: Brepols, 1976.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Ed. M. Diaz y Diaz, J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- TAIONIS CAESARAUGUSTANI EPISCOPI. Sententiarum Libri Quinque. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologia Latina*. Paris: Imprimerie Catholique, 1851. v. LXXX.
- VALERIUS BERGIDENSIS. Replicatio Sermonum a Prima Conuersione. In: VALÉRIO DO BIERZO. *Autobiografia*. Edição e tradução de Renan Frighetto. Noia: Toxosoutos, 2006.
- VALERIUS BERGIDENSIS. Ordo Querimoniae Praefatio Discriminis. In: VALÉRIO DO BIERZO. *Autobiografia*. Edição e tradução de Renan Frighetto. Noia: Toxosoutos, 2006.

- VIVES, J., MARÍN, T.; MARTINEZ, G. (Ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.
- ZEUMER, K. (Ed.). *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum*. Hannover; Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902. t. I.

### Obras de apoio

- BLAISE, A. *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnholt: Brepols, 1993.
- BROWN, P. *The Ransom of the soul: afterlife and wealth in Early Western Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La dinámica del poder y la defensa del territorio: para una comprensión del fin del reino visigodo de Toledo. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES. DE MAHOMA A CARLOMAGNO, XXXIX. *Actas...* Estella: Gobierno de Navarra, 2012, p. 167-205.
- DIAZ Y DIAZ, M. C. *Valerio del Bierzo: su persona, su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006.
- FATÁS CABEZA, G. et al. *Tabula Imperii Romani (Comité Español). Hoja k-29: Porto. Conimbriga. Bracara. Lvcvs. Astvrica*. Madrid: CSIC-IGN-Ministerio de Cultura, 1991.
- FRIGHETTO, R. O rei e a lei na *Hispania* visigoda: os limites da autoridade régia segundo a *Lex Wisigothorum, II, 1-8* de Recesvinto (652-670). In: SEMINÁRIO ARGENTINA-BRASIL-CHILE DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL, I: INSTITUIÇÕES, PODERES E JURISDIÇÕES. *Anais...* Curitiba: Juruá, 2007, p. 117-135.
- FRIGHETTO, R. Legitimidade e poder da realeza Hispano-Visigoda, segundo a *Historia Wambae* de Juliano de Toledo (segunda metade do século VII). *Espaço Plural*, v. 30, n. 1, p. 89-116, 2014.
- FRIGHETTO, R. El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la Hispania visigoda: los ejemplos de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla (siglos VI-VII). In: VALLEJO GIRVÉS, M.; BUENO DELGADO, J. A.; SÁNCHEZ-MORENO ELLART, C. (Ed.). *Movilidad forzada entre*

- la Antigüedad Clásica y Tardía*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2015, p. 111-134.
- FRIGHETTO, R. Quando a traição torna-se uma enfermidade: a infidelidade política e a prática do *morbo gothorum* no reino hispano-visigodo de Toledo (século VII). *Signum*, v. 17, n. 1, p. 116-135, 2016.
- GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.
- HILLNER, J. *Prision, punishment and penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- KING, P. D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid: Alianza, 1981.
- MARTIN, C. L'Évêque dans un petit navire. Bannissement et relégation dans les *Vies des Saints Pères de Mérida*. In: GAUTIER, A.; MARIN, C. (Ed.). *Échanges, communications et réseaux dans le haut Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2011, p. 45-55.
- PETIT, C. Crimen y castigo en el reino visigodo de Toledo. In: JORNADAS INTERNACIONALES 'LOS VISIGODOS Y SU MUNDO', IV: ARQUEOLOGÍA, PALEONTOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA. *Actas...* Madrid: Boletín oficial de la Comunidad de Madrid, 1998, p. 215-237.
- VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.
- VALVERDE CASTRO, M. R. La Monarquía visigoda en Valerio del Bierzo. *Edad Media. Revista de Historia*, v. 12, p. 281-300, 2011.
- VELÁZQUEZ, I. *Pro Patriae Gentisque Gothorum statv* (4<sup>th</sup> Council of Toledo, canon 75, A. 633). In: GOETZ, H. W.; JARNUT, J.; POHL, W. (Ed.). *Regna and Gentes: the relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman World*. Leiden; Boston: Brill, 2003, p. 161-217.
- WARMALD, P. The *Leges Barbarorum*: law and ethnicity in the Post-Roman West. In: GOETZ, H. W.; JARNUT, J.; POHL, W. (Ed.). *Regna and Gentes: the relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman World*. Leiden; Boston: Brill, 2003, p. 21-53.

## A mobilidade política do conde Pedro Afonso de Barcelos (1285-1354)

Adriana Mocelim

**P**edro Afonso foi filho bastardo do Rei Dinis de Portugal com Grácia Aires. Nasceu por volta de 1285 e faleceu em 1354. Foi casado duas vezes, a primeira com Branca Pires, com quem teve um filho, que morreu ainda menino. Após a morte de Branca, a rainha Isabel participou ativamente das negociações com o rei de Aragão, Jaime II, seu irmão, para a realização do segundo casamento de Pedro Afonso com a aragonesa Maria Ximenez Coronel.

Existem indícios, segundo Frei Francisco Brandão (1976, p. 178), de que, após a morte de Maria Ximenez, o conde Pedro Afonso tenha se casado pela terceira vez com “Dona Tereja Annes de Toledo, dama da Rainha Dona Brites, mulher delRey Dom Afonso Quarto”.

Contou sempre com uma grande proteção de seu progenitor, recebendo de Dinis domínios em Lisboa, Estremoz, Evoramonte, Sintra, Távira, dentre outros. Tornou-se senhor de Gestaçô, em 1306, sendo que logo em seguida foram confirmadas pelo rei as heranças que João Soares, frei da Ordem do Templo, lhe havia dado. Tornou-se ainda mordomo da Infanta Beatriz, em 1307. No ano de 1314, estando o rei já envolvido em conflitos com o Infante Afonso, Pedro Afonso recebeu de forma vitalícia o condado de Barcelos, o único existente no reino português, além do título de alferes-mor, em 1317.

Após a morte de Dinis, em 1325, e a ascensão ao trono do Infante Afonso como Afonso IV, o conde Pedro Afonso fixou-se no Paço de Lalim, perto de Lamego, participando em momentos de conflitos gerados entre os reinos de Castela e Portugal, combatendo ao lado de seu irmão, Afonso IV. É do período em que morou em suas terras, na região de Lamego, a redação de duas obras atribuídas a ele: o *Livro de Linhagens* e a *Crônica Geral de Espanha de 1344*.

Nas duas obras, valoriza acima de tudo a necessidade de entre os nobres haver o amor e a amizade, valores esses que trariam a unidade tão almejada para a sociedade hispânica. Ao analisar os trechos que se referem diretamente ao seu contexto histórico, encontram-se justificativas para suas ações e a projeção idealizada do Rei Dinis e, por que não, da sua? Segundo coloca Luis Krus (2000, p. 308):

Pedro Afonso teria actuado de acordo com as responsabilidades inerentes à sua condição de mais elevado representante da nobreza portuguesa. Como a fonte realça numa passagem, ao deter a posse do único Condado então existente no reino, ele era, para além de Conde de Barcelos, o Conde em Portugal, [...] modelo ideal de um posicionamento fidalgo tanto hispânico como português. Assim se o pai, D. Dinis, se apresentava como o soberano hispânico mais prestigiado do seu tempo, aquele cujas opiniões, saber e experiência eram respeitadas e acatadas pelos monarcas de Aragão e Castela, Pêro Afonso perfilava-se como o magnate que em Portugal protagonizava os valores e as atitudes correspondentes às mais puras tradições da aristocracia fidalga peninsular.

Por isso é tão importante justificar suas ações na *Crônica de 1344*. Na obra, ele realça seu papel como acompanhante do rei, sendo-lhe fiel, de ser conciliador durante a Guerra Civil portuguesa e ainda justifica sua ausência na Batalha do Salado. Segundo Luis Krus, o Conde destacava-se também pela forma como mantinha seus vassallos e cavaleiros dependentes, praticando a generosidade e a prodigalidade feudal. Estava assim honrando sua casa, acrescentando poder e renome, como pode ser observado na descrição a seguir, presente no *Livro de Linhagens*: “este Conde dom Pedro foi o que os pôs nas moi grandes contias e o que herdou algũs filhos d’algo nas sas herdades e que houve os melhores vassallos que houve outro Conde, nem homens bõos dos que dante foram” (*Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 1980, p. 277).

Aparece assim, no *Livro de Linhagens*, como continuador dos antigos homens bons de Castela, de Leão, da Galícia e de Portugal. Prestar auxílio aos vassallos, auxiliá-los a depressa ultrapassar dificuldades e readquirir a dignidade perdida de um nobre da Reconquista era relevante, pois “a existência peninsular de fidalgos sem posses e fortuna punha em causa

toda a fama e *bomdades* alcançadas na Cristandade pela cavalaria hispânica” (KRUS, 2000, p. 308).

É apresentado ainda como senhor de cavaleiros “por ele postos e feitos em mui grandes contias, ca polos melhores quatro homens bõos que forom em Portugal, salvando se forom ende reis” (*Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 1980, p. 277). Superando em valor feudal e poder militar os quatro melhores homens bons do reino português, segundo Luis Krus, seriam eles os dois antigos detentores do condado de Barcelos: João Afonso Telo e Martim Gil de Riba de Vizela, e os mais antigos ligados à linhagem dos Sousa: Mendo Gonçalves de Sousa e seu neto, Gonçalo Garcia de Sousa. Pedro Afonso se tornara Conde de Barcelos, sucedendo, na titularidade da casa feudal de Barcelos, o último dos de Riba de Vizela, a linhagem que se tinha apropriado da herança e das tradições dos antigos senhores da Maia. Além disso, adquiriu muitos dos bens atrelados à linhagem dos Sousa, em função de um dos seus casamentos.

Nos primeiros anos do século XIV, Pedro Afonso dispunha de alguns territórios dispersos pelo sul do reino. Tratava-se, segundo Resende de Oliveira (2011), de pequenas propriedades de antigos funcionários régios. O seu casamento com Branca Peres, filha de Pero Anes de Portel e de Constança Mendes de Souza, traria a ele importante aporte patrimonial, por meio dos bens de duas das principais linhagens de Portugal no século XII:

[...] em primeiro lugar, a velha linhagem dos senhores de Sousa, que construíra o seu patrimônio e poder entre os séculos X e XIII, primeiro na região de Sousa, de onde retirou o nome, depois em ligação com as respectivas estratégias familiares e com uma presença constante na corte, onde ocupou os mais importantes cargos até o governo de D. Afonso III; e em segundo lugar, a mais recente linhagem dos senhores de Aboim/Portel, vassalos de Afonso III e para quem este monarca constituiu um senhorio centrado em Portel, mas cujos bens continham importantes núcleos na região da Estremadura (RESENDE DE OLIVEIRA, 2011, p. 5).

Com a morte da esposa e do filho, pouco tempo depois, o Conde herdou o senhorio pertencente a ela e, ainda no ano de 1314, o Rei Dinis transferiu para ele “o título condal e a povoação que o identificava, naquilo

que representava um reforço do patrimônio e do prestígio sociopolítico do novo titulado. Ao mesmo tempo ter-lhe-á dado o cargo curial que tinha andado associado ao Conde” (RESENDE DE OLIVEIRA, 2011, p. 6). Ao analisar seu percurso até tornar-se Conde de Barcelos, pode-se perceber uma clara referência a uma política tomada pelo Rei Dinis de “socorrer-se dos filhos bastardos para associar à corte e fazer regressar à coroa importantes senhorios resultantes do próprio serviço cortesão ou de políticas matrimoniais bem conduzidas, aliadas à presúria ou à simples usurpação” (RESENDE DE OLIVEIRA, 2011, p. 8).

O que aconteceu com Pedro Afonso não foi um caso isolado no reinado de Dinis, mas fez parte de uma política régia marcada pela centralidade e limitações ao poder senhorial. Até o século XIII o rei desenvolveu ações que, pelo menos teoricamente, segundo coloca Pizarro, apareciam como um serviço que a Coroa prestava aos vários senhores. Como exemplo dessa política régia, têm-se as modificações verificadas na realização das inquirições que até então tinham “sido sempre levadas a cabo por comissões compostas por representantes do Rei, da nobreza e do clero, e os textos recolhidos analisados pela corte” (PIZZARRO, 1993, p. 98).

A partir do início do século XIV as ações régias se modificam, o que pode ser percebido já nas inquirições convocadas a partir de 1301. Nelas, “o inquiridor, nomeado unicamente pelo monarca, seu vassalo e da Casa ou criação, inquiria, julgava e sentenciava” (PIZZARRO, 1993, p. 98). O Rei Dinis ganhara poder e prestígio após a derrota e submissão de seu irmão, em 1299, além de obter importantes conquistas territoriais por meio do Tratado de Alcanices, de 1297, o que acarretava, segundo Pizarro, uma inabalável determinação de controlar e delimitar os poderes senhoriais.

Ao mesmo tempo, esforçava-se por dotar a administração central com meios que lhe permitissem controlar a justiça e a fiscalidade, fator esse ressaltado pelo conde Pedro Afonso. Na *Crônica Geral de Espanha de 1344* (1990, p. 246), refere-se a Dinis como o rei que: “andou per seu regno corregendo a terra e fazendo justiça”. Menciona também o fato de que, após ter cumprido sua ação como juiz, na demanda entre os reis de Aragão e Castela: “tornouse el rey dom Denis pera sua terra muy honrrado e bem andante e assy vyveo ã ella ã todos os seus dias, fazendo

muyta justiça e bem as seus naturaaes” (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 1990, p. 246).

No *Livro de Linhagens*, o Rei Dinis também aparece como tendo sido: “mui boo Rei e de gram justiça e mui boo cristão” (*Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 1980, p. 129), dando continuidade à política de centralização iniciada durante o reinado de Afonso III, atacando muitas vezes a extensão dos direitos senhoriais. Por meio de suas ações, aparece sua pretensão de ser o “juiz e vigilante absoluto do exercício dos direitos dos nobres” (MATTOSO, 1988, p. 149).

Essa atitude cada vez mais firme do Rei Dinis em controlar, de maneira mais efetiva, as prerrogativas senhoriais, aplicando a justiça régia com rigor, acabou por contribuir para o agravamento da tensão entre o rei e a nobreza que culminou na Guerra Civil, em 1319. No entanto, esse não foi o único fator relevante para o confronto. Segundo Pizarro (2008, p. 226), o século XIV é marcado pela “maior intransigência e isolamento do monarca – quase só escudado pelos seus filhos bastardos, – cada vez mais agastado com o crescente ambiente de rebelião da nobreza encabeçada pelo infante herdeiro D. Afonso”.

O Rei Dinis não podia mais contar com os membros da alta nobreza para a defesa dos seus interesses, muito em função de que:

[...] os últimos anos de duzentos foram marcados pela morte de não poucos membros da alta nobreza, representantes de famílias que há muito preenchiam os mais altos cargos curiais e o governo das terras. O vazio criado pelo seu desaparecimento não foi preenchido pelo Rei, nem este parecia muito interessado em fazê-lo (PIZARRO, 1993, p. 99).

Com base nos estudos de Mattoso (1991) e Pizarro (2008), pode-se dizer que o favorecimento que obteve Afonso Sanchez, filho bastardo do Rei Dinis, após a morte do 1º Conde de Barcelos, em 1304, pode ter contribuído para deflagrar, no Infante Afonso, a revolta contra o rei, e ainda foi relevante para o isolamento régio em relação à nobreza, que obteve com a revolta do Infante “coragem, para sistematicamente contestar as ações dos oficiais régios. Com efeito, tinha encontrado uma bandeira, e esta era erguida pelo filho do Rei” (PIZARRO, 2008, p. 233-234).

A alta nobreza do reino português, durante a Guerra Civil, estaria reduzida, segundo Mattoso e Pizarro, aos bastardos régios que ocupavam os cargos de mordomo-mor, alferes-mor e detinham o condado de Barcelos, único do reino, e a uma ou duas linhagens muito dependentes do favor do monarca. Os nobres “não tinham quem por eles levantasse a voz, chegando à necessidade, porventura humilhante, de ter que apoiar e incentivar a rebeldia do Infante Dom Afonso, na mira de obter deste, quando um dia fosse Rei, o abrandamento das medidas anti-senhoriais” (PIZARRO, 1993, p. 100).

Segundo coloca Pizarro (2008, p. 254), o Rei Dinis teria desprezado o apoio da nobreza:

[...] assistiu impávido à extinção das velhas linhagens, não as substituiu por outras mais recentes, e que por inteiro lhe ficassem a dever a ascensão. [...] Negligenciou a importância simbólica dos cargos curiais, extinguindo as tenências ou deixando vaga a mordomia-mor por mais de dez anos; cargos, finalmente, que a certa altura passaram para as mãos dos filhos bastardos. Por fim, já não era apenas a alta nobreza, ou o pouco que dela restava, que se sentia colocada a margem, mas também o seu próprio filho e herdeiro, o infante D. Afonso, que não podia sofrer sem revolta o continuado cortejo de benesses, de privilégios e de honrarias com que o monarca cumulava os filhos bastardos.

É importante, nesse momento, perseguir a trajetória vivenciada pelo conde Pedro Afonso durante a Guerra Civil, que opôs o Rei Dinis ao Infante Afonso. Pedro Afonso permaneceu ao lado do rei na fase inicial da Guerra Civil. Ao mesmo tempo, buscou aproximar-se do Infante, herdeiro legítimo da Coroa portuguesa. O Rei Dinis é descrito, ao longo da *Crônica de 1344*, como sendo um rei que buscava, com firmeza, aplicar a justiça no reino. Nesse sentido, a justificativa para o desentendimento entre pai e filho aparece no texto da seguinte forma:

[...] e el rey dō Denis avya III filhos que nō erã de sua molher, convẽ a saber: o Conde dom Pedro, e dom Affonso Sanchez, e outro que ouve nome Johãne Affonso. E el rey amava muyto Affonso Sanches e fazia muyto do que elle queria. E, por que o diaboo he contrayro a todo bem, meteo a algũus ã coraçõ de meter todo mal antre elle e o iffante,

fazendolhe entender que non amava o seu serviço. E esto avyam elles por que Affonso Sanchez nõ guardava o iffante nõ se chegava a elle como compria e en esta maneira se ajuntava a elle o outro irmão que avya nome Joham Affonso que era o menor. Dom Pedro, que era o mayor, chegavasse ao iffante e aguardavao e conhocialhe senhorio. E por esta razom ouverõ os outros irmãos delle muy grande escandalo e buscarõlhe mal cõ el rey, seu padre (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 1990, p. 252).

No trecho, destaca-se que a predileção de Dinis por Afonso Sanches acabou por prejudicar Pedro Afonso. Há ainda uma referência ao motivo que teria levado o Infante a colocar-se contra o bastardo: “alguns” lhe fizeram entender que Afonso Sanches não lhe reconhecia senhorio. Ao longo do relato “não se volta a atribuir qualquer responsabilidade ao bastardo nem ao rei, por ele influenciado. Não se faz a mais pequena referência ao argumento constantemente aduzido pelo Infante: a intenção do rei o substituir como herdeiro por Afonso Sanches” (LINDLEY CINTRA, 2009, p. 159).

Afonso Sanches, filho bastardo de Dinis e mordomo-mor do reino, tornou-se assim alvo das críticas de membros da nobreza, fruto muitas vezes de boatos de que o rei pretendia excluir o primogênito do trono e legitimar o bastardo, ou de um pretenso favoritismo do rei para com Afonso Sanches, levando o Infante a sentir necessidade de defender a sucessão.

No ano de 1314, estando Dinis já envolvido em conflitos com o Infante Afonso e preocupado com possíveis dissidências, resolveu fazer doações a seus filhos e aos aliados do Infante, para deste modo amenizar possíveis divisões domésticas entre eles:

[...] a D. Raymundo Alferes Mor do Principe seu filho, deu o senhorio da Villa de Mouraõ, para que sempre andasse em seus descendentes. A seu Filho bastardo Affonso Sanches fez merce do officio de seu Mordomo Mor: A Dom Pedro Affonso, que seguia a parcialidade do Principe, deu o Condado de Barcellos; & o fez Alferes Mor do Reyno. Ao Infante Dom Joaõ Affonso, tambem seu filho bastardo, deu a Villa de Rebordãos com todas suas aldeãs, & as do termo de Miranda. A Nuno Fernandes Cogominho, da caza do Principe, & seu Almirãte, & Chanceler Mor, deu hũa herdade em Salvaterra (JESUS, 1985, p. 101-102).

Foi nessas circunstâncias que Pedro Afonso recebeu como doação vitalícia o Condado de Barcelos (1314), o único existente no reino português, além do título de alferes-mor, em 1317. O rei esperava com isso desmentir falsos boatos de favorecimento a Afonso Sanches, um de seus bastardos. Segue-se a transcrição da carta de doação do condado de Barcelos a Pedro Afonso, realizada em 1314,

Dom Dinis pela graça de Deos Rey de Portugal, & do Alvarue. A quantos esta carta virem faço saber, que por muito seruiço que me D. Pedro Afonso meu filho fez, & porque o fis Conde, doulhi a minha Villa de Barcellos com seu termo que el que a aja em todolos dias de sua vida bem compridamente com todolos meus direitos que eu hi ei, & de direito deuo auer, & como pertence à Coroa do Reino, & mando aos moradores dessa Villa que o tenham em o lugar que terão a meu corpo; & por esta causa ser mais certa, & não vir em duuida deilhe esta carta. Dada em Lisboa primeiro dia de Mayo. Era de mil trezentos & sincoenta & dous. Afonso Martins a fez (BRANDÃO, 1980, p. 208).

A partir do que se pode observar da carta de doação do condado de Barcelos a Pedro Afonso, o Rei Dinis faz parecer a todos que a doação é um benefício dado a ele em função dos bons serviços prestados ao rei, seu pai. Dentro do contexto no qual a carta foi escrita, havia muito mais além da intenção de recompensar o Conde pelos seus bons serviços. Era uma tentativa de garantir o seu apoio, em caso de um conflito do rei com o Infante.

Segundo o cronista Rafael de Jesus, o Infante Afonso estaria sendo mal aconselhado pelos que o cercavam. Tais conselheiros percebiam que somente através da desunião do príncipe com o rei teriam ouvidas suas reclamações. Esse é um ponto relevante na caracterização proposta pelo conde Pedro de Barcelos na *Crônica de 1344*, onde são apresentados os perigos dos maus conselheiros.

Ao referir-se aos maus conselheiros, que teriam sido responsáveis pelo desentendimento entre Dinis e o Infante, o cronista apontou o nome de Gomes Lourenço de Beja:

[...] ouvesse a desaviir o iffante dõ Affonso cõ seu padre por mizcramêtos que poserom antre elles. E dizê que este desvayro pos antre elles hũu

capêteiro dessa villa e depois foy freire de Santiago. Este, per suas fremosas pallavras, endusse muytos dos côcelhos e outrossy dos fidalgos, fazendolhes creer suas mentirosas pallavras. E per estes falsos enduzimêtos, perdeo el rey dom Denis a cidade de Coimbra e o Porto e o Castello de Monte Mayor, o Velho, e o Castello da Feira e o de Gaya, ca os tomou o iffante, por que o ajudarõ algũus dos da terra (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 1990, p. 253).

Ao atribuir a culpa a um mau conselheiro, o cronista esforça-se por desviar a culpabilidade do Infante Afonso. Gomes Lourenço de Beja é personagem presente em todas as descrições das revoltas do Infante, tornando-se mais tarde privado do rei Afonso IV, comendador-mor de Santiago e um dos homens mais influentes na corte (LINDLEY CINTRA, 2009, p. 159). O autor Lindley Cintra (2009, p. 160), ao analisar as menções a Gomes Lourenço de Beja presentes na *Crônica de 1344*, aponta que:

[...] a animosidade tão vincada do autor da *Crónica* contra Gomes Lourenço de Beja tem grande importância para a defesa da minha tese segundo a qual esse autor seria o próprio Conde de Barcelos. Dá-se o caso que, das 6 únicas canções de escárnio de D. Pedro que se conservam nos Cancioneiros, uma delas se dirige precisamente contra Gomes Lourenço, então privado de D. Afonso IV, que é nela atacado com a mesma violência que na *Crónica*.

Os maus conselheiros teriam conseguido, em muitas ocasiões, suplantar os conselhos dados pela Rainha Isabel e por Beatriz, esposa do Infante Afonso. Outra importante conselheira do Infante contra seu pai teria sido a rainha Maria de Molina, sua sogra. Maria de Molina chegou a escrever uma carta a Dinis, aconselhando-o e pedindo que largasse o governo do reino ao Infante Afonso.

Segundo Pizarro (2008, p. 245), “não deve espantar ninguém a animosidade da rainha-avó de Castela contra D. Dinis, pois nunca lhe perdoara a actuação durante a menoridade do filho, Fernando IV, especialmente as imposições sancionadas no Tratado de Alcañices”. Dessa maneira, ao apoiar o genro, Maria de Molina estava colocando-se contra o Rei Dinis.

Durante a primeira fase da Guerra Civil, o conde Pedro Afonso permaneceu fiel partidário de Dinis, porém ao mesmo tempo procurou estar ao lado do Infante Afonso, herdeiro legítimo da Coroa portuguesa, contra o também seu irmão Afonso Sanchez, até que:

[...] ouverõ dom Affonso Sanchez e seu irmão de ajuntar todos seus vassallos e amigos e ainda grande parte dos del rey per seu consentimẽto e ãvyarõ todo este poder cõ Joham Affonso que fosse fazer mal e desonrra a seu irmão, o Conde dõ Pedro. E entom Joham Affonso mãdou desaffiar o Conde e mãdoulhe dizer que o esperasse IIII dias em certo lugar, ca se queria veer com elle. E o Conde era muyto amado dos filhos d'algo e ajuntou tantos vassallos e amigos que foram mais que os outros e esperou em hũu lugar que ha nome Pinheiro d'Azer, a par de Sancta Cõoba Dãa, acerca de tres domaaas, ataa que veo o iffante dom Affonso de Lixboa por partir a cõtenda e tragia grande aguça, segundo dizẽ algũus, que o caminho que podera amdar em IIII dias, pos ã elle tres domaaas. Depois desto, ordenou dom Affonso Sanchez com el rey que tolhesse a terra ao Conde dom Pedro; e elle foyse pera Castella e amdou la IIII anos e meo (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 1990, p. 253).

No relato acima, o conde Pedro Afonso aparece como vítima, pois fora atacado pelas tropas de seus irmãos, que buscavam lhe fazer mal e desonra. Na descrição, o cronista aponta para a consequência de tal embate entre as tropas dos irmãos: acabou com a perda das terras do Conde e sua ida para Castela. Em contrapartida, frei Rafael de Jesus, na parte sétima da *Monarquia Lusitana*, apresenta uma declaração do Rei Dinis referente ao fato de o Conde tomar partido ao lado do Infante, mostrando que o Conde praticara o desserviço:

D. Afonso tem odio mortal a meus filhos Afonso Sanches, & João Affonso, sò porque o saõ em me acompanharem, obedecerem, & servirem; com tão mau coração, que aborrecia a meu Filho o Infante D. Pedro em quanto me assistio, & tanto que sua industria a o apartou do Paço, o estimou, & recolheo a sy cõ publicas demonstraçoens de alegria (JESUS, 1985, p. 119).

Nos dois trechos aparece a menção ao fato de o Conde ter rompido com João Afonso e Afonso Sanchez, a quem o rei dava razão. No texto

cronístico, a descrição aponta para o fato de que o Conde foi atacado e ofendido pelos dois irmãos. Já no relato do Rei Dinis, ele aparece como tendo abandonado o pai para ficar ao lado do Infante.

Após esses acontecimentos, o Conde, segundo o relato cronístico, perdeu suas terras e privilégios que possuía junto ao rei, indo viver em Castela por quatro anos e meio. Outro relato acerca desse acontecimento pode ser encontrado na “Crônica do Rei Dinis”, presente na *Crônica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*:

Que elRey querer bem a Afonso Sanches e ao Conde D. Pedro, esto nom fora sem grande rezão; a huma por serem eles seus filhos, e a outra por lhe serem senpre beem mandados e muj obedientes em cousa, que lhe podiom fazer de serujo e vontade, mormemente que ho boom desejo que elRey a eles mostraua, nom embargaua dele fazer ao Jffante todolas cousas, que padre deuja fazer ao filho que mujto amase. Mas porque ho amor e o senhorjo, queremdo senpre ser sos, são cheos ameude de grande sospejta. *Porem a bemqueremça, que elRey amostraua as outros sus filhos, jeraua na vomtade do Jffante duuidosa temção, que elRey o não amaua como deuja.* Porem trabalhou mujto per jnduzimento de seus serujdores, que os desaujesem delRey seu padre. *E foy per tal gujsa que ho Conde D. Pedro leixou todo ho amor da boa vomtade que amte avya de ho çerujr e veyose pera o Jffante, serujndoo e acompanhado, como damte fazia a elRey.* E posto que ho Jffante amte desto lhe qujsese mor mal que a Afonso Sanches; em gujsa que nam auja homem de que tamto mal disese como dele. *Depojs que leixou de fazer vontade a elRey seu senhor e o desserujo, des emtão ho amou ele e mostrou grande bemqueremça.* E huma vez lhe foy feyta asuada da parte do Conde D. Pedro contra D. João Afonso seu jirmão, o mayor filho que avya elRey. E o Jffante emujou seus vasalos com ho dito Conde, em sua ajuda, contra vontade de seu padre. Ao qual D. João foyfeyta jnjurja. *E por esto tirou elRey ao Conde a terra que auya. E ele foyse entom pera Castela. E o Jffante emujou rogar asynadamente a Rainha D<sup>a</sup> Marja por ele, que o ouuese em sua encomenda* (*Crônica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, Crônica do Rei D. Dinis, 1953, p. 83, grifo nosso).

Novamente aparece a menção ao fato de o rei favorecer mais dois de seus filhos bastardos do que o Infante, gerando assim tensões no reino. Tais ideias eram transmitidas, segundo o relato, pelos nobres ligados ao Infante, que desejavam afastá-lo do rei e que acabaram, inclusive, por

influenciar o Conde contra o pai, levando-o a praticar o desserviço. Como consequência, o Conde perde suas terras e se dirige para Castela. O Infante, seu irmão, intercede junto a Maria de Molina, sua sogra, para que o acolha no reino castelhano.

Antes dessa demonstração de apoio por parte do Conde à causa do Infante, este o colocava no mesmo patamar que Afonso Sanchez como alvo de suas críticas, Porém, depois de deixar de fazer a vontade do rei, praticando desserviço, o Infante lhe mostrou grande simpatia e até intercedeu junto à Rainha de Castela para que lhe desse assistência durante o período em que permaneceu em terras castelhanas. Importante ressaltar ainda a relevância desse período no reino castelhano para o enriquecimento cultural do conde Pedro Afonso, que pode entrar em contato com a atividade literária lá praticada desde os tempos de seu bisavô, Afonso X, que ganharia novo vigor no reinado de Afonso XI, e ainda com D. João Manuel, segundo Lindley Cintra, o maior prosador da Idade Média castelhana.<sup>1</sup>

A transferência do Conde para o reino castelhano está relacionada a fatores de ordem política. Segundo Pizarro (2010), são esses os fatores que mais interferem nos deslocamentos nobiliárquicos na Hispânia medieval. Olhando diretamente para o contexto que vai do final do século XIII até a primeira metade do século XIV, percebe-se que o reino português é marcado por um “projeto de centralização régia” levado a cabo por Afonso III, Dinis e Afonso IV. Nesse período, os “passos dados no caminho para a centralização régia foram decisivos, e os sobressaltos derivados dos protestos clericais ou da pouco consequente revolta nobiliárquica de 1319-24 não chegaram sequer a empalidecer os objectivos conseguidos pelos três monarcas” (PIZARRO, 2010, p. 904).

Enquanto, no reino português, lançavam-se as bases para um projeto de centralização monárquica, o reino castelhano vivia um momento

---

<sup>1</sup> Lindley Cintra (2009, p. 149-150) resalta ainda dois trechos presentes no testamento do conde Pedro de Barcelos que remetem ao período em que esteve exilado em Castela: no testamento, pede que seja paga uma dívida de mil e quinhentos maravedis de dinheiros castelãos contraída junto a Aparício Peres, genro de Pero Garcia Jogral, possivelmente relativo ao período em que lá esteve exilado, e ainda no fato de que, em seu testamento, não deixou nada a seus parentes portugueses, mas lembrou-se de seu “amigo” Afonso XI de Castela, recomendando que fosse entregue a ele seu *Livro de Cantigas*.

conturbado, fruto de fracassos no projeto imperial de Afonso X, de revoltas internas e das minoridades de Fernando IV e Afonso XI. Esse contexto acabou por “acentuar o poder das grandes linhagens aristocráticas, enfrentadas, a par dos numerosos membros da família real, pelo controle dos jovens príncipes e das regências” (PIZARRO, 2010, p. 905).

Esse contexto favorece o deslocamento de nobres portugueses para o reino castelhano. Dentre os que saíram de Portugal, encontram-se os bastardos do Rei Dinis: “primeiro o célebre Conde D. Pedro de Barcelos, incompatibilizado com o pai, e depois o filho querido, Afonso Sanches, senhor de Albuquerque, sacrificado à paz entre o monarca e o Infante herdeiro D. Afonso” (PIZARRO, 2010, p. 905-6).

O reino português não representava um espaço propício para a ambição e instalação de nobres castelhanos, informados dos infortúnios pelos quais passavam os nobres portugueses. Como já foi referenciada, a liberalidade, sobretudo com o Rei Dinis, dirigia-se aos filhos, preferentemente bastardos. Segundo Pizarro (2010, p. 907), o Rei Dinis “não descansou enquanto não recuperou para a Coroa todos os senhorios criados pelo pai a sul do Tejo, mantendo uma política obstinada de controle do poder senhorial”. Ao criar o primeiro condado do reino português em Barcelos, o fez em uma área que limitasse seu crescimento.

Nesse contexto está presente, nos *Livros de Linhagens*, sobretudo o que foi escrito pelo conde Pedro Afonso, em 1340, o enaltecimento da realidade castelhana como sendo, segundo Luis Krus (2000), o padrão para aferir a fama e a riqueza dos varões peninsulares. Fernandes (2005), ao analisar a relação entre a nobreza, o rei e a fronteira no medievo peninsular, ressalta a extraterritorialidade da nobreza e a sua pouca consideração pela fronteira físico-política dos reinos. A posição de “fidelidade ou desserviço será marcada entre cada vassalo e o rei que aquele elege para servir, o que oferecer melhores condições de estabelecimento, o que nem sempre coincide com o rei do reino onde o vassalo nasceu” (FERNANDES, 2005, p. 170), marcando assim a existência de vínculos mais amplos entre a nobreza que qualquer limite territorial.

Essa facilidade de deslocamentos se mantém sem grandes alterações até praticamente o final do século XIV. Para Pizarro, a principal alteração que se verifica está no fato de que até então um rico-homem servia um monarca durante determinada época, como tenente de uma terra, como alferes ou mordomo. Depois, por desavenças ou outros motivos, partia

para o reino vizinho, sendo recebido com as mesmas honras anteriores, quase sempre exercendo as mesmas funções. Meses ou anos depois regressava ao reino de origem, repetindo a mesma situação, sem o confisco de seus bens.

A partir do final do século XIV, as represálias pelo “desserviço e a quebra de fidelidade ao rei pagavam-se com a vida, no pior dos casos, ou com o confisco do patrimônio; o que gerava situações complicadas em caso de retorno à graça régia” (PIZARRO, 2010, p. 922). É importante voltar, nesse momento, ao caso específico do conde Pedro Afonso. Ele, vivendo ainda na primeira metade do século XIV, já sofre com o confisco de seus bens. Nos trechos apresentados anteriormente, ressalta-se o fato de que o Conde foi acusado de deixar de servir ao rei com amor e boa vontade, praticando assim o desserviço. Como resultado, acabou perdendo suas terras e títulos, como o de Conde de Barcelos.

A forma empregada por Pedro Afonso para poder retomar suas terras e títulos é retratada nos documentos, tendo sido um processo fácil. Tanto no *Livro de Linhagens* quanto na *Crônica de 1344* seu regresso ao reino português aparece como sendo resultado de um pedido feito pelo Infante Afonso:

E o infante, quando tomara Coymbra e Monte Mayor, mādara rogar o conde dō Pedro que veesse a elle. E o conde veosse logo e chegou a ele ao Porto (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 1990, p. 253).

O infante quando soube que seu padre jazia sobre Coimbra, alçou-se de Guimarães e chegou a Sam Paulos com o conde dom Pedro, seu irmão, que entom era *exerdado* do reino (*Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 1980, p. 131, grifo nosso).

Nos trechos acima está colocado que seu retorno foi pedido pelo Infante, ressaltando-se o fato de que fora privado de sua herança/bens que havia no reino. Após regressar ao reino português teria recebido um recado de seu pai: “que se nêbrasse que era seu filho e como lhe fizera menagê que, se o infante quisesse seer contra elle, que se veesse pera elle e que o servisse, ca bem sabia que, se honrra e estado avya, que elle lho dera e que nō quisesse seer ã seu desherdamento” (*Crónica Geral de*

*Espanha de 1344*, 1990, p. 256). Como resposta, o cronista/Conde justifica suas ações:

[...] disse que lhe era theudo como a seu padre que o geerara e o criara e lhe dera terra e honrra e vassalos. E que nũca lhe *errara nẽ o leixara de servir* senõ por nõ *querer elle, ca sen nẽ hũu merecimento o posera fora da terra e lhe tolhera os maravedis e todas as outras cousas que delle tiinha*. E que *esto fora por se nõ pagarẽ delle algũus que elle criia*. [...] E que bẽ sabia outrossi que, *despois que veera de Castella per mãdado do iffante, que nõ fora ẽ cõbate nẽ tomada de villa nẽ de castello nẽ fezera outra cousa ẽ que lhe errasse; mas, quanto ao preyto que era antre elle e o iffante, que elle se trabalharia de o partir pera aver razõ de ficar o seu direito guardado. E que elle, por sua parte, se achegasse a concordia cõ seu filho*. E assy se partyo este feyto. E desi disse o Conde a el rey que hiria cõ o iffante ataa Sanctarem e que logo se tornaria pera elle. E, logo que o iffante foy ẽ Sanctarem, tornousse o Conde pera Lixboa pera seu padre (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 1990, p. 256-257, grifo nosso).

Ao justificar-se, o Conde coloca que sempre estivera ao lado do pai, não deixando de servi-lo. Foi, segundo ele, o pai que assim o quis, colocando-o fora de suas terras sem motivo ou merecimento. Procura isentar-se assim de culpa nos eventos que levaram à perda de seus bens, novamente apontando para o perigo dos maus conselheiros e do que pode acontecer ao dar-lhes ouvido. Ao regressar de Castela, afirma não ter participado de nenhum combate contra o rei. Ressalta seu papel conciliador ao “sugerir” ao rei que alcançasse a concórdia com o Infante, finalizando assim os conflitos que estavam gerando instabilidade no reino, fragilizando-o.

Outro ponto a ressaltar, a partir da leitura desse trecho, é o fato de que “o que era prestigianete não era a condição de vassalo de um rei, mas a maneira como se cumpriam os deveres de fidelidade ou, se necessário, se defendia a honra contra quem quer que fosse, mesmo contra o próprio rei” (MATTOSO, 1991, 1040).

Após o regresso ao reino português sua postura foi a de conciliador, buscando uma solução pacífica do confronto entre o Rei Dinis e o Infante Afonso, atuando conjuntamente à Rainha Isabel. Quando Afonso IV assumiu o trono, afastou-se da corte, sinal “de que a relação com o novo Rei não seria das melhores – pelo menos não o cativou para a permanência

junto dele –, recolhe-se ao seu senhorio nortenho, onde o vemos tratando da gestão dos seus bens, como o aparato e a magnificência próprios da mais alta nobreza” (RESENDE DE OLIVEIRA, 2011, p. 9).

A descrição desse caso político, que leva o conde Pedro Afonso ao reino castelhano, insere-se num processo de concentração do poder régio. Segundo Pizarro, tal processo foi precoce em Portugal, fruto da conclusão do processo de Reconquista; de reinados longos, sem menoridades régias significativas; de uma alta nobreza com patrimônios pouco avultados, e que se extinguiu em grande parte no final do século XIII, sem ser substituída. Foi um momento também em que os reis impediram a criação de senhorios a sul do Tejo, promoveram inquirições – o próprio Conde foi um inquiridor –, desarmotizaram bens do clero e iniciaram o controle das ordens militares.

A nobreza do reino aguardava que a chegada ao trono de Afonso IV pudesse melhorar sua situação... No entanto, o que se viu foi um processo de concentração do poder político ainda maior nas mãos do rei:

[...] o reforço do poder do Rei não era, de resto, uma empresa fácil nem um processo linear. Chocava com as prerrogativas de outros poderes muitas vezes concorrentes – da nobreza, da Igreja, dos concelhos – e tinha dificuldade em chegar a todos os lugares do reino. Mas sua ambição era, sem dúvida, a de se impor como autoridade hegemônica, superior a todas as outras autoridades de direito ou de facto. [...] O intensificar da intervenção régia nos vários planos da vida social, a modelação da justiça e da administração pelos interesses da monarquia, a proliferação e institucionalização de agentes do Rei com acrescidas competências e capacidade de acção para fazer valer o ponto de vista da coroa davam expressão concreta aos projectos do soberano e dos seus conselheiros. [...] A acção deste monarca assumiu, de facto, um cunho decisivo para a construção do edifício institucional, político e doutrinário da Baixa Idade Média portuguesa (VASCONCELOS E SOUSA, 2009, p. 116-117).

As obras deixadas pelo Conde representam, dentro do contexto peninsular, uma forma de retomar o ideal cruzadístico, revelando à fidalguia e à realeza peninsulares a consciência de seu papel na sociedade. Tal consciência era transmitida pelo Conde através de suas obras, em muito influenciadas por sua atuação junto à corte do Rei

Dinis, pelas viagens que pode fazer ao lado do rei, como inquiridor régio, e ainda graças ao período em que esteve em Castela e dos contatos lá estabelecidos. Levando em conta que o “Conde de Portugal se considerava como síntese e espelho dos valores hispânicos, tornava a nobreza portuguesa numa emanação da sua imagem e assinalava ao reino um destino fidalgo, deduzido e inscrito no passado ibérico que a fonte desvendara e fixara” (KRUS, 2000, p. 310).

O autor Luis Krus (2000), ao analisar o *Livro de Linhagens* e suas refundições, aponta para um fator de grande relevância. Segundo ele, quando, em 1380-83, foi realizada a segunda refundição no *Livro de Linhagens*, já existiam diversos condes em Portugal. A nobreza, nesse momento, não mais remetia a um único conde, em particular. O tempo era outro... Os nobres, embora ainda pudessem se pretender herdeiros das tradições vinculadas aos senhores da Maia, de Sousa, de Riba de Vizela e, até mesmo, as relativas a Pedro Afonso, pertenciam a uma nobreza de corte, recompensada e favorecida pela realeza, “não pareciam estar muito interessados nesse legado oriundo dos longínquos tempos da Reconquista. Sentiam-se pouco inclinados a cultivar um passado pleno de arrogância fidalga e portador de valores cruzadísticos a que já não reconheceriam eficácia e oportunidade” (KRUS, 2000, p. 310).

Tais valores e virtudes interessavam, sobretudo, aos membros das ordens religiosas militares. Destacando-se dentre elas os Pereira, apresentados, na narrativa da Batalha do Salado, como os guardiães da Vera Cruz do Marmelar, fidalgos que, segundo Luis Krus (2000, p. 311), teriam adquirido grande poder e privança na corte de Afonso IV, perdendo-os progressivamente durante os reinados de Pedro I e Fernando I. Os Pereira procuravam, por meio da inserção da narrativa no relato genealógico já legitimado, a vinculação a um passado fidalgo que chegava a se igualar ao que foi anteriormente detido pelo Conde de Barcelos. Reivindicaram:

[...] o estatuto de herdeiros e depositários de todas as tradições pertencentes ao património colectivo da nobreza portuguesa. Era neles que deviam recair o respeito e a reverência prestados à memória dos fidalgos que ganharam o reino de Portugal, não só porque descendiam dos respectivos fundadores como porque sempre o defenderam e lhe fizeram cumprir o sagrado e inalienável destino de país a quem o Livro de Linhagens se referia, mais na qualidade de espaço de actuação

cruzadística do que como território submetido a uma unificada governação régia (KRUS, 2000, p. 312).

Retomando aqui as questões iniciais acerca de que forma a narrativa dos reinados de Dinis e Afonso IV aparecem inseridos no relato cronístico, assim como no *Livro de Linhagens*, pode-se afirmar que este contribui na caracterização do *rei ideal*, pautada na aplicação da justiça, no papel conciliador e na busca por manter amor e amizade entre os nobres fidalgos da Hispânia.

Através do relato, o Conde esperava apresentar a sua versão acerca do que acontecera, justificando assim suas ações, sua mobilidade política e reforçando, nesse sentido, a imagem de um *nobre ideal* pautada na ação conciliatória, na fidelidade ao monarca, no bom conselho, reforçando ainda o papel a ser desempenhado pela nobreza na defesa da Cristandade e a necessidade de existir entre os nobres o amor e a amizade, valores tão caros ao contexto em que vivia.

## Referências

### Documentação primária

- BRANDÃO, F. *Monarquia lusitana*: parte quinta. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1976 [1650].
- BRANDÃO, F. *Monarquia Lusitana*: parte sexta. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1980 [1672].
- CRÓNICA DO REI D. DINIS. In: *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa de Letras, 1953. v. II.
- CRÓNICA GERAL DE ESPANHA DE 1344. In: *Fontes Narrativas da História Portuguesa*. Ed. Crítica por Luís Filipe Lindley Cintra. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954. v. II.
- CRÓNICA GERAL DE ESPANHA DE 1344. In: *Fontes Narrativas da História Portuguesa*. Ed. Crítica por Luís Filipe Lindley Cintra. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1961. v. III.

- CRÓNICA GERAL DE ESPANHA DE 1344. In: *Fontes Narrativas da História Portuguesa*. Ed. Crítica por Luís Filipe Lindley Cintra. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990. v. IV.
- JESUS, R. de. *Monarquia Lusitana*: parte sétima. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985 [1683].
- LIVRO DE LINHAGENS. In: *Portugaliae Monumenta Histórica*. Ed. crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia das Ciências, 1980. 2 v. [1340].

### Obras de apoio

- FERNANDES, F. R. A nobreza, o rei e a fronteira no medievo peninsular. *En la España Medieval*, v. 28, p. 155-176, 2005.
- KRUS, L. *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico: geografia dos livros de linhagens medievais portugueses (1280-1380)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 2000.
- LINDLEY CINTRA, L. F. Introdução. In: *Crónica Geral de Espanha de 1344: fontes narrativas da história portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2009. v. I.
- MATTOSO, J. *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*. Lisboa: Estampa, 1988. v. II.
- MATTOSO, J. A nobreza medieval portuguesa no contexto peninsular. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, s. II, v. III, p. 1019-1044, 1991.
- PIZARRO, J. A. de S. M. D. Dinis e a nobreza nos finais do século XIII. *Revista da Faculdade de Letras – História*, s. 2, v. X, p. 91-101, 1993.
- PIZARRO, J. A. de S. M. D. *Dinis*. Rio de Mouro: Temas e Debates, 2008.
- PIZARRO, J. A. de S. M. De e para Portugal. A circulação de nobres na Hispânia medieval (séculos XII a XV). *Anuario de Estudios Medievales*, v. 40, n. 2, p. 889-924, 2010.
- RESENDE DE OLIVEIRA, A. O genealogista e as suas linhagens: D. Pedro, Conde de Barcelos. *E-Spania Revue Interdisciplinaire d'Études*

A mobilidade política do Conde Pedro Afonso de Barcelos (1285-1354)

*Hispaniques Médiévales* [en ligne], 11 juin 2011. Disponível em:  
<<https://journals.openedition.org/e-spania/20374>>.

VASCONCELOS E SOUSA, B. D. *Afonso IV*. Rio de Mouro: Temas e Debates, 2009.

# Cultura jurídica medieval: monarquia e Direito em movimento

Fátima Regina Fernandes

## Introdução

Os períodos de intenso encadeamento de fatos que interferem negativamente na realidade quotidiana da humanidade em geral provocam uma sensação desconfortável de insegurança. A concentração de crises e esgotamento de modelos vigentes há muito tempo agrava esta sensação, que se reflete nas abordagens historiográficas aplicadas a estas conjunturas. Crise entendida na definição de Assunção Barros (2016, p. 167) como disfunção, desequilíbrio, mau funcionamento, esgotamento, com altíssimo potencial generalizador diacrônico. Assim, entendemos que os historiadores que viveram em contextos com esta tendência sentiram-se igualmente motivados a retornarem ao passado e analisarem realidades com semelhante perfil no afã de encontrarem explicações mais estruturais de sua própria realidade. Talvez seja esta, afinal, a nossa própria motivação.

Pretendemos promover uma discussão mais específica de um cenário de fortes transformações do século XIV centrados na dinâmica de relações entre a monarquia portuguesa e o Direito. Neste percurso de reflexão, veremos que uma das características definidoras dos contextos de crise é justamente a sua capacidade de promover mudanças e variações dos dados mais profundos, observáveis a partir de manifestações apreciáveis na realidade quotidiana.

As tendências revisionistas do Direito tiveram sua primeira manifestação no Ocidente cristão a partir do imperador Justiniano (527-565) que buscara, na legislação romana, dados que pudessem fortalecer o seu poder imperial, recorrendo de forma mais concentrada na reabilitação e atualização da legislação imperial romana. O resultado deste esforço, denominado *Corpus Iuris Civilis* (529-534), serviria aos interesses de

uniformização administrativa embutidos no projeto maior de retorno da hegemonia imperial para os espaços ocidentais do antigo Império Romano.

As escolas de glosadores e comentadores dos textos clássicos pagãos e do pensamento cristão que analisariam os autores da Patrística e os fundamentos de uma ortodoxia cristã seriam motores de manutenção do afã de atualizar os dados da tradição, sublimando os elementos de inovação declarada passíveis de serem confundidos com o pecado da arrogância do novo (ECO, 2010). Tal fermentação de ideias encontraria, nos séculos XII e XIII, um ambiente propício de composição dos instrumentos jurídicos e legislativos das monarquias em processo de ordenamento. A intenção sistematizadora demandaria o aval do ambiente e método universitário e a Escolástica, neste primeiro momento, faria deslanchar um movimento de renovação dos estudos de Direito Romano junto à Universidade de Bolonha. O Direito Comum seria o maior produto deste esforço. Analisaremos agora de que maneira promove adesões e resistências na Península Ibérica e qual foi o sentido da relação que se estabeleceu entre os juristas que buscavam aplicar os princípios deste Direito Comum e a monarquia portuguesa, no século XIV.

Um saber em movimento, produzido em alguns centros a partir de determinados estímulos e demandas, que encontraria eco em toda a latinidade, mas sem os excessos de rigorismo que em geral se lhe atribuem.

Conforme buscaremos demonstrar, a realidade contextual estaria presente nas relações indispensáveis entre os elementos consuetudinários de resolução das hostilidades, seus respectivos agentes sociais legitimadores destas iniciativas e os juristas, que se transformavam aos poucos em filtros de validade dos princípios teóricos que configuravam as leis a serem aplicadas.

## **Dimensão medieval da cultura jurídica**

A História do Direito, de modo geral, projeta neste contexto de plenitude medieval o nascimento de uma ciência jurídica com princípios sistematizados e aplicáveis de forma imutável por todos os espaços do Ocidente cristão. E constitui a primeira necessária revisão de uma

historiografia com acepções que projetam a realidade configurada pela norma jurídica.

Paolo Grossi (2014, p. XXIII), italiano, historiador do Direito, define em sua obra o conceito de ordem jurídica medieval que consistiria num *direito sem Estado* e constrói a sua proposta na interpretação do universo jurídico medieval. De fato, entre os séculos XII e XIII esforça-se por compreender a experiência jurídica que daria origem ao *Ius Commune* ou Direito Comum que, segundo o pesquisador italiano, promoveria a *unidade interespacial do Direito* (GROSSI, 2014, p. 8-10) no ambiente medieval. Um esforço intencional de uniformização de valores e ordenamentos jurídicos plurais de base empírica que demandaria a contribuição das Universidades. Na percepção de Grossi, tal esforço não sufocaria completamente a dinâmica de interação do Direito medieval com sua realidade empírica, entendendo História do Direito como História de experiências jurídicas que buscaram construir uma estrutura de unidade diante da existência de múltiplos ordenamentos jurídicos vigentes. Vejamos a sua caracterização de Direito medieval:

[...] pluralidade das forças da experiência e o resultado de uma construção do direito talvez incerta, talvez transbordante, talvez disforme, mas extraordinariamente inerente às instâncias reais daquelas forças, com um mecanismo de fontes não sufocado na forma legislativa apenas, mas aberto numa articulação jurisprudencial, doutrinal e sobretudo consuetudinária (GROSSI, 2014, p. 25).

Assim, percebemos que Grossi (2014, p. 39) apreende a essência da experiência histórico-jurídica medieval, caracterizando este contexto de plenitude medieval pelo desenvolvimento do Direito numa realidade que seria naturalmente jurídica e o Direito seria um resultado espontâneo sorvido da ordem social a qual buscaria nele a sua unidade. Uma percepção flexível de um Direito vivo, conectado à realidade histórica na qual está imerso e com um forte acento na inerência do Direito no social. Convém, no entanto, relativizarmos certo tom de inatismo jurídico intrínseco ao social contido na definição de Grossi, visto que os processos históricos considerados pelo próprio autor, que constroem as saídas para os seus conflitos, não dependem exclusivamente de soluções jurídicas.

Segundo Maria Inês Carzolio (2011-2012, p. 190-191), a medievalidade manifestava várias naturezas de estratégias de resolução das hostilidades, destacando a precedência da linguagem do amor nas concepções de justiça medieval:

[...] lenguaje de la amistad y de la paz, que integra formas de negociación coexistentes con el derecho común de los tribunales régios, señoriales o municipales. La violencia e el litigio no constituían la única opción para resolver los conflictos en las sociedades alto y bajomedievales, En numerosas ocasiones se optaba por acuerdos o pactos judiciales que por lo común se tipificaban como avenencias [avenças no caso português] [...] el lenguaje cristiano de la amistad.

A pesquisadora defende com este acento a maior pertinência de um modelo antropológico medieval que priorizaria a análise da prática judicial em detrimento das regras do Direito. Uma procura de especificidade que resultou numa relativização da ideia de que a norma jurídico-legislativa dimensionaria e controlaria a realidade e na afirmação de que não se pode ignorar ou desqualificar a sobrevivência de práticas extrajurídicas que dispunham de forte peso consuetudinário ao nível regional e local. Alguns exemplos seriam as vinculações e parcerias vassálicas de dependentes, familiares, redes que dispunham de critérios e mecanismos inclusive pacíficos, de contenção e regulação dos conflitos e abusos às regras vigentes, mesmo durante o contexto de renovação dos estudos de Direito Romano. Nesta concepção, o valor da amizade assumiria várias naturezas de aplicação, sem perder, no entanto, sua dimensão pactual, tão cara ao contexto medieval e ancestral anterior à Escola de Bolonha (FERNANDES, 2000; 2016).

Sem pretendermos esgotar esta discussão das especificidades da cultura jurídica medieval e suas fontes, passemos à abordagem de outro autor, Harold Bermann (2001, p. 172), igualmente historiador do Direito, que nos apresenta uma percepção mais rígida da epistemologia da ciência jurídica aplicada ao ambiente medieval, mas que destaca o papel das Universidades medievais na definição de uma terminologia unificadora vocacionada a sistematizar as normas ligadas ao conceito de justiça, muitas vezes diversas e contraditórias. Incomoda-nos, neste caso, a concepção de uma cientificidade precoce do Direito sugerida pelo autor,

a qual despontaria, segundo Berman (2001, p. 174), a partir da figura do Doutor Universitário, filtro de validade das normas e porta voz das autoridades vigentes:

Las Universidades exaltaron el papel del sábio – el científico- como forjador de la ley. La ley se encontraría basicamente em los textos antiguos y, por tanto, era necessário contar com uma classe de hombres doctos que pudiesen explicar los textos a quienes desearan iniciarse em sus mistérios. El doctor, es decir, el catedrático universitario, se convirtió en el expositor autorizado de la “regla autentica”. También esto dio universalidade a la ciencia jurídica, que ayudó a superar las contradicciones de las leyes.

Resguardados os excessos de atribuição de inerência epistemológica ao Direito suscitados por Berman, consideramos importante este foco no papel dos quadros formados nas Universidades na elaboração de um saber erudito e sistematizado que traduzisse formulações sobre justiça e suas demandas. Uma dimensão de poder que evoca as transformações pelas quais passava a monarquia, entendida como vetor institucional de demanda e aplicação destes conhecimentos.

O rei, neste contexto, deveria *dizer* o direito mais que elaborá-lo, seria o veículo de legitimação política da ordem jurídica definida pela lei, ele disporia, portanto, da *Iurisdictio* (GROSSI, p. 117). Segundo Berman (2001), o romanista Azo (1150-1230) teria desenvolvido o conceito de soberania em termos medievais a partir dos textos justinianeus, especialmente o *Digesto* do *Corpus Iuris Civilis*, que exemplificaria as formas e aplicação da *iurisdictio* e *imperium*, sem, no entanto, defini-las, tarefa que caberia ao comentarista Azo. Este define a primeira, a *iurisdictio*, como “el deber y el poder publicamente establecidos de pronunciar juicio y establecer justicia” e o *imperium* seria, em termos medievais, apenas uma das formas de *iurisdictio* (BERMAN, 2001, p. 304). Assim, todos os governantes disporiam destas duas atribuições integradas, mas surpreendentemente a fonte da *iurisdictio* seria a comunidade, a dimensão ascendente do poder régio.

Até aqui vimos que os juristas universitários medievais concentram a função legislativa no governante subsidiado pelos legisladores eruditos delegados da comunidade dos governados, permitindo claramente

antever-se a dimensão dialogante e consensual da cultura medieval como um todo e, neste caso específico, da cultura jurídica medieval. Via de mão dupla que se preocupava em manter a legitimidade dos agentes emissores da lei e da justiça; no entanto, outros dilemas surgiriam.

Segundo Berman (2001), os juristas romanistas do século XIII insistem em submeter o rei à lei. No entanto, gerava-se uma dialética, pois não haveria, dentro do próprio reino, outra autoridade laica legalmente instituída que pudesse acusá-lo. Uma tensão que seria regulada a partir de uma dimensão consuetudinária de poder, o direito feudal, uma das fontes de contenção dos potenciais abusos régios, que reconhece na sociedade política competências para tanto, assim como instrumentos políticos de pressão. Afinal, as relações de poder, políticas amparavam-se no pacto e consenso entre os envolvidos, sejam nos vínculos vassálicos que unem o rei a seus vassallos diretos, seja num âmbito de relação do rei com seus naturais vilãos, regulados através de instrumentos próprios, como a representação nas Assembleias de Cortes Gerais. A contenção ética e moral imposta pelos representantes pontifícios no contexto de supremacia da *auctoritas sacrata pontificum* sobre a *potestas* régia do século XIII, codificada nos *Espelhos de Príncipes* e outros instrumentos ideológicos de formatação do soberano ideal, seria ainda outra via. Assim, para além do subsídio do instrumento legal e jurídico, o cumprimento da lei e das normas seria cobrado inclusive ao rei, e seu desrespeito implicaria em consequências nefastas que envolveriam a deposição do trono (PALÁCIOS MARTIN, 1995).

A sociedade medieval dispunha, assim, de mecanismos consuetudinários de cobrança aos reis o cumprimento das suas expectativas legítimas e legais antes de haverem Universidades. As ferramentas que o Estudo Geral e o movimento de Estudos de Direito Romano fornecem aos reis contribuem para uma redução da dependência régia em relação às suas bases sociopolíticas, sem, no entanto, permitir que dispensassem o diálogo e consenso com sua sociedade política. E atento a esta realidade, o romanista Azo definia a jurisdição régia como sua prerrogativa de autoridade do exercício da justiça, mas sem deixar de afirmar que a fonte da mesma seria a comunidade.

## Universidades e a crise dos universais

As reflexões acima apresentadas demonstram uma concepção jurídica universitária que contempla o diálogo entre os centros produtores de conhecimento e a realidade empírica das forças sociopolíticas que compõem a comunidade dos naturais do reino; o conjunto daqueles que tinham uma interferência ainda que indireta na governação.

Agora buscaremos demonstrar as vias de diálogo entre os centros universitários, o que constitui outra dimensão da mobilidade de conhecimento vigente na medievalidade. Walter Ullman (1985) preocupa-se em abandonar uma percepção estática dos valores e conceitos vigentes no meio universitário e nos fornece uma reflexão sobre o dinamismo e comunicação entre centros que, em conjunto, atualizariam o panorama conceitual e jurídico na tardo-medievalidade. Segundo ele, a Universidade de Paris destacava-se pela construção de conceitos universais estruturadores do conhecimento erudito e fundamento doutrinário das teorias políticas e doutrinárias de forte acento teológico-filosófico que discutiam a validade dos conceitos em discussão. A Universidade de Bolonha, por sua vez, apresentava uma dimensão mais pragmática de discussão dos conteúdos e validade das leis, atendendo de forma mais imediata às demandas governativas da monarquia. Os dois centros tendem, no entanto, a promover uma integração mútua, o que facultaria à escola italiana um aprofundamento que lhes permitia avançar para uma reflexão epistemológica da justiça. Destaque-se que, segundo Ullman (1985, p. 290-294), a reflexão das bases sociopolíticas sobre o que seria justo ou não seria a base da novidade deste contexto e deveria conceber a vontade do povo e suas necessidades, o que promovia uma ponte entre a discussão de alto nível nas Universidades e as demandas sociais.

Assim, a ampliação da concepção de justiça que resultara da aproximação entre as discussões parisiense e italiana promoveria, nas escolas jurídicas italianas, uma nova ideia de Direito relacionada cada vez mais aos reinos. Um movimento que despoletaria o retorno de conceitos como o de comunidade cívica, plena de especificidades advindas e ao mesmo tempo definidoras de seus membros (ULLMANN, 1985, p. 296).

Para dois grandes pensadores remanescentes destes centros, Marsílio de Pádua, formado em Paris, e Bártolo de Sassoferrato, em Bolonha, o poder estaria centrado no *populus christianus*, repousaria na comunidade cívica, cujo rei seria seu maior representante, responsável por dizer a lei (ULLMANN, 1985, p. 289-303; 2003, p. 219-38).

Seria neste contexto de debate que a figura do indivíduo seria novamente trazida per si, associada ao conceito de *civis* em detrimento de *laicus*, termo relativo cuja designação decorre de sua relação com a Igreja. E com isto, o conceito de cidadão que, nas concepções aquinatenses, existiria, mas incompleto se dispensasse a dimensão cristã, ganhava autonomia e tinha o direito e o dever de participar da comunidade política da qual por natureza seria membro. Enquanto os súditos dependiam seus direitos da emanação da vontade e concessão régia ou imperial, o cidadão seria um agente ativo da política, enquanto parte de uma colegialidade ganhando precedência frente a seus representantes. Dentro destes novos modelos, a autoridade popular para criar leis era o que concedia legalidade às mesmas e o critério seria o consentimento do povo. O conceito bartolista de que o povo seria seu próprio príncipe alcançaria a ideia de um *regimen ad populum* no qual o Conselho eleito na assembleia dos cidadãos representava o seu conjunto, *concilium representat mentem Populi*. Propunha, assim, que a autoridade emanava do povo e, segundo Ullmann, “Bartolus realizo en el campo de la teoria legal lo que Marsilio había realizado en el campo de la teoria política. Para ambos constituía un principio axiomático el hecho de que no había soberano por encima del Pueblo”. Note-se, no entanto, que o conceito de cidadão era bastante restritivo para os dois pensadores em relação ao universo global de membros de uma comunidade política. A *valentior pars* marsiliana, por exemplo, excluía escravos, estrangeiros, mulheres e crianças e Bartolo adicionava ainda uma outra exclusão, a dos clérigos (ULLMANN, 1985, p. 296; 1983, p. 205-207). Diante destas restrições, parece-nos sensato adotarmos o conceito do historiador Ladero-Quesada de sociedade política para definir os agentes de efetiva intervenção na governação medieval, “todos aquellos grupos sociales con capacidad efectiva y continua para la práctica de poder político, tanto por el que ejercen ellos por sí mismos como por su intervención o participación en el de la monarquía” (LADERO QUESADA, 2000, p. 462) quando aplicarmos análise sobre estas realidades (FERNANDES, 2018).

O acento no indivíduo como membro de uma comunidade política atribuinte de legitimidade à lei traria, em seu bojo, outros conceitos adscritos a estas concepções. As teorias de Guilherme de Ockham pautavam o Nominalismo e promoviam uma ruptura dos valores universais que até o século XIII tinham sustentado a Filosofia Escolástica e um novo contexto de atualização se abria, respondendo ao descompasso entre as teorias vigentes e a realidade destes fins do século XIV.

Assim, o foco no conceito de natureza retornaria, promovendo certa novidade na dimensão régia de poder, e fortaleceria os direitos individuais enquanto parte de um conjunto sociopolítico que a comunidade cívica encarnava. O singular, o particular, seria elevado à condição de essência de identidade, aquilo que identificaria aquela comunidade, que a singularizaria.

### **Atualizações do Direito Comum à luz do Nominalismo nos círculos do Direito em Portugal**

Estas tendências de pensamento atingiriam romanistas e canonistas em Portugal, especialmente após a criação da primeira Universidade em Coimbra, no ano de 1290, a qual atuaria na atualização dos modelos jurídicos. E cada vez mais se estreitariam as relações entre o poder político e a Universidade portuguesa, o que, na concepção de Jacques Verger (2001, p. 311), limitaria a liberdade de pensamento dos homens de saber universitário, promovendo uma perda na dimensão universalista da tradição erudita cristã. Uma percepção talvez exagerada em suas consequências, mas pertinente no que respeita à natureza e sentido da interferência, afinal, a crise dos universais era um fenômeno espontâneo, mas a crescente intervenção monárquica seria limitadora.

Outra consequência deste movimento, em Portugal, seria a hierarquização das fontes de Direito vigentes, que promoveria uma resistência oficial à aplicação, no reino, do código legislativo castelhano das *Siete Partidas*. A compilação merecera tradução para o romance desde o reinado de D. Dinis (1279-1325), portanto, desde a fundação da Universidade portuguesa. Mas, já seu neto, Pedro I (1357-1367), destacava que, diante das questões que envolviam o Direito Canônico,

jamais se poderia privilegiar o texto castelhano. Não apenas pela sua especificidade de conteúdo romanista, mas também por representar uma identidade estrangeira, à qual o reino português não desejava mais se sujeitar, “as Sete Partidas, feitas per ElRey de Castella, ao qual o Regno de Portugal nom he sobgeito: mas bem livre, e izento de todo” (AMARAL, 1945, p. 213-214), manifestando a sua condição subsidiária em relação ao Direito português (HESPANHA, 1982, p. 495).

D. João I deteria-se no retorno às fontes de Direito que haviam sido objeto do movimento de renovação dos estudos de Direito romano e encomendaria, em 1424, uma tradução romance do *Código de Justiniano* com a *Glosa*, de Acúrsio, e o *Comentário*, de Bártolo. Um movimento que acompanhava as tendências mais amplas do Direito Comum tardo-medieval, mas que também acabava por imprimir certa feição de especificidade ao exercício do Direito em Portugal. A definição clara, única e inequívoca dos textos reconhecidos como válidos pela monarquia para uso dos juízes acabaria por imprimir um grau de interferência na autonomia jurídica (HESPANHA, 1982, p. 496).

A primazia de Acúrsio e Bártolo e seus respectivos *Glosa* e *Comentário* do Código Justinianeu perenizaria-se até pelo menos as *Ordenações Afonsinas*. D. João I estabelece medida, em 1426, obrigando à redação de resumos dos conteúdos destas fontes que serviriam de guia aos juízes, recomendando que, para tanto, fossem disponibilizados na Câmara de Lisboa (HESPANHA, 1982, p. 497-500). Já nas *Ordenações Afonsinas* esta tendência se formalizaria e, após a outorga do Infante D. Pedro, em 1446, declara-se o caráter subsidiário do Direito Comum frente às leis do reino, da Corte ou costumes do reino, numa clara asserção de singularidade jurídica portuguesa:

Quanto às antinomias ocorrentes na doutrina romanística das escolas medievais- a que as Ordenações mandavam recorrer na falta de texto romano ou canônico expresso- elas eram resolvidas atribuindo valor decisivo à Glosa de Acúrsio e, na insuficiência desta, à opinião de Bártolo. Finalmente, se o caso fosse de todo em todo omissis, recorrer-se-ia ao monarca (entenda-se, ao tribunal da corte) que integraria a lacuna (HESPANHA, 1982, p. 501-502).

Ainda assim, apesar da tendência generalizada de retorno às fontes de Direito originais predominaria, em Portugal, no contexto das *Ordenações Afonsinas* (1446-1447), tanto nos tribunais como na Universidade, a opinião de Bártolo, inclusive sobre a *communis opinio* ou opinião comum alimentaria os debates (HESPANHA, 1982, p. 511-518; FERREIRA, 2016, p. 145-148).

Sabe-se do embate de D. João I com o clero numa disputa de competência e matérias referentes à aplicação das *letras apostólicas* no reino, que se manifestaria desde o Concílio de Constança, de 1416, que poria fim ao Cisma do Ocidente (1378-1417). Uma contenda amainada com a assinatura da concórdia de 1427 do rei com o clero português, sem deixar de prevalecer, como tendência geral, o direito de beneplácito régio nas questões internas do reino (ALMEIDA, 1967, p. 383-384):

Conforme disposto no l.2, t.9 das Ordenações Afonsinas, o Direito imperial, a glosa de Acúrsio e a opinião de Bártolo são consideradas fontes subsidiárias do Direito, o que leva José Duarte Nogueira a arguir” [a] lei romana teria o carácter de direito comum, dentro do âmbito subsidiário, sendo preterida pelo canónico em matérias espirituais de pecado, apenas. Na falta de lei romana não seria de aplicar o cânone, mesmo que este contemplasse a questão, passando-se imediatamente à Glosa de Acúrsio e à Bartoli opinio (ALBUQUERQUE *apud* FERREIRA, 2016, p. 137-138).

No *Livro das Leis e Posturas*, coleção da legislação medieval portuguesa realizada por ordem de D. João I ao jurisconsulto Joane Mendes, um ensaio das *Ordenações* (BENTO, 1941), na primeira lei apresentada regula-se a relação entre Direito Cível e Canônico, mantendo certa primazia do segundo na prática dos juízes, “Outrosy estabelecço que as sas leys sseiam guardadas e os dereytos da sancta Egreia de Roma Conuem a ssaber que sse forem factas ou estabelecudas contra eles ou contra a sancta Egreia que nom ualham nem tenham” (*Livro das Leis e Posturas*, 1971, p. 9).

Uma perspectiva que continuaria valendo, especialmente para julgamentos que envolvessem questões de foro espiritual, mas quando a questão tangesse exclusivamente a matéria temporal promovia-se uma hierarquia diferente. Assim, no reino português, a hierarquia das fontes de Direito privilegiava as leis do reino e apenas e quando estas não tivessem

nada disposto sobre a matéria e questão é que valeriam o Direito Romano e Canônico. Assim, o texto das *Ordenações Afonsinas* (VIII, II), “Quando a Ley contradiz aa Degratal, qual delas se deve guardar”:

Estabelecemos, e poemos por Ley, que quando alguu caso for trazido em pratica, que seja determinado per algua Ley do Regno, ou estilo da nossa Corte, ou costume dos nossos Regnos antigamente usado, seja per eles julgado, e desembargado finalmente, nom embargante que as Leyx Imperiaaes acerca do dito caso ajam desposto em outra guisa, porque onde a Ley do Regno dispõem, cessam totalas outras Leys, e Direitos; e quando o caso, de que se trauta, nom for determinado per Ley do Regno, mandamos que seja julgado, e findo pelas Leyx Imperiaaes, e pelos Santos Canones (*Ordenações Afonsinas*, 1984, p. 161-162).

Conclui-se, assim, que a tendência no panorama jurídico português seria a de destacar a primazia do Direito próprio no interesse da monarquia, promovendo uma espécie de refinamento no conceito de Direito Comum gerado nos séculos de plenitude medieval. Importantes inflexões que denunciavam transformações que teriam ecos profundos no pensamento e formatação universitária, processos cujos efeitos seriam profundos no escopo e interesse dos pensadores e mestres destes séculos XIV e XV.

Ainda assim, não deixamos de observar uma discrepância entre o privilégio concedido, nas concepções de Azo e Bártolo, e a pragmática doutrinal jurídica portuguesa, manifestando uma crescente interferência régia observada, especialmente, a partir de D. João I de Avis.

A jurisdição com Azo repousaria no rei, mas a sua fonte, a comunidade política, estaria, neste contexto português, cada vez mais afastada das decisões de foro jurídico. Assim como o suporte em Bártolo, que defendia o conceito de *regimen ad populum* nas questões que envolviam as comunas italianas, definindo como traidor aquele que quebrasse a paz cívica. No entanto, o destaque à prerrogativa bartolista no exercício da justiça em Portugal por ordenamento régio ganha outra dimensão de coerência com o conjunto se centrarmos nossa análise numa dimensão mais estrutural. Bártolo defendia a unidade do conjunto dos naturais de uma dada comunidade como modelo e servia plenamente à realidade ascensional primigênia da dinastia de Avis. Os valores de manutenção

da unidade apoiados no conceito de natureza e colegialidade cívica cabiam como uma luva nos argumentos que defendiam a legitimidade ascensional de D. João I. A funcionalidade, comprovada lealdade e defesa da terra e de seus naturais no contexto inicial de hostilidade frente a Castela fazia eco aos princípios limitadores dos valores e legitimidade régia mais tradicionais. A fragilidade da ascensão em termos hereditários e sanguíneos ficava, assim, compensada pelo serviço ao reino, ao conjunto dos seus naturais.

Mas, com o tempo, sentindo-se mais seguro de sua ascensão e das bases sociopolíticas que o apoiavam, o rei avisino e seus sucessores seguiriam as tendências do Ocidente latino de crescente centralização jurídico-legislativa, afastando-se da sua sociedade política. Um contexto no qual o discurso e a prática do regime do povo original seriam sobrepujados pela prerrogativa régia nos assuntos da governação e no isolamento que a burocracia funcional oferecia ao rei em relação a seus súditos, não mais vassallos. As parcerias, o diálogo e o antes indispensável consenso medieval passariam a ser cada vez mais indesejados da parte da cúpula em relação às bases e o Leviatã moderno se alimentaria fartamente, nos séculos seguintes, da modernidade segundo seus interesses prioritários, em detrimento das expectativas legítimas do povo.

### **Síntese das reflexões**

Neste estudo, apresentamos a mobilidade inerente dos conceitos e categorias medievais ligadas ao poder e à ordem jurídica medieval, tentando desmistificar algumas concepções excessivamente rigoristas que pressupunham, à luz da História do Direito, a inerência deste na realidade das relações sociais medievais. Delineamos, ainda, o papel das Universidades na sistematização e no método de aplicação das concepções jurídicas e a coetânea sobrevivência de práticas de estabilização social, resolução das hostilidades e cobrança ao monarca, as quais não podem ser relativizadas, mesmo nos contextos de intensificação institucional da monarquia.

Ao nível mais específico das concepções analisadas, focamos em juristas medievais, como Azo e Bártolo, que concebiam a comunidade

como fonte da jurisdição régia e de sua autoridade para o exercício da justiça. O social dialogava, mesmo nas concepções dos teóricos juristas tardo-medievais, com a monarquia, apoiada nestas funções pelos intérpretes formados nas Universidades que sistematizavam os mecanismos e concediam validade aos termos e estratégias aplicadas. Tais decisões, inspiradas parcialmente no Direito consuetudinário, nunca poderiam contrariar os interesses mais amplos da sociedade, que deveria reconhecer e aderir a estas opções, legitimá-las. No entanto, percebe-se que, na prática jurídica e legislativa dos reinos, este distanciamento tenderia a se aprofundar.

Um saber em movimento que de Bolonha seria dialogante com Paris para formular um conhecimento que não seria apenas técnico, mas atualizador de conceitos, como o de justiça. As correntes de pensamento, como o Nominalismo do século XIV, imprimiriam igualmente a sua marca na cultura jurídica medieval. A relativização dos centros e periferias deste movimento seria perceptível na aplicação ao caso português, por exemplo, quando as concepções contidas nas *Partidas*, de Afonso X, foram transformadas em Direito subsidiário frente à legislação portuguesa.

Porém, os caminhos destas atualizações teóricas estariam sempre conectados com a dimensão social na qual se aplicavam estas regras. A dinâmica de interação do Direito medieval com sua realidade empírica construiria uma estrutura de unidade frente a existência de múltiplos ordenamentos jurídicos vigentes. Mas esta relação nunca foi unilateral, pois a transformação de uma tradição consuetudinária em oficial fazia-se pela via da instituição monárquica e dos diálogos nem sempre pacíficos entre as suas fontes. O rei dizia a lei que os filtros de validade jurídica haviam formatado segundo princípios universitários, mas mantendo um equilíbrio tênue e sensível com a fonte primeira de legitimidade, a comunidade.

Os ecos nominalistas no Direito traziam de volta o indivíduo na cena jurídica. A natureza seria o vínculo primeiro e prezado por todos que faziam parte de uma comunidade cívica de naturais de um reino. A paz especial que o vínculo vassálico configurava expandia-se e transformava-se no conceito de paz geral, aquela que partilhavam todos e não apenas os nobres do reino. Daí que o conceito erudito e oficial de traição passasse a ser ligado ao ato da quebra da paz promovida por um ou vários membros da comunidade, com impacto no seu conjunto.

Nestes movimentos, a monarquia transformava-se na instituição que representava a expectativa de manutenção da estabilidade, da defesa dos naturais do reino. O rei tenderia a isolar-se de sua base sociopolítica por uma crescente burocracia, que lhe remetia apenas casos de apelação de última instância, nos quais era-lhe reconhecido o direito de decidir excepcionalmente algo diferente do que estivesse previsto na lei. Cada vez mais a legitimidade da lei se afastaria de sua original fonte tardo-medieval, a comunidade de cidadãos, e passaria a alimentar-se de uma pura teorização jurídica. Impunha-se a rigidez das uniformizações e sistemas explicativos, que cada vez mais dissociariam as duas partes que compunham historicamente as formulações de Direito, a sua base social, consuetudinária e os agentes eruditos de sua formulação. O que restaria? O Estado!

## Referências

### Documentação primária

*LIVRO DAS LEIS E POSTURAS (1249-1393)*. Ed. Nuno J. Espinosa Gomes Silva e M. Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971.

*ORDENAÇÕES AFONSINAS*. Ed. M. J. de A. Costa e E. B Nunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 5 v.

### Obras de apoio

ALMEIDA, F. de. *História da Igreja em Portugal*. Ed. Damião Peres. Porto: Portucalense, 1967-1971. 4 v.

AMARAL, A. C. *Memórias*. Memória V. Para a história da legislação e costumes de Portugal. Porto: Livraria Civilização, 1945.

BARROS, J. d'A. *Os conceitos: seus usos nas Ciências Humanas*. Petrópolis: Vozes, 2016.

- BENTO, M. *Subsídios para a história do Direito português: notas dos Portugaliae Monumenta Historica*. Lisboa: União Gráfica, 1941.
- BERMAN, H. J. *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CARZOLIO, M. I. La amistad, más allá de los lazos de parentesco. *Cuadernos de Historia de España*, v. LXXXV-LXXXVI, p. 183-198, 2011-2012.
- ECO, U. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- FERNANDES, F. R. *Comentários à legislação medieval portuguesa de Afonso III*. Curitiba: Juruá, 2000.
- FERNANDES, F. R. *Do pacto e seus rompimentos: os Castros galegos e a condição de traidor na Guerra dos Cem Anos*. Curitiba: Prismas, 2016.
- FERNANDES, F. R. *Portugal, 1385, quando um reino fez seu rei*. São Paulo: Paco, 2018 [no prelo].
- FERREIRA, P. T. O humanismo jurídico em Portugal. *Data Venia. Revista Jurídica Digital*, v. 5, p. 136-48, 2016.
- GROSSI, P. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HESPANHA, A. M. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.
- LADERO QUESADA, M. A. Historia institucional y política de la Península Ibérica en la Edad Media. *En la España Medieval*, v. 23, p. 441-481, 2000.
- PALACIOS MARTIN, B. El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350). In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, XXI: EUROPA EN LOS UMBRALES DE LA CRISIS: 1250-1350. Estella, 1994. *Actas...* Pamplona: Gobierno de Navarra, 1995, p. 463-483.
- ULLMAN, W. *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2003.
- ULLMANN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1985.
- VERGER, J. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: Edusc, 2001.

# **MOBILIDADES CULTURAIS**



## A morte como percurso: mobilidade entre a vida terrena e o reino celeste segundo Cipriano de Cartago (séc. III)

Ana Teresa Marques Gonçalves

**H**avia vários tipos de deslocamentos humanos na Antiguidade, seja ela Clássica ou Oriental. Os assírios costumavam mudar populações inteiras de cidade como forma de punição (LEICK, 2003, p. 219). Os fenícios foram grandes comerciantes marítimos e fundaram vários entrepostos comerciais, que se transformaram em importantes cidades nas margens do Mar Mediterrâneo, como Cartago (LIVERANI, 2016, p. 576). Junto com as epopeias, os gregos produziram um ciclo de relatos poéticos de viagens, do qual a *Odisseia* fazia parte (HARTOG, 2009, p. 197). Só a movimentação das tropas legionárias romanas e a fundação de fortes, que levaram à constituição de cidades, já valeria um estudo mais aprofundado. Assim, a noção de que o mundo antigo tendia para a inércia é totalmente equivocada. Os homens se moviam em fuga de algo ou em direção a algum tipo de conquista em muitas e variadas oportunidades<sup>1</sup>. E nada era mais importante na literatura cristã do que a obtenção da vida eterna, alcançando um lugar no Reino Celeste, habitado pelo Deus cristão e todo o seu séquito de anjos, arcanjos, santos, bem-aventurados, entre outros. E tal posição era conquistada por intermédio da realização de boas ações na passagem pela vida terrena. E esta passagem tinha seu cume na morte do cristão. A forma como ele morria dizia muito sobre sua vida e sobre sua possibilidade de alcançar o reino celestial. Deste modo, a morte torna-se um percurso a ser enfrentado pelos convertidos à fé cristã, com o intuito de alcançar uma boa posição no momento do Juízo Final.

---

<sup>1</sup> Lembremos da hipótese indo-europeia defendida, por exemplo, por George Dumézil (1989), na qual foi o movimento de povos do Oriente em direção ao Ocidente (do Leste para o Oeste), ocorrido pela falta ou pelo excesso de água nas regiões anteriormente por eles ocupadas, que teria formado a miscigenação de autóctones e alóctones responsável pela constituição tanto da língua grega quanto da língua latina.

Neste capítulo, objetivamos analisar algumas das imagens literárias construídas por Cipriano de Cartago, o primeiro bispo a ser martirizado na África do Norte, em duas de suas obras produzidas durante uma grave enfermidade que se espalhou pelos territórios norte africanos, proporcionando a muitos cristãos a possibilidade de ascender ao Reino Celeste. Não havia outro caminho que não fosse o perecimento do corpo para que a alma conseguisse alcançar a companhia do Deus cristão. E se todas as exéquias fossem bem realizadas, o corpo do morto poderia voltar incorrupto e em toda a sua glória após o julgamento a ser realizado de suas ações no Juízo Final, segundo a filosofia cristã. Trata-se das obras *A Demetriano*, dedicada a um pagão que culpava abertamente os cristãos pela expansão da enfermidade, e *Sobre a mortalidade*, uma homilia dedicada aos conversos que se perguntavam por que a doença se espalhava tanto entre os pagãos quanto entre os cristãos. Desta forma, vemos dois tratados cipriânicos endereçados a dois públicos diferentes: o primeiro para os pagãos, contendo argumentos capazes de demonstrar que a culpa da enfermidade era dos pagãos, que se recusavam a se converter ao culto do deus cristão; o segundo construído para tentar apaziguar o medo da morte suscitado entre os convertidos, no qual Cipriano indica que a doença era uma oportunidade para ascender ao Reino Celeste. Nos dois trabalhos, o bispo usa de toda a sua autoridade para lançar mão de argumentos bíblicos e eclesiais para confirmar que não se deveria temer a morte, pois esta era apenas uma passagem, um percurso, um caminho para se chegar a Deus.

O bispo cartaginês ainda produziu uma terceira obra, no intuito de aproveitar a eclosão da pestilência para evangelizar seu rebanho: *As boas obras e a Esmola*, na qual exorta os cristãos a não abandonarem os enfermos e a não se apropriarem indevidamente dos bens dos mortos.<sup>2</sup> Ao contrário, os conversos deveriam auxiliar os doentes e repartir sua riqueza, por meio da doação de esmolas, no intuito de ajudar as famílias que haviam perdido vários de seus membros e que por isso enfrentavam um recrudescimento nas condições de sobrevivência.

---

<sup>2</sup> A condenação destas práticas, moralmente duvidosas, indica que estavam sendo realmente efetivadas pelos cristãos e pelos pagãos. No caso dos conversos seria ainda pior, visto que o ideário cristão indicava que somente boas ações terrenas poderiam garantir um lugar no Reino dos Céus.

Em 146 a.C., os romanos invadiram o norte da África, em plenas Guerras Púnicas, com o intuito de dominar Cartago, capital dos Barca,<sup>3</sup> que haviam chegado às portas de Roma com seus elefantes, como nos conta Políbio. Com a expansão da conquista, formaram-se quatro províncias no território africano: África Proconsular,<sup>4</sup> Numídia,<sup>5</sup> Mauritânia Cesareia<sup>6</sup> e Mauritânia Tingitana.<sup>7</sup> Cartago acabou reocupada, após sua destruição em 146 a.C., no período dos Gracos,<sup>8</sup> por migrantes berberes e famílias latinas. Pela extensão de sua rede portuária, acabou se tornando uma das principais cidades norte-africanas, de onde vinham para Roma animais, para os jogos nos anfiteatros, e grãos. Por isso, acabou convertendo-se na capital da província da África Proconsular. Segundo Juan Antonio Gil-Tamayo (2013, p. 11), em 200 d.C. ao menos cento e cinquenta mil pessoas habitavam a cidade de Cartago, na qual se misturavam berberes, fenícios, gregos e itálicos.

Para François Decret (1996), os cartagineses no II século d.C. tinham três cultos principais, até o avanço das práticas cristãs: os cultos egípcios helenizados de Ísis e Serápis; o mesopotâmico culto a Mitra; e o latino culto ao *genius* do Imperador, que era fortemente estimulado pelos Governadores de Província Romanos. Tal mescla de influências religiosas demonstra o caráter metropolitano da região da cidade de Cartago, que serviu de ponto de atração para comerciantes, soldados, colonos e funcionários públicos de origens diversas, o que contribuiu também para a expansão do ideário cristão.

Segundo Samuel Donalson (1909), a primeira notícia que temos do Cristianismo em solo africano se deu em 180 d.C. com os mártires

---

<sup>3</sup> A partir das *Histórias*, de Políbio, podemos conhecer a importante família Barca, de personagens como Amílcar, Asdrúbal e Aníbal, que combateu os romanos pelo controle de território e rotas comerciais nas auréolas do Mar Mediterrâneo.

<sup>4</sup> Atualmente Tunísia e parte oriental da Argélia, onde ficava Cartago, que acabou se tornando capital da província.

<sup>5</sup> Atualmente parte central da Argélia.

<sup>6</sup> Atualmente parte ocidental da Argélia.

<sup>7</sup> Atualmente Marrocos.

<sup>8</sup> Tibério Semprônio Graco e seu irmão mais novo, Caio Semprônio Graco, que tentaram como Tribunos da Plebe propor, na Assembleia Tributa, uma reforma agrária no *ager publicus* romano, ou seja, nas terras vindas das conquistas territoriais. Um dos territórios que foi recolonizado foi o norte da África, com destaque para o território da cidade de Cartago, que se encontrava pouco povoado devido ao extermínio de boa parte da sua população em 146 a.C.

de *Scilli*. As *Acta* desses martírios apresentam o interrogatório feito pelo Procônsul Vigílio Saturnino a doze jovens cristãos originários de *Scilli* e sua posterior condenação à morte,<sup>9</sup> por se recusarem a proceder ao culto imperial. Além das *Acta*, temos as obras de Tertuliano, a quem Cipriano chamava de Mestre,<sup>10</sup> sobre o desenvolvimento da igreja norte africana e, principalmente, a perseguição sofrida por seus membros. Temos notícias de perseguições isoladas ocorridas durante os governos dos Imperadores Severianos.<sup>11</sup> Contudo, foi com a ascensão de Décio, em 249 d.C., que a perseguição se avolumou, com a emissão pela casa imperial de um edito no qual se ordenava que todos os habitantes do Império deveriam oferecer uma *supplicatio*, ou seja, um sacrifício público em honra aos deuses e ao *genius* do Imperador. Em troca, receberiam do magistrado romano um *libellus*, um certificado escrito de que haviam procedido ao sacrifício. Como os judeus estavam isentos da prática do sacrifício, tal edito acabou prejudicando diretamente os membros das comunidades cristianizadas, que se recusaram a oferecê-lo. V. Saxer (1969) comenta a existência de cristãos que chegaram a comprar *libelli*, corrompendo funcionários públicos romanos, na esperança de escapar de qualquer punição por não realizarem o ritual do sacrifício em prol da *pax deorum*. A não apresentação do certificado, quando solicitada por um magistrado romano, implicaria na prisão, seguida de interrogatório, que poderia, por sua vez, ser seguido de tortura. Em caso de condenação, o detido poderia ser condenado à morte e ao confisco do patrimônio familiar. Com medo da supressão capital e da perda dos bens, muitos cristãos negaram a conversão, transformando-se no que Cipriano denominou de *lapsi*.<sup>12</sup> Não à toa, boa parte da produção cipriânica exalta o martírio e condena a falta de unidade na igreja.

---

<sup>9</sup> Indicado pelo Senado ou diretamente nomeado pelo Imperador, ocupava o cargo de Governador de Província, tornando-se a face de Roma nos territórios conquistados. Viajava acompanhado de um grande séquito de outros funcionários públicos, como questores, pretores, entre outros.

<sup>10</sup> Em várias cartas, Cipriano se refere a Tertuliano como seu Mestre e fonte de inspiração para seus tratados e/ou homilias.

<sup>11</sup> Principalmente nos governos de Septímio Severo e Caracala (193-217 d.C.), mas foram pontuais e promovidas pelos próprios provinciais, sem a emissão de editos imperiais que as estimulassem. Sobre este assunto, ver Momigliano (1992).

<sup>12</sup> Cipriano travou uma grande querela dogmática com o Papa Estevão a respeito destes apóstatas, os *lapsi*, quando estes, ao final do ciclo de perseguições, resolveram retornar para o seio da Igreja cristã. Para Cipriano, no tratado *De Lapsis*, eles deveriam ser rebatizados; para Estevão, eles não deveriam ser rebatizados. A situação só se

As perseguições no norte da África recrudesceram com a ascensão de Valeriano, e com a publicação de dois editos desfavoráveis aos cristãos. O de 257 d.C. se dirigiu diretamente contra a hierarquia cristã, ao determinar que bispos, presbíteros e diáconos deveriam sacrificar aos deuses romanos sob pena de exílio. Também foram proibidas reuniões de culto sob pena de morte. No edito de 258 d.C., o Príncipe decretou que todos os líderes cristãos exilados fossem executados, caso continuassem se recusando a fazer sacrifícios em honra aos deuses romanos, e todos os fiéis cristãos deveriam ser submetidos ao paganismo sob pena de exílio e confiscos de bens. Cipriano acabou morto sob a égide deste segundo edito valeriano.

Do bispo cartaginês, sabemos que se converteu em 246 d.C. e que morreu em 258 d.C.<sup>13</sup> Devido à sua rápida ascensão na hierarquia eclesiástica, podemos supor que ele veio dos estratos abastados de Cartago, e por sua escrita, identificamos traços de uma instrução clássica, baseada nos cânones pedagógicos pagãos. Tásccio Cecílio Cipriano tinha extensas propriedades na África Proconsular, como ele mesmo indica em suas cartas,<sup>14</sup> tendo distribuído várias delas como sinal de caridade após se tornar bispo. Possivelmente, exerceu a atividade de advogado, antes da conversão. Logo depois de ser batizado, tornou-se presbítero, e foi eleito bispo em 249 d.C.,<sup>15</sup> sucedendo o famoso bispo Donato. Com apenas um ano de bispado, teve que enfrentar as consequências do edito de Décio,<sup>16</sup> e acabou se exilando de Cartago uma primeira vez por quinze meses, de janeiro de 250 até a Páscoa de 251 d.C., quando aproveitou tão importante efeméride cristã para retornar à pátria. Neste

---

resolveu após a morte de Cipriano, quando a posição de Roma sobre o não rebatismo prevaleceu sobre a posição norte africana.

<sup>13</sup> Sobre a vida de Cipriano, temos *Vita Cypriani*, de seu Diácono Pôncio, que o seguiu no segundo exílio e testemunhou sua execução, sob o segundo edito de Valeriano, e informações advindas de obras de Lactâncio, Prudêncio, Agostinho, Eusébio e Jerônimo, o que demonstra sua importância nos primórdios do cristianismo.

<sup>14</sup> Por exemplo, na epístola sessenta e seis, na qual comenta sobre sua importante família Cecília, e na epístola oitenta e um, na qual indica que se retirou para os jardins de sua casa em Cartago, para esperar seu julgamento, após o interrogatório.

<sup>15</sup> Informações dadas pelo próprio Cipriano na epístola sete.

<sup>16</sup> Segundo C. Moreschini e Norelli (2006), neste momento haviam sido martirizados o Papa Fabiano em Roma, primeiro bispo de Roma a ser supliciado, e os bispos Babila de Antioquia e Alexandre de Jerusalém. Assim, Cipriano preferiu se auto-exilar antes de ser atingido pela força do edito imperial.

momento, escreveu ao menos vinte cartas para seus fiéis cartagineses.<sup>17</sup> Desconhece-se o lugar de seu exílio, mas sabe-se que foi acompanhado de Diáconos e seguidores.

Sua escolha para o bispado cartaginês em tão curto espaço de tempo, entre seu batismo e sua ascensão na hierarquia eclesiástica, foi marcada por forte oposição no seio de sua própria comunidade. O presbítero Novato e o Diácono Felicíssimo chegaram a reclamar com o Papa Cornélio, que havia sucedido o supliciado Fabiano em Roma, tal eleição. Para tentar unificar as vozes cristãs, Cipriano conclamou um sínodo em Cartago em abril de 251 d.C. e convocou outro sínodo, em maio de 252 d.C. O edito de Treboniano Gallo (251-253 d.C.) contra as práticas cristãs não chegou a afetar diretamente a África, mas levou à prisão, exílio e morte do Papa Cornélio, em Roma, que foi sucedido pelo Papa Lúcio,<sup>18</sup> que ao morrer, em março de 254 d.C., abriu caminho para a ascensão de Estevão ao papado, com quem Cipriano acabou travando várias querelas canônicas sobre os *lapsi* e a necessidade ou não de um rebatismo.

Estevão acabou morto em 257 d.C., sob efeito do primeiro edito de Valeriano. Em seu lugar ascendeu Sixto II, que foi noticiado do segundo exílio de Cipriano, detido por ordem do Procônsul Aspásio Paterno, que acabou desterrando Cipriano em *Curubis*,<sup>19</sup> acompanhado de seu diácono Pôncio e de alguns outros fiéis. Após um ano de desterro, durante o qual aumentou sua atividade epistolar, foi chamado para novo interrogatório pelo Procônsul Galério Máximo, que se encontrava em Utica. Sabendo que não escaparia de uma nova detenção e que Sixto II acabara de ser supliciado em Roma, frente ao segundo edito valeriano, Cipriano regressou a Cartago e escreveu suas duas últimas cartas,<sup>20</sup> nas quais imprimiu um potente tom de despedida e de admoestação aos cristãos, que estavam resistindo bravamente às perseguições. Assim que o Procônsul voltou a Cartago, em 13 de setembro de 258 d.C., Cipriano foi preso e levado a *Sexti*, um pequeno povoado nas cercanias da capital da província, onde Galério se encontrava se restabelecendo de uma

---

<sup>17</sup> O *corpus* epistolar cipriânico contém oitenta e uma cartas, mas algumas são respostas às suas missivas.

<sup>18</sup> A quem Cipriano dedica sua carta sessenta e um, congratulando-o pela ascensão ao papado.

<sup>19</sup> Atualmente é a cidade de Korba na Tunísia.

<sup>20</sup> Epístolas oitenta e oitenta e um da forma como seu *corpus* epistolar nos chegou.

enfermidade. Interrogado se continuava professando o culto cristão, Cipriano respondeu afirmativamente, sendo sentenciado à decapitação no dia seguinte. Seu corpo foi enterrado numa propriedade de Macróbio Cândido, na *Via Mappaliensi*, onde mais tarde foi edificada uma igreja.

Mesmo não sendo atingida diretamente pelos efeitos do edito de Gallo, a África sofria com outros problemas sérios entre 251 e 253 d.C. Primeiro, a eclosão de uma enfermidade muito virulenta, durante a qual os enfermos eram abandonados por temor do contágio e os corpos desfalecidos eram amontoados nas ruas, aumentando ainda mais os problemas de higiene e limpeza. Valentina Gazzaniga (2014), no livro *La medicina antica*, ressalta que são em obras como a cipriânica que buscamos elementos para identificar o tipo de miasma causador das pestilências. As impurezas e as péssimas condições de higiene só permitiam aumentar o contágio. No caso específico desta enfermidade norte-africana, que como vimos chegou até o Procônsul Galério, os historiadores da medicina têm digladiado para indicar o nome moderno da pestilência.<sup>21</sup> Pode ter sido malária, tifo ou escorbuto, mas a certeza se concentra no fato de que a taxa de mortalidade foi altíssima. Assim, escreve Cipriano (*De mortalitate*, XIV, 1-30) sobre os sintomas da enfermidade:

É proveitoso para o progresso da nossa fé que neste momento as vísceras dissolvidas em fluxo esgotem a força do corpo, que a febre interior queime a face ulcerada, que o estômago seja dilacerado por vômitos repetidos, que os olhos ardam pela afluência de sangue, que os pés e outros membros sejam amputados pelo contágio da podridão, que a doença se espalhe pelas juntas, tornando-as defeituosas e paralisadas, ou pelo corpo todo tornando obstruído o ouvido e cego os olhos.

E para piorar, em seguida, ao licenciar-se a legião III Augusta, que estava estacionada na Numídia e que defendia a importante região de Lambesa, as tribos berberes aproveitaram a ocasião para promover roubos, pilhagens e raptos de pessoas endinheiradas e de virgens

---

<sup>21</sup> Citamos, por exemplo, além da obra de Gazzaniga (2014), os livros de Kellehear (2016), Gordon (2002), Hanson (2006), Farrell (2003), Batista (2003), Harant (1971) e Rezende (2003), todos devidamente apresentados em nossas referências bibliográficas, dispostas ao final do capítulo.

consagradas. Cipriano fez uma coleta entre seus fiéis e enviou dinheiro para pagar o resgate de alguns indivíduos e para auxiliar na reconstrução de comunidades cristãs atingidas pelos ataques berberes.<sup>22</sup>

A ocorrência da pestilência e das pilhagens, em meio à promoção dos martírios cristãos, insuflados pelos Governadores de Província como forma de divulgar sua adesão ao poder central de Roma, permitiu o mote para algumas das mais importantes obras de Cipriano. Deste período de 252-253 d.C., destacam-se três obras: *Ad Demetrianum*, *De mortalitate* e *De Opere et Eleemosinys*,<sup>23</sup> pelas quais o bispo cartaginês buscou orientar seu rebanho frente às adversidades. As duas primeiras são o assunto deste capítulo, por nos permitirem inferir que a morte era um percurso a ser percorrido pelos cristãos a caminho do Reino Celeste e a doença era uma oportunidade a ser abraçada como forma de se garantir uma boa morte; a terceira obra enfoca que a peste levou muitos à pobreza e ao distanciamento dos doentes, e que tais ações deveriam ser coibidas e reparadas pela efetivação de boas obras e pela distribuição de esmolas.

O texto dedicado a Demetriano, um pagão que indicava os cristãos como responsáveis pela pestilência, vendo esta como castigo por não fazerem culto aos deuses romanos, é anterior poucos meses à produção e divulgação do tratado *Sobre a mortalidade*. Todavia, como as obras buscam comunicar aspectos diferentes da enfermidade e de seus efeitos na comunidade cristã, é perceptível que os argumentos elencados são também diferenciados. Algumas ideias principais se repetem, como as que enfocamos neste capítulo: que a morte é apresentada nas duas como um percurso a ser trilhado pelo convertido em direção ao Reino Celeste e que a doença é uma oportunidade de ascensão aos céus. Porém, enquanto em *Sobre a mortalidade* a mensagem do Novo Testamento de amor ao próximo e de busca da caridade impregna a narrativa, no *A Demetriano* imperam as passagens do Velho Testamento repletas das ações de um deus vingativo e irascível com os que não o seguiam. Por isso, a comparação das duas obras torna-se tão interessante.

A primeira, remetida a Demetriano, se inicia com o bispo comparando o pagão denunciador a um cão raivoso:

---

<sup>22</sup> O próprio Cipriano conta suas iniciativas na epístola sessenta e dois.

<sup>23</sup> Que podemos traduzir como: *As boas obras e a esmola*.

Vendo-te ladrar e lançar gritos com uma boca sacrílega e palavras ímpias contra o deus único e verdadeiro, pensava que era mais prudente e melhor desdenhar tuas palavras com o silêncio frente à ignorância daquele que está em erro, do que provocar com minhas palavras a loucura daquele que não raciocina. [...] Parecia-me inútil discutir contigo, porque parecia mais fácil dominar as ondas de um mar bravio que frear tua raiva discutindo contigo. É vã a fadiga e o trabalho perdido tentando oferecer luz a um cego, conversação a um surdo, sabedoria a uma besta, porque esta não pode compreender nada, nem um cego pode ver a luz, nem o surdo ouvir. [...] Procurei vencer tua intolerância com minha paciência. [...] Mas agora dizes que muitos se lamentam e nos atribuem a culpa pela eclosão de muitas guerras, que nos causam estragos a peste e a fome, de que prolongadas secas nos deixam sem chuvas e sem água potável, não consegui me calar por mais tempo (Cyprianus, *Ad Demetrianum*, I-II).

Assim, já começa a prosa cipriânica com o bom combate: abandona-se a prudência em prol da coragem de defender os cristãos frente à ignorância e à ignomínia dos gentios. Com a vigência dos editos imperiais, a denúncia poderia levar muitos à morte e as comunidades cristãs a se pulverizarem. Estes primeiros argumentos já indicam o tom elevado deste discurso de Cipriano. Ele deseja que: “aquele que foi arrastado ao mal pela mentira, com muito mais motivo se deixará induzir ao bem pela verdade” (Cyp., *Ad Dem.*, II, 48-51).

E a verdade cipriânica advém da observação da natureza: “o mundo já havia entrado em sua velhice” (Cyp., *Ad Dem.*, III, 5), defende o bispo cartaginês. A decadência das coisas demonstraria que o fim estava próximo: “Este é o destino marcado ao universo, esta é a lei de Deus; tudo o que nasce deve morrer” (Cyp., *Ad Dem.*, III, 57-58). E este fim iminente se perceberia pela atenção do que poderíamos denominar de uma atitude quase ecológica do escritor:<sup>24</sup>

No verão, já não se percebe o mesmo calor de antes para que se possam amadurecer os frutos, nem na primavera podemos identificar rasgos de bom tempo, nem as árvores são tão fecundas de frutas no outono. Não se retira tanto mármore das pedreiras esgotadas, nem se retira tanto ouro e prata das minas exaustas [...]. Nos campos, diminuem os

---

<sup>24</sup> Ecologia no sentido de observação lançada ao funcionamento do meio natural em relação com a ação humana.

trabalhadores, no mar, os marinheiros, nos acampamentos, os soldados, no fórum, a honestidade, nos processos, a justiça, nas amizades, a harmonia, nas artes, a habilidade, nos costumes, o rigor moral (Cyp., *Ad Dem.*, III, 65-74).

A corrupção da natureza se demonstrava também nas comunidades humanas, pois os costumes também estavam em franca decadência. E esta crise do universo valia para cristãos e pagãos, visto que todos compartilhavam o mesmo espaço terreno:

Quando a terra torna-se estéril e não produz frutos, a fome não distingue ninguém. O mesmo quando uma cidade é dominada pela invasão do inimigo, o cativo pesa igualmente sobre todos os habitantes. Quando o céu sereno retém a chuva, a seca é uma só para todos. Quando um escolho fende o navio, o naufrágio é comum aos navegantes, sem exceção. Do mesmo modo a dor dos olhos, o ataque das febres e as enfermidades de todos os membros são as mesmas para nós e para os outros, enquanto carregamos neste tempo esta mesma carne (Cyp., *De mort.*, VIII, 31-52).

Por isso, Cipriano defende que os cataclismos atingiam ao mesmo tempo os convertidos e os gentios. Mas a grande questão que se colocava não era o compartilhamento da adversidade, mas as causas das desgraças. Para o cartaginês, todos os problemas tinham sua origem na negação dos pagãos de aceitarem o Deus verdadeiro:

Por isso desde que nascemos caminhamos com passos ligeiros em direção ao nosso fim. Por isso tudo o que nasce agora decai afetado pela velhice do mundo. [...] Têm contínuas guerras, a escassez e a fome aumentam a angústia, a saúde se ressentiu ao aumentarem as enfermidades, a peste causa estragos na humanidade; deves saber que estava vaticinado que aumentariam todos estes males nos últimos tempos. [...] Isso não ocorre porque os cristãos não adoram vossos deuses, mas porque vocês não adoram o Deus verdadeiro. [...] As calamidades mostram a ira e o juízo de Deus [...] Abandonem vossas ridículas superstições (Cyp., *Ad Dem.*, IV-V).

Pregando para os pagãos, Cipriano apresenta várias passagens bíblicas acerca das profecias presentes no texto do Velho Testamento.

Identificamos inúmeras passagens de Isaías e Ezequiel, além de citações dos *Provérbios* e do *Deuteronômio*. O Deus desta obra cipriânica é o Senhor Vingador, que se ressentido dos que não o cultuam. Citando Jeremias, relembra que:

O Senhor se irrita porque não voltei para ele. Tu estranhas e lamentas que, permanecendo nesta obstinação e menosprezo, chova poucas vezes, que a terra se cubra de pó sujo, que se produzam ervas débeis e pálidas, que o grânizo açoite e debilite as videiras, que um furacão destrua e derrube as oliveiras, que as fontes de água se esgotem, que se infecto o ar com a peste e as enfermidades acabem com os homens, quando todos estes males se devem aos teus pecados [...] (Cyp., *Ad Dem.*, VII).

Cipriano percebe que é pelo ar que a pestilência se espalha e que ela é sintoma da ira divina. E “em meio a tão grandes perigos, queremos julgar mais a outros que a nós mesmos” (Cyp., *Ad Dem.*, IX, 62). Seria fácil imputar aos cristãos a culpa pelas catástrofes, mas a mácula estaria em meio pagão, pois “ninguém se move com estas evidências do presente ao olhar para o futuro” (Cyp., *Ad Dem.*, IX, 54). Os gentios, ao se recusarem à conversão, aumentariam ainda mais a ira divina, já disposta nas profecias bíblicas. As intempéries seriam como gatilhos para o desmoronamento social, já que cada problema aumentaria ainda mais o esgarçamento do tecido comunitário:

Tu lamentas a esterilidade e a fome, como se a seca causasse mais fome que a avareza do dinheiro, como se não aumentasse a escassez em maior grau pelo saque das importações de grãos e pelo aumento dos preços. [...] Culpas a peste e a epidemia, quando precisamente por elas se tem descoberto ou aumentado os pecados, porque não se presta socorro aos enfermos e inclusive a avareza e a rapina cessam com os mortos. [...] Ao menos os bandidos têm certa vergonha de cometer seus delitos, por isso escolhem desfiladeiros escondidos e paragens solitárias, e cometem o delito de modo que as trevas da noite o escondam. Mas a avareza se pratica abertamente e, segura de sua audácia, mostra a luz do fórum suas armas ao serviço de uma paixão desenfreada. Por isso tantos falsários, envenenadores e assassinos dentro da cidade, prontos a violar a lei porque sabem que permanecerão impunes. Não têm nenhum temor nem ao acusador nem ao juiz. Os culpados logram

a impunidade graças ao silêncio dos bons, ao medo dos cúmplices e ao suborno dos juízes (Cyp., *Ad Dem.*, X-XI).

Deste modo, para o bispo, os homens mereciam os padecimentos pelos quais estavam passando. Os pagãos por não se converterem; os cristãos por não terem conseguido aumentar as conversões a tempo de evitar o fim do mundo. Continuavam os cultos aos “crocodilos, aos macacos, aos ídolos com cabeça de cachorro, às pedras e às serpentes” (Cyp., *Ad Dem.*, XII.15-17),<sup>25</sup> enquanto os conversos eram lançados às feras, à prisão, à espada ou ao fogo, principais armas dos perseguidores. Mas existiria um caminho para cessar as catástrofes: “Busca a Deus nas alturas. Para que não caias no mundo inferior, levanta o coração ao alto do céu” (Cyp., *Ad Dem.*, XVI), isto é, após se converter aos princípios cristãos, dever-se-ia tomar o caminho das boas ações e pavimentar sua via para o Reino Celeste:

Não é possível separar-se do gênero humano até que saíamos deste mundo com a morte. Bons e maus, habitamos dentro de uma mesma casa. Tudo o que sucede dentro dela nos afeta a todos por igual, até que cumprido nosso caminho terreno, nos separemos para chegar à morada da morte eterna ou da imortalidade (Cyp., *Ad Dem.*, XIX).

Os convertidos iriam para o Reino Celeste e os gentios seguiriam para o mundo inferior. Mesma casa de partida, mas destinos diversos após a morte. Esta bifurcação do caminho se repete na argumentação do tratado posterior *Sobre a mortalidade* (II, 45-49).

Que motivos há, pois, para ansiedade e desassossego ? Quem fica inquieto e triste nesta situação, senão quem não tem esperança e fé ? Temer a morte é próprio de quem não quer ir para o Cristo. Não querer ir para o Cristo é próprio de quem não crê que começará a reinar com ele.

Porém, na disposição de conteúdo de Cipriano (*Ad Dem.*, XVIII), o mal que se abatia sobre a humanidade serviria para acordá-la e conduzi-la ao bom caminho:

---

<sup>25</sup> Referências cipriânicas às divindades egípcias e orientais, como, por exemplo, os deuses Anúbis e Thot.

Não penses que tais adversidades não ocorrem em defesa dos cristãos, já que também eles são atacados pela força dos males presentes. Somente se sentem golpeados pelos sofrimentos do mundo os homens que colocam toda a sua felicidade e glória no próprio mundo. Somente chora e se aflige o homem para o qual não existe nenhum bem depois desta vida terrena [...]. Não provam a dor pelas calamidades presentes os que põem sua confiança nos bens futuros.

O próprio Cipriano (*De mort.*, II, 65) indica os quatro principais fatores que geravam inquietação nos homens: “fome, guerras, terremotos e pestes”. Inquietar-se era humano, duvidar era dos gentios. Os cristianizados teriam que confiar, ter fé, ou seja, crer na promessa do Reino Celeste; que a morte era passagem, e se esta fosse difícil, sofrida, melhor o pavimento do caminho para junto de Deus:

Se um homem respeitável e bem reputado te promete alguma coisa, terás certamente confiança no promitente; não pensarás ser enganado ou iludido por alguém que sabes constante em suas palavras e ações. Quando é Deus que te fala, tu, incrédulo, hesitas com espírito desconfiado? Deus, ao partires deste mundo, te promete a imortalidade e eternidade, e tu duvidas? Isso é desconhecer a Deus por completo! Isso é ofender o Cristo, Mestre de quem crê, com o pecado da incredulidade! Isso é estar na Igreja e não ter fé dentro da própria morada da fé (Cyp., *De mort.*, VI, 3-10).

Converter-se era mudar de vida ao partilhar de um novo imaginário, construído a partir do que se tinha na época. Era passar a viver com novas promessas e novas premissas. Para Cipriano, “esta é a cólera de Deus, trata-se de castigo divino, e já que não conheceis a Deus por seus benefícios, o conhecerá ao menos por seus castigos” (Cyp., *Ad Dem.*, XXIII). Citando Isaías, o bispo apresenta a idéia da *gehena*, o lago de fogo, que reaparece no *Apocalipse* de João, no qual seriam mergulhados os ímpios, aqueles que “não se cansam de andar pelos caminhos da iniquidade e da perdição, por desertos solitários, e não chegam a conhecer o caminho do Senhor” (Cyp., *Ad Dem.*, XXIV, 48).

O ideal para conter todos os problemas seria:

Sair das profundas trevas das superstições e se encaminhar em direção à luz brilhante da verdadeira religião. [...] Pois o arrependimento nunca é tardio. [...] Pela misericórdia divina é possível passar à imortalidade no mesmo instante da morte. [...] Cristo nos abre o caminho da vida, nos devolve ao paraíso, nos conduz ao reino dos céus (Cyp., *Ad Dem.*, XXV-XXVI).

Sendo assim, verifica-se a retomada do argumento da morte como percurso para o Reino Celeste e da doença como oportunidade para a ascensão dos cristãos. De forma irônica, Cipriano (*De mort.*, XVIII, 10-11) relembra que os convertidos pedem a Deus o direito de se juntar a ele, pois as preces proferidas oralmente pelos cristãos de sua época clamavam claramente que “venha a nós o Reino dos céus”. A epidemia era um vetor para a conquista deste Reino. Ramón Teja (2007), no artigo “*Mortis amor: la muerte voluntaria o la provocación del martírio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)*”, realiza um inventário de casos nos quais os mártires quase provocam o seu martírio, enfrentando as autoridades pagãs e irritando os membros gentios de suas cidades. Este autor busca principalmente diferenciar o suicídio do martírio buscado. No tratado *Sobre a mortalidade*, Cipriano também percebe esta diferença. O bispo defende que tanto a doença quanto o martírio deveriam ser enfrentados com coragem, na certeza do alcance do Reino Celeste:

Se esta epidemia é, de fato, uma peste para judeus, gentios e demais inimigos de Cristo, é, contudo, para os servos de Deus a viagem da salvação. Nem se pense que a ruína é igual para bons e maus, por verificar que morrem indistintamente os justos e os injustos. Pois os justos são chamados para a paz, ao passo que os injustos são arrebatados para o suplício (Cyp., *De mort.*, XV, 1-10).

A imagem da viagem para o além é a mesma para os bons e os maus, mas o destino é diferente, dependendo das ações empreendidas na Terra e como estas foram julgadas pelos preceitos cristãos, que definem *per si* o que é bom e o que é mau a partir da doutrina.

Portanto, nas duas obras aqui analisadas a mobilidade do ser humano estava garantida na vida e na morte, até porque, na concepção cristã, a morte do corpo era a liberação da alma para mais uma viagem. Os batizados continuariam seu caminho em direção ao Reino Celeste,

principalmente após exercerem boas obras em vida. Os convertidos não deveriam temer, segundo Cipriano, os infortúnios que caracterizam a condição humana, tão frágil, visto que estavam protegidos pelo manto da fé. O sofrimento pela pestilência, pela guerra ou pelo suplício só se tornaria insuportável para aqueles que não acreditavam na transitoriedade do que era humano. O que havia sido tocado pelo divino pela água do batismo deveria se sentir invulnerável e capaz de se sobrepor a qualquer vicissitude. Desta forma, o homem se movimentava até o fim, que seria definido no Juízo Final. Para o bispo cartaginês, toda intempérie era uma oportunidade para o proselitismo cristão.

## Referências

### Documentação primária

*BÍBLIA SAGRADA*. Nova versão internacional. São Paulo: Vida, 2003.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. Trad. J. A. Gil-Tamayo. Madrid: BAC, 2013. t. 1-2.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. Trad. Monjas Beneditinas de Minas Gerais. São Paulo: Paulus, 2016. v. 1-2.

*CORPUS CIPRIANI*. Trad. W. Hartel. London: Routledge, 1936.

CYPRIAN OF CARTHAGE. *Epistulae*. Trad. A. Brent. London: Harvard University Press, 1931. v. 1-2.

SAN CIPRIANO. *Opera*. Trad. M. Simonetti. Roma: BUR, 1987.

### Obras de apoio

BATISTA, R. S. *Deuses e homens: mito, filosofia e medicina na Grécia antiga*. São Paulo: Landy, 2003.

DANIÉLOU, J. *Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid: FCE, 2006.

DECRET, F. *Le christianisme en Afrique du Nord Ancienne*. Paris: Payot, 1996.

DONALSON, S. *The church in North Africa AD 200*. Cambridge: University Press, 1909.

- DUMÉZIL, G. *Mito e epopeia*. São Paulo: Paz e Terra, 1989. t. 1.
- FARRELL, J. *A assustadora história das pestes e epidemias*. São Paulo: Ediouro, 2003.
- FREITAS, H. D. de O. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. Trad. Monjas Beneditinas de Minas Gerais. São Paulo: Paulus, 2016. v. 1, p. 21-38.
- GAZZANIGA, V. *La medicina antica*. Roma: Carocci, 2014.
- GIL-TAMAYO, J. A. Introducción. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. Trad. J. A. Gil-Tamayo. Madrid: BAC, 2013, p. 11-145. t. 1.
- GORDON, R. *A história da medicina*. São Paulo: Prestígio, 2002.
- HANSON, A. Roman Medicine. In: POTTER, D. S. (Ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 492-523.
- HARANT, H. *Las epidemias*. Barcelona: Oikos-Tau, 1971.
- HARTOG, F. *O mundo de Ulisses*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- KELLEHEAR, A. *Uma história social do morrer*. São Paulo: Unesp, 2016.
- LEICK, G. *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- LIVERANI, M. *Antigo Oriente*. São Paulo: Edusp, 2016.
- MOMIGLIANO, A. *De paganos, judeus y cristianos*. México: FCE, 1992.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*. Madrid: Crítica, 2006.
- REZENDE, J. M. de. *História da medicina*. Goiânia: UFG, 2003.
- ROPS, D. *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988.
- SAXER, V. *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le Milieu du III siècle*. Paris: Fayard, 1969.
- TEJA, R. *Mortis amor: la muerte voluntaria o la provocación del martírio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)*. In: SIMÓN, F. M. et al. (Ed.). *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Instrumenta, 2009, p. 133-142.

# Dos *Papiros Gregos de Magia* ao *Picatrix*: mobilidades e confluências do saber na longa duração

Aline Dias da Silveira

**E**m 1256, no *scriptorium* de Afonso X de Castela (1221-1284), é terminada a tradução da obra *Gāyat al-hakīm* (*O objetivo dos sábios*), ao idioma castelhano e depois ao latim, sob o título *Picatrix*.<sup>1</sup> Essa é uma obra pouco estudada na historiografia ibérica e brasileira,<sup>2</sup> com exceção de alguns trabalhos, como o de Alejandro Garcia Avilés (2011), Maribel Fierro (1996) e Godefroid Callataÿ (2013). Isso demonstra o pouco interesse nessa obra, cuja matéria versa sobre magia astral. No entanto, um tema marginalizado como magia pode oferecer reflexões sobre aspectos importantes do pensamento medieval, os quais dificilmente poderiam ser revelados em temas mais consagrados e recorrentemente estudados. Nesse sentido, o medievalista norte-estadunidense Richard Kieckhefer (1989), na obra *Magic in the Middle Ages*, escreve na introdução, que traz o título *Magic as crossroads* (*Magia como encruzilhadas*), sobre a possibilidade de uma abordagem do tema magia como encruzilhada de diversos caminhos convergentes da cultura medieval. A primeira de todas seria, segundo o autor, um ponto de intersecção entre religião e ciência. A prática de invocação de espíritos (ou *pneumas*), também conhecida como necromancia, repousaria sobre uma grande rede de práticas e crenças religiosas, enquanto a magia natural exploraria os poderes ocultos na natureza, e este seria o principal objetivo da ciência medieval. A prática mágica iria além das invocações demoníacas e experimentos com o poder

---

<sup>1</sup> Neste trabalho uso duas edições da fonte. Uma é a tradução para o idioma alemão do conjunto dos manuscritos árabes, editada por Hellmut Ritter (1962) e a outra edição é dos manuscritos em latim, feita por David Pingree (1986).

<sup>2</sup> Na historiografia brasileira temos Santos (1999). Também contamos com outros estudos brasileiros recentes sobre a obra astromágica na corte de Afonso X como os de Silveira (2015; 2016).

oculto da natureza, mas também abrangeria as práticas de curas, que utilizavam plantas medicinais acompanhadas de preces do ritual cristão, como aparece nos manuais de cura da monja Hildegard von Bingen (1098-1179).<sup>3</sup> Poder-se-ia ainda acrescentar os cruzamentos entre conhecimento e poder. No entanto, apesar de apresentar interessantes possibilidades de cruzamentos metodológicos de análise, a magia como objeto de pesquisa não atrai muito interesse. Mais um exemplo desse desinteresse poderia ser o Congresso Internacional Medieval de Leeds, em 2016, o maior do mundo na área, no qual, entre as 1799 *sessions*, não havia qualquer mesa de discussão sobre o tema.

O motivo do pouco interesse no referido tema e, mais especificamente, no *Picatrix*, em relação a outros temas ou obras do *scriptorium* afonsino, talvez possa ser explicado em função da natureza de sua matéria. Por quê? Porque nossa formação de pesquisa acadêmica ainda está atrelada a paradigmas cartesianos ocidentais e iluministas que postulam uma única razão a ser seguida (a ocidental, europeia e iluminista), hierarquizando e categorizando os saberes. Nesse sentido, objetos de pesquisa que são categorizados como religiosos e, na maioria das vezes, considerados irracionais somente encontram relevância no espectro das pesquisas acadêmicas, quando são explicados através da racionalidade e da lógica das relações de poder em detrimento da compreensão da racionalidade interna do fenômeno religioso e como essa outra racionalidade religiosa impregnou o pensamento político. Quando o caminho inverso é proposto, surgem perguntas e incertezas sobre a dificuldade de se encontrar uma metodologia científica para analisar tais fenômenos por uma perspectiva histórica. Será que o problema é a dificuldade metodológica ou os limites que a razão ocidental cartesiana nos impõe?<sup>4</sup> A questão não seria deixar tal razão de lado, mas a de se perguntar sobre a natureza de uma razão excludente. Nesse sentido, a obra de Jörn Rüsen (2010), *Razão histórica*, nos faz refletir sobre a diversidade de racionalidades e a razão como modo de articular essas racionalidades. Parafraseando o filósofo Wolfgang Welsch, Rüsen

---

<sup>3</sup> Refiro-me às obras *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum, Physica (Liber simplices medicinae)* e *Causae et curae (Liber compositae medicinae)*. As obras de Hildegard relacionam e sintetizam os conhecimentos nas obras de Galeno, Plínio, medicina árabe medieval e práticas de cura populares da região do rio Reno.

<sup>4</sup> Esses questionamentos são inspirados nos estudos subalternos indianos como no artigo de Sanjay Seth, *Razão ou raciocínio? Clio ou Shiva?*, de 2013.

(2010, p. 174) define que razão é “transição” de um modo de argumentar para o outro, de uma relação com experiência para uma relação com a práxis: “somente a racionalidade histórica que tematiza a si mesma e se auto esclarece é racional”. Por essa perspectiva, é exatamente a razão da busca pelo conhecimento que deve nos liberar das barreiras de exclusão e hierarquização do saber. Dessa forma, se o problema é metodologia, o retorno à hermenêutica, à hermenêutica imaginativa, como propõe Marcia Sá Cavalcante Schuback (2000), na obra *Para ler os medievais*, poderia ser uma chave para empreendermos uma análise multidirecional dos fenômenos e do pensamento medieval. Nas palavras da autora:

A construção da imagem compreensiva que pretende escutar o tempo, ou seja, colocar a pergunta pelo sentido da história, encontra uma correspondência com a construção de um mosaico, a partir dos pedaços de imagem fixadas pela tradição. O ensaio de hermenêutica imaginativa [...] busca construir uma imagem de mosaico a partir da quebra das rígidas figuras que determinam o entendimento moderno do pensamento medieval (SCHUBACK, 2000, p. 36).

A considerar as reflexões de Rüsen e Schuback mencionadas acima, o objetivo desta análise é entender os escritos de magia no mosaico do pensamento medieval como um caminho contundente na quebra “das rígidas figuras” construídas na modernidade sobre o medievo, como Márcia Schuback convida. Na hierarquização moderna dos saberes, a magia sequer poderia ser considerada um saber, sendo colocada bem abaixo no plano do irracional, supersticioso e incompreensível. No entanto, em diversos momentos, nas obras do *scriptorium* afonsino, Afonso X, o rei sábio, e seus colaboradores deixaram claro outra compreensão e valorização dos saberes, de acordo com a qual a astrologia estaria entre as sete artes: “en que ay Maestros de las Artes, assi como de Gramatica, e de la Logica, e de Rethorica, e de Arismetica, e de Geometria, e de Astrologia; e otrosi en que ay Maestros de Decretos, e Señores de Leyes” (*Segunda Partida*, 31, 1). Quanto às obras que especificamente tratam de magia e astrologia que foram traduzidas na corte de Afonso X, temos o *Picatrix*, o *Libro de Astromagia*, o *Lapidario*, *Libro de las Formas* e o *Libro Razielis*, sendo que o último versa sobre magia salomônica ou cabalística.<sup>5</sup> A considerar

---

<sup>5</sup> Ver trabalho de García Avilés (1999).

também que o *Gāyat al-hakīm* ou *Picatrix* foi traduzido nos primeiros anos do governo de Afonso X (1252-1284), como compreender o conjunto das obras afonsinas sem compreender as racionalidades internas que constituem esse conjunto? É em função da tentativa de compreender esse mosaico da racionalidade interna no *scriptorium* Afonsino que se faz necessário estudar a razão – no sentido que Jörn Rüsen refere acima – e o significado do *Picatrix*, no conjunto de obras e no contexto de Afonso X de Castela. Porém, na análise que se segue, esse é apenas o ponto de partida escolhido para a expansão da perspectiva em direção ao movimento do saber que nos leva às fontes do *Picatrix*. Movimento que segue desde o Egito do século II da Era Comum dos *Papiros Gregos de Magia*,<sup>6</sup> ao século III da Índia ocidental na obra *Yavanajātaka*, ao século IX das traduções em Bagdá, aos séculos X e XI da *Enciclopédia dos Irmãos da Pureza* em Basra e à Península Ibérica do *Gāyat al-hakīm*, bem como ao século XIII do *Picatrix*.

Ainda em relação ao método de pesquisa, o *Picatrix* foi uma obra que chamou o interesse do historiador da cultura Aby Warburg (1866-1929) no início do século XX e, conseqüentemente, de outros estudiosos ligados ao círculo da Biblioteca de Ciência da Cultura de Warburg (*Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*), depois conhecida como Instituto Warburg, quando transferida para Londres, em 1933, na tentativa de escapar do regime nazista. O interesse de Warburg no *Picatrix* e no *Libro de Astromagia*, também citado por ele na conferência em homenagens a Franz Boll (cf. WARBURG, 2015, p. 295) estava, no primeiro plano, em decifrar os códigos iconológicos das obras renascentistas que não o remetia à Antiguidade Clássica - como essa foi idealizada pelos iluministas, românticos e também por Warburg, mas a elementos, os quais Warburg (2015, p. 371) denominou de astrologia helenística ou magia da Antiguidade Tardia.<sup>7</sup> Dessa forma, mais de vinte anos depois da defesa de sua tese sobre o *Nascimento de Vênus* e a *Primavera* de Sandro Botticelli, defendida em 1891, Warburg colocava-se ainda na busca da presença dos pagãos nas obras do Renascimento italiano. Sua busca o levou a perceber e evidenciar os movimentos de saberes através de imagens,

---

<sup>6</sup> Usarei o termo Era Comum (EC) e Antes da Era Comum (AEC) para substituir a referência temporal antes de Cristo (a.C.) e depois de Cristo (d.C.), respectivamente.

<sup>7</sup> Reproduzo aqui o trecho ao qual me refiro: “O que chamamos de magia é, nos termos da Antiguidade tardia, mera cosmologia aplicada, isto é, uma aplicação da assertiva da igualdade entre sujeito e mundo – aplicação essa que no fim desemboca na prática manipuladora” (WARBURG, 2015, p. 295).

cuja temporalidade seria, ao mesmo tempo que distante, familiar. Assim como o gestual ritualístico do *Picatrix* é manifesto nas obras renascentistas pela percepção de Aby Warburg, de forma ainda mais evidente, os *Papiros Gregos de Magia* (séculos I-IV EC) estão presentes no *Picatrix*, assim como uma quantidade indefinível de outros textos de magia astral (nas palavras de Warburg, cosmologia aplicada), dos quais encontramos fundamentos já nos textos ominosos mesopotâmicos,<sup>8</sup> passando pelas traduções de textos neoplatônicos de teurgia.<sup>9</sup>

Em relação a essas fontes do *Picatrix*, David Pingree (1980) inventariou alguns dos possíveis textos em evidência na obra, em seu artigo *Some of the sources of the Ghāyat al-hakīm*. Pingree chegou a uma tábua de escrita cuneiforme encontrada na região de Uruk, sul da Mesopotâmia, datada como sendo do século IV AEC, contendo uma tabela de correspondência planetária com plantas, animais e partes do corpo humano (PINGREE, 1980, p. 5-7). Da Mesopotâmia essas tabelas passaram ao mundo helenístico, chegando ao egípcio na forma de listas de correspondência planetária de 36 decanatos zodiacais que correspondem a 36 espíritos, com plantas específicas contra várias doenças. Esses decanatos possuem imagens que são gravadas sobre talismãs em meio a fórmulas mágicas empregadas em rituais, os quais são descritos no *Corpus Hermeticum* (150-300 EC), também encontrados no norte do Egito tardo antigo. É nesse efervescente contexto de escrita do *Corpus Hermeticum* que também são desenvolvidos os *Papiros Gregos de Magia*. Esse pequeno exemplo, que traça a possível trajetória de uma das fontes do *Picatrix*, estende nossa visão temporal e espacial sobre o fenômeno histórico do movimento do saber, no qual as fronteiras políticas e epistemológicas entre o Ocidente e o Oriente precisam ser repensadas.

---

<sup>8</sup> Textos ominosos são escritos elaborados na Mesopotâmia 20 séculos AEC, que estabeleciam a relação do movimento das estrelas com acontecimentos terrenos, desde a melhor época para o plantio até a melhor conjunção planetária para invadir uma cidade (SETERS, 2008, p. 94-96).

<sup>9</sup> Teurgia é uma prática mística religiosa desenvolvida pelo neoplatônico Jámblico de Cálcis (245-325 EC). Segundo Ana Teresa Marques Gonçalves e Ivan Vieira Neto: “O neoplatonismo de Jámblico esteve muito mais próximo das religiosidades provinciais que qualquer outra filosofia. Este filósofo instituiu que deuses, heróis e *daimones* faziam a ponte entre o Uno e os homens, admitindo no neoplatonismo uma hierarquia de espíritos que era apregoada pela magia. Além disto, declarou que esses espíritos podiam ser impelidos pelo filósofo a atender às suas vontades através da *teurgia*, que era uma prática mágica” (GONÇALVES; VIEIRA NETO, 2010, p. 12).

## Sobre o *Picatrix*

É interessante perceber que uma obra muçulmana, portanto monoteísta, como o *Gāyat al-hakīm*, interpreta a filosofia neoplatônica de forma a explicar a prática mágica e, possivelmente, este é um dos pontos que mais fascinou os interessados cristãos nessa matéria e motivou sua tradução para o idioma castelhano e latino na corte afonsina. Na obra, o Uno platônico é entendido como o Deus abraâmico, e assim é evocado no Prólogo do *Gāyat al-hakīm*: “Em nome de Deus misericordioso e benevolente. Ele não se mistura com as coisas, no entanto, não está separado delas” (*Picatrix*, 1962, p. 1, § 9 e 10), de forma que podemos identificar que a referida passagem parafraseia a *Eneada* (V, 4, 2) de Plotino.

A obra segue colocando a relação entre filosofia e magia de forma intrínseca:

Saiba: A arte que será explicada não serviria de nada se não fosse entendida a filosofia. E, por isso, essa arte foi chamada de *conclusio*, pois é a conclusão da lógica de outras obras, ou seja, a quintessência (*Picatrix*, 1962, I, II, p. 6, § 1 e §6-10).<sup>10</sup>

[...] Saiba: essa *conclusio* ou síntese é definida como magia, que significa todas as palavras e práticas que a mente encanta e conduz a alma no sentido que ela se admira daquilo que lhe é mostrado, achando belo. [...] Isso acontece porque ela é uma força divina, difícil de entender, porque se precisa entender, anteriormente, as causas atuantes e as condições para sua constituição. Existe, no entanto, uma prática mágica que seu objeto é de espírito para espírito. Na arte do talismã, a magia atua do espírito sobre o corpo (talismã), e na Alquimia é de corpo sobre corpo (*Picatrix*, I, II, p. 7, § 6-27).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Tradução livre do seguinte trecho: “Wisse: Die Kunst (natīga) nun, die wir hier auseinandersetzen wollen,wäre nicht, wenn die Philosophie nicht wäre. Mit Recht haben sie daher die Philosophen conclusio (natīga) genannt; denn die conclusio ist bei den Logikern das Ergebnis eines Schlußverfahrens, und das ist die Quintessenz des in den Pramissen Enthaltene”.

<sup>11</sup> Tradução livre do seguinte trecho: “Es kommt namlich daher, daß er eine gotthche Kraft ist, wirkend aus vorausgehenden Ursachen, die die Voraussetzung für sein Begreifen bilden. Er ist eine schwer zu verstehende Wissenschaft. Es gibt aber auch einen praktischen Zauber; denn sein Gegenstand ist die Wirkung von Geist auf Geist. [...], während der Gegenstand der Talismankunst die Wirkung von Geist auf Körper,

Segundo o trecho acima, a operação mágica é a prática da experiência filosófica. Ao compreender a emanação descendente do poder divino e a forma simpática como todas as criaturas estão relacionadas entre si, o filósofo poderia operar ou manipular as virtudes derivadas do *logos* ou intelecto para um objetivo específico. A racionalidade que encontramos neste trecho, que se movimenta do século II do norte do Egito ao século X de Córdoba e rege as práticas mágicas nas obras aqui analisadas. É a razão do pensamento simpático, que estabelece correspondência e influência dos corpos supralunares (os planetas e as estrelas) sobre os corpos sublunares, ou seja, tudo que existe sobre a terra, de forma que todos os reinos da natureza estão interligados por correspondência. A imagem das esferas planetárias concêntricas do sistema platônico representaria o movimento da luz do *logos* em direção à esfera lunar, a qual receberia a emanação das virtudes divinas provindas das outras esferas e as distribuiria sobre a esfera terrestre. Por esse motivo, como será apresentado a seguir, esses filósofos/magos têm um especial interesse nas propriedades lunares e nas influências dessas sobre os acontecimentos terrestres.

Os textos que circulavam pelos três continentes e os sábios que os carregavam, traduziam e os comentavam foram, respectivamente, os meios e os mediadores pelos quais essa racionalidade se movimentou, recebeu acréscimos e foi ressignificada. Nesses movimentos, os oito séculos que separam os *Papiros Gregos de Magia* do *Gāyat al-hakīm* concederam refinamento a esse pensamento simpático que acabou por buscar fundamento nos desdobramentos da filosofia neoplatônica, principalmente na teurgia de Jámblico (245-325 EC), e na astrologia helenística assimiladas pelas três religiões monoteístas. A esse movimento e desdobramento podemos também incluir as tradições não-abraâmicas como a indiana e a caldeia, deslocadas pelas rotas de comércio marítimo e terrestre.

O texto que utilizo para a análise a seguir é a versão latina da obra *Picatrix*, editada por David Pingree, através do Instituto Warburg de Londres, em 1986, e a tradução alemã da versão árabe feita por Hellmut Ritter, publicada também pelo Instituto Warburg, em 1933, reeditada em 1962 com a colaboração de Martin Plessner. A versão latina do *Gāyat al-hakīm*, bem como o texto árabe original, é dividida em quatro livros. Os dois primeiros apresentam a teoria e as explicações filosóficas de como se efetivam as leis

---

und der der Alchemic die von Korper auf Korper ist”.

do universo na relação entre macrocosmo e microcosmo através do princípio neoplatônico de emanção.<sup>12</sup> Os dois últimos tratam da prática de atrair essa emanção a partir das esferas celestes e direcioná-la para algum objetivo – como mencionado acima – a partir da tabela de correspondência planetária com incensos, roupas, animais, vegetais, cores, pedras, constelações e muitos outros elementos. Todo esse trabalho de captação, controle e direcionamento da energia foi chamado de vários nomes: necromancia, ciências das imagens e, modernamente, astromagia ou magia astral.

### Sobre os *Papiros Gregos de Magia*

Os *Papiros Gregos de Magia* (PGM)<sup>13</sup> são uma coleção de textos gravados em papiros, mas também em conchas e tábuas que descrevem rituais, preces, simpatias e encantamentos do século I ao século IV EC. A maioria é escrita em grego, mas há também em copta e demótico (escrita egípcia mais simples e recente). No início do século XIX, ricos colecionadores europeus, como Giovanni Anastasi, cônsul da Suécia no Egito, o francês Mumaut e o inglês Salt, encontraram os PGM na região de Tebas e El Fayum. Nas décadas seguintes, os *Papiros* foram vendidos para os grandes museus da Europa: Berlim, Paris, Leiden, Londres e Oxford. A primeira publicação de parte dos PGM foi em 1831, na *Lettre à M. Letronne* (Leiden, 1831), por C. J. Reuven. A primeira publicação formal, porém, foi vinte anos depois por CH. W. Goodwin que publicou o papiro V (num. XLVI do Museu Britânico). Em 1865, G. Parthey edita o Papiro I e II e, vinte anos depois, C. Leeman os Papiros XII e XIII. Entre 1888 e 1893, C. Wessley edita os papiros PP III-X, que constituem a maior parte dos textos.

K. Preisendanz, L. Fahn e A. Abt assumiram a missão de revisar, editar com tradução, numeração e aparato crítico e hermenêutico toda

---

<sup>12</sup> Considerando os três princípios platônicos, Uno, intelecto e alma, emanção – em grego *proēinai*, *aporreîn* – “é um momento descendente, e é seguida de uma conversão daquilo que foi emanado em direção de sua origem, num momento ascendente. Aquilo que emana do Uno volta-se para o Uno, e produz-se o Intelecto; de modo similar, uma vez que o Intelecto alcança sua perfeição, emana algo de si que, ao converter-se para o Intelecto, produz a Alma. Portanto, duas hipóstases, Intelecto e Alma, procedem hierarquicamente do Uno” (LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 14).

<sup>13</sup> Usarei a sigla PGM para referir a coleção chamada *Papiros Gregos de Magia*.

a matéria mágica dos papiros, ostras e tábuas, sejam já publicados na época ou não. No entanto, com a chegada da Primeira Guerra Mundial, os coordenadores do projeto morreram em campo (R. Wüñch, A. Abt e G. Möller). Depois da Primeira Guerra Mundial, em 1928, são publicados os *Papiros* I-VI, em 1931 os *Papiros* de VII-LX e, 10 anos mais tarde, os *Papiros* de LXI-LXXXI. A Segunda Guerra Mundial prejudicou a finalização do projeto, pois a editora que empreendia o projeto foi bombardeada. Os novos textos foram incorporados na edição de 1974 do volume II, publicado após a morte de Preisendanz.

Nas edições atuais, os papiros são numerados pela organização feita por Preisendanz, antes da Segunda Guerra Mundial. A coleção publicada e utilizada no momento corresponde à maioria do que foi encontrado destes papiros, conchas e tábuas no século XIX, editados na primeira metade do século XX.

Parece que o grande interesse sobre os PGM se deu no século XIX e até a primeira metade do século XX, com algumas obras como a tradução em espanhol de José Luis Calvo Matinez e Maria Dolores Sánches Romero na década de 80 e 90, a qual eu utilizo nesta análise. Numa quantidade ainda tímida encontramos alguns trabalhos como o de David Porreca (2010). No Brasil, temos a dissertação de Patrícia Cardoso (2016), *Voces Magicae: o poder das palavras nos 'Papiros Mágicos Gregos'*, na Universidade de São Paulo, no Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas.

A data da maioria dos papiros varia do século I até o IV EC, sendo que a maior quantidade é do século IV. Percebe-se que a liturgia mágica propriamente dita forma já um sistema plenamente consolidado no século IV, mas desaparece bruscamente com a ascensão do cristianismo como religião oficial do Império. Todavia, se conservará durante séculos em forma de talismãs. Não obstante, encontramos principalmente encantamentos com referências cristãs nos papiros do século IV, como o exemplo a seguir demonstra:

À Porta, Afrodite, Frodita, rodita, odita, dita, ita, ta, a Hor, Hor, Phor, Phor, Iao, Sabaot, Adonai. Eu de amarro escorpião arterésico. Mantém esta casa alheia de toda serpente maligna e de todo o mal, pronto, pronto. O Santo Focas vive aqui.

O poder de nosso Deus se fortaleceu, e o Senhor se colocou sobre a porta e não deixou entrar o destruidor. Abraão habita aqui. [...] Sangue de Cristo faz que cesse o mal (*Textos de Magia*, P2; P2a, p. 395-396).<sup>14</sup>

O contexto desse trecho é o norte da África do século IV, muito importante no debate filosófico entre interpretações cristãs e pagãs sobre o divino. Enquanto os filósofos debatiam, as camadas mais populares da região vivenciavam o sincretismo religioso, articulando diversas tradições, inclusive a novidade cristã, em fórmulas mágicas. Numa mesma prece de proteção, são evocados os nomes da deusa grega Afrodite; pela tradição hebraica, identificamos uma possível derivação grega de Yaweh como Iao, bem como um epíteto de Yaweh, Senhor dos Exércitos, como Sabaot e, finalmente, outro epíteto torânico do deus hebreu, Adonai; a tradição cristã se faz presente no Santo Focas e no “sangue de Jesus”.

A estrutura de invocações nas práticas mágicas dos *Papiros Gregos de Magia* também é reproduzida no *Gāyat al-hakīm*. Nos fragmentos abaixo, encontramos dois elementos destacados que revelam os fios e os laços que articulam o desdobramento e movimento do saber nessas obras: a estrutura de invocação e o elemento lunar:

Aqui, Hécate, gigantesca, tu que proteges, Oh Dione, Pérsia, Baubo, Frune, que atira flechas selvagem, indomável, nobre por nascimento, Senhora das Tochas, Core; Ouça, tu que abres as portas de aço indestrutível, Artemis, também foste antes a guardiã, a maior e venerável; tu que abres a terra, condutora de cães, que tudo domina, caminhante, tricéfala, portadora da luz e virgem venerável; Invocote, caçadora dos cervos, Audnea, polimorfa; Aqui, Hécate, deusa das encruzilhadas, tuas visões respiram fogo. Tu que alcançaste a sorte de terríveis caminhos e duros encantamentos. Oh, Hecate de muitos nomes, solteira, Core, anciã, deusa, te invoco, guardiã e protetora, Perséfone de três cabeças, andando sobre o fogo e alimentando tudo, phorbara, Actiofi, Eresquigal, Nebutosualet, abre as portas e portões. Aqui, Hécate de conselho ardente, eu te invoco em meus cânticos mágicos: Ambos, tu e Orion, estão sentados junto a Miguel, que

---

<sup>14</sup> P2: “La puerta, Afrodita, frodita, rodita, odita, dita, ita, ta, a Hor, Hor, phor, phor Iao, Sabaot, Adonáis, yo te ato, escorpión arterésico. Mantén alejada esta casa de toda serpiente maligna y de todo mal, pronto, pronto. El santo Focas vive aquí”. P2a: “El poder de nuestro Dios se fortaleció, y el Señor se puso sobre la puerta y no dejó entrar al Destructor. Abraham habita aquí. Sangre de Cristo, haz que cese el mal”.

domina as sete águas e terras, dominando a chamada Grande serpente. Adonai, Zeus, Damnaméneo, dominando tudo, que tudo está em tua causa, poderosa deusa dos mortos, Persia, atende o meu desejo (Hino à Hecate-Selene e Core, PGM, IV, 2715-2782).<sup>15</sup>

Salve, oh Lua, oh Senhora, abençoada, fria, úmida, aquela que equilibra, bela, tu és a chave e a mestre das estrelas, móvel, caminhante, tu és possuidora da luz de longo alcance, da luminescência brilhante, da alegria, do louvor e do prêmio, tu és a mais feliz Rainha, sábia da Religião, refletindo sobre todas as coisas, amante da música e do brincar, Senhora dos mensageiros, das mensagens. Tu generosa, nobre, leve, imponente! És tu cuja esfera está entre nós e as plantas, és a mais próxima que pode mais nos prejudicar entre eles e também nos trazer proveitos poderosos, és tu que crias a ligação entre os planetas e transmite sua luz para o bem, transformando para o bem aquilo que não é favorável a nós; em teu bom estado cada coisa é boa, e em teu mau estado de cada coisa é ruim, você é a primeira e a última de cada coisa, em ti está a nobreza e a preponderância sobre tudo no planeta. Assim tu és; Peço-te em nome Sihjail, O anjo que está sobre sua esfera, que tu acolhas meu humilde pedido e minha oração, para que tu tenhas misericórdia, cumpra-o com obediência a Deus e seu reinado, permite que meu pedido seja atendido tal qual eu te peço. Olha, eu vou chamar-te com todos os teus nomes, em árabe: oh Qamar, em persa: oh Mah, em grego: oh Sam'a'il ) em romano: oh Selene e indiano: oh Soma; Por tudo isso, atenda-me agora (Oração à Lua, *Picatrix*, III, VII, p. 235).<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> No original: “Aquí, Hécate, gigantesca, tú que proteges a Dione, Persia, Baubó, Frune, que disparas saetas, indómita, lidia, indomable, noble por nacimiento, portadora de antorcha, señora, que dobles los cuellos erguidos, Core; escucha, tú que abres las puertas de acero indestructible, Ártemis, que también antes fuiste guardiana, la más grande y venerable; tú que abres la tierra, conductora de cachorros, que todo lo dominas, caminante, tricéfala, portadora de luz y virgen venerable; te invoco, cazadora de ciervos, dolosa, Audnea, polimorfa; aquí, Hécate, diosa de la encrucijada, que tienes visiones que respiran fuego y alcanzaste en suerte terribles caminos y duros encantamientos [...] Pero tú, oh Hécate, de muchos nombres, doncella, Core, ven diosa, te invoco, guardiana propicia y protectora, Perséfone, de tres cabezas, que caminas en el fuego, de ojos de buey, bouorphorbé, alimentadora de todo, phorbara, Actiofi, Eresquigal, Nebutosualet, junto a las puertas pypylédedexó y rompedora de puertas.[...] Aquí, Hécate, de ardiente consejo, te invoco en miscantos mágicos:[...] Tanto Orión como tú, el que estás sentado arriba, Miguel, dominas siete aguas y la tierra dominando al que llaman Gran Serpiente akrokodére mouieró Carcar Adonais, Zeus, Damnaméneo, defensora, diosa poderosa de los muertos, Persía sebara, akra, apresúrate con toda rapidez, que se presente ella ante mis puertas (tus deseos) [...]”.

<sup>16</sup> No original: “Heil über dich, o Mond, o Herr, du gesegneter, kalter, feuchter,

A lembrar de que Hécate é uma deusa grega lunar tricéfala que personificava as três fases lunares visíveis e era guardiã dos rebanhos de ovelhas junto ao deus Pã, a escolha desses trechos não tem apenas uma função ilustrativa ou exemplar da estrutura de invocação nas fontes, mas pretende também chamar a atenção para o espírito (*pneuma*) invocado em ambos os trechos, o qual terá reincidência nas obras do *scriptorium* afonsino: a Lua.

Como entender as proximidades de um texto pagão (com elementos monoteístas) do século IV e uma obra monoteísta, muçulmana do século XI, que despertou o interesse do rei cristão de Castela no século XIII? Metodologicamente, proponho dois caminhos concomitantes: um seria seguir os vestígios do trânsito das fontes, o outro seria buscar compreender a interpretação filosófica que constrói a racionalidade que dá sentido semelhante aos textos. Os vestígios das fontes são muitos, bem como seus meios e mediadores de difusão nas rotas de comércio e peregrinação que ligavam a China à Península Ibérica, a África à Escandinávia. No entanto, é no fenômeno das trocas culturais nas regiões que rodeiam o Mar Mediterrâneo e o Oriente Próximos que poderemos reconfigurar o sentido que perpassa e articula fontes tão distantes no tempo e no espaço. Ao seguir o caminho da matéria e racionalidade presente nos *PGM* e no *Picatrix*, chegamos aos textos ominosos da Mesopotâmia e ao culto aos astros dos caldeus (a partir de 2400 AEC), que nos dão testemunho de como os sacerdotes e escribas observavam o movimento das estrelas e

---

gleichmassiger, schöner, du Schlüssel und Haupt der Sterne, leicht beweglicher, wandernder, du Besitzer des weitreichenden Lichts, des glänzenden Leuchtens, der Freude, des Lobes und des Preises, du glücklicher König, gelehrter in der Religion, der über die Dinge nachdenkt, du wissender, fein waltender, der Musik, Scherz und Spiel liebt, Herr der Boten, der Nachrichten und des Nichtbewahrens der Geheimnisse, du freigebiger, edler, milder, gewaltiger! Du bist es, dessen Sphäre uns unter ihnen (den Planeten) am nächsten ist und der am gewaltigsten unter ihnen Schaden und Nutzen kann, du bist es, der Verbindung zwischen den Planeten stiftet, ihr Licht überträgt und zum Guten wendet, was für uns ungünstig ist; durch deinen guten Stand wird jedes Ding gut, und durch deinen schlechten Stand wird jedes Ding schlecht, du bist das erste und das letzte jedes Dinges, und dir gebührt Adel und Vorrang vor allen Planeten. So bist du; ich bitte dich bei Sihja\*il(?), dem Engel, der über deinen Bereich gesetzt ist, mogest du mit meiner demütigen Bitte und meinem Flehen zu dir Erbarmen haben, gehorchen mit dem Gehorsam zu Gott und seiner Herrschaft und mir gewahren, um was ich dich bitte und was ich von dir begehre. Siehe, ich rufe dich mit allen deinen Namen, auf arabisch: o Qamar, auf persisch: o Mah, auf griechisch: o Sam'ail (^), auf romaisch: o Selene und auf indisch: o Suma; so erhoere mich denn”.

o relacionava com eventos terrestres, como a morte ou nascimento de um rei para – numa percepção de tempo cíclico sideral – poder prever os acontecimentos na próxima repetição das imagens celestes (SETER, 2008, p. 94). Com a expansão helenística no século IV AEC, a fusão cultural intensificou-se, e um dos produtos desse entrelaçamento cultural foi o que Aby Warburg chamou de astrologia helenística, como já mencionamos. Encontramos vestígios dessa astrologia (que também compreende a invocação de *daimones*, acessados em conjunções planetárias e zodiacais específicas) em todo mundo helenístico, mas parece, pela quantidade de textos e referências, que a maior efervescência ocorreu no norte da África, mais especificamente no Egito.

Essa efervescência é aquela figurada nos *Papiros Gregos de Magia*, como observamos acima. Tanto nos *PGM* como no *Picatrix* – e em outras fontes do gênero, principalmente a partir do século II EC, o poder da invocação está em listar tantos os domínios naturais da divindade (águas, animais, lugares) como os nomes correspondentes dessa divindade em outros povos. Parece que a intensidade do poder da oração está no reconhecimento da abrangência do poder. No *Gāyat al-hakīm* ou *Picatrix* podemos ler: “Olha, eu vou chamar-te com todos os teus nomes, entre os árabes: oh Qamar, entre os persas: oh Mah, entre os gregos: oh Sam’a’il,<sup>17</sup> entre os romanos: oh Selene e entre os indianos: oh Suma”. Nos *Papiros Gregos de Magia* lemos: “Oh, Hecate de muitos nomes, solteira, Core, anciã, deusa, te invoco, guardiã e protetora, Perséfone [...], phorbara, Actiofi, Eresquigal, Nebutosualet, abre as portas e portões”. Na correspondência de nomes divinos, há uma lógica ou racionalidade de que todas são uma e única divindade lunar. Aqui, verificamos um desdobramento e aplicação da percepção cosmológica platônica tardo-antiga, ou seja, como através de um prisma, ao passar à esfera terrestre, o intelecto é multiplicado em diferentes expressões da mesma luz.

O princípio filosófico que rege a magia dos papiros gregos, principalmente a partir do século III, surge do desdobramento do platonismo, porque esse século é marcado pelo momento decisivo da escola neoplatônica, com influências populares que confluiu na teurgia das obras de Jâmblico. A considerar que, no século IV, o imperador Juliano (331-363)

---

<sup>17</sup> Aqui chamo a atenção que a referência aos gregos seja um nome hebraico: Sama’il. No entanto, não temos espaço neste trabalho para desenvolver as possíveis hipóteses dessa referência cruzada na obra.

faz grandes esforços para restaurar os cultos da Antiga Roma também sob forte influência neoplatônica. O movimento das correntes neoplatônicas na Antiguidade e na Idade Média nos oferece uma fascinante visão do saber em movimento através de fios em uma teia de intersecções, nos quais correntes se mesclam e produzem algo novo. A intensidade do movimento também é tributária ao fato das distinções identitárias não terem impedido que se desenvolvessem de forma simultânea e conjunta (não sem rechaços e perseguições), teorias sobre uma metafísica emanacionista neoplatônica aplicada à teologia,<sup>18</sup> através do convívio e de influências literárias mútuas. Especialmente na ideia de emanação do Uno, o princípio supremo indivisível e do intelecto/inteligência (*Noûs*), universal e múltiplo (BEZERRA, 2006, p. 78), seria estabelecida a relação entre a parte e o todo numa intrínseca e ontológica constituição (MARCONDES, 2010, p. 90-91) entre o microcosmo e o macrocosmo.

Entretanto, a lógica da correspondência não é apenas horizontal, ou seja, entre divindades com atributos e domínios similares e de diferentes partes do mundo conhecido (Europa, África e Ásia), mas também descendente, através do movimento do intelecto pelas esferas planetárias. A partir desse pensamento, os astrônomos/astrologos organizaram listas que apresentavam o domínio e as influências dos planetas sobre tudo que ocupa espaço na Terra. Os *Papiros Gregos de Magia* e o *Corpus Hermeticum* contêm essas listas produzidas no mesmo contexto egípcio. Em ambos, bem como no *Picatrix* e no *Libro de Astromagia*, é apresentada a correspondência de 36 decanatos zodiacais com 36 espíritos (ou *pneuma* ou *daimon*). Esses decanatos possuem signos que são gravados sobre talismãs, os quais são descritos nas obras.

Tais listas aparecem também na Índia no século III da era comum como tradução versificada de textos gregos do século I e II. Não nos surpreende que a matéria presente no texto indiano é a mesma encontrada nos PGM e no *Corpus Hermeticum*, pois é grande a probabilidade que os textos gregos utilizados para a tradução indiana tenham sido levados pela rota comercial de Alexandria pelo mar vermelho, através do oceano Índico até o oeste da Índia. O autor da tradução indiana, Sphujidhvaja, reorganizou a lista e incluiu a farmacologia, a alquimia indiana e de

---

<sup>18</sup> O emanacionismo foi condenado somente no século XIX, no concílio Vaticano I (1869-1870).

deidades hindus, dando-lhe o título de *Yavanajātaka*, “Nascimento dos Jônios”, como uma referência à astrologia (PINGREE, 1981). Novos estudos de Bill M. Mak (2014) aprofundam-se na questão da procedência e da datação do *Yavanajātaka*, remetendo-o à interessante fusão greco-indiana dos *Yananésvara* – reis gregos (MAK, 2014). Na Síria do século VIII EC, referências ao texto indiano aparecem na obra astrológica de Theophilus de Edessa. E, no Irã do século IX, o mesmo texto indiano encontra-se na obra de Abū Ma’shar al-Balkh, sendo que, possivelmente, ambos utilizaram o material que estava em língua Pahlavi (língua literária persa) nas traduções para seus respectivos idiomas.

No retorno ao *scriptorium afonsino*, para evidenciar como a racionalidade de fontes que nos remetem à Antiguidade Tardia também rege obras afonsinas, vejamos como a Lua é comparada à Virgem Maria no *Setenario*, obra normativa elaborada na corte de Afonso X:

De como aqueles que oravam para a Lua, para a Santa Maria queriam orar se o entendessem. *Estrelleros* chamam àqueles que dizem que conhecem as estrelas e a elas oravam, bem como aos sete planetas. E este era o significado de Santa Maria que nunca foi corrompida e que se assemelha à lua de sete maneiras. A primeira, pela virgindade. Porque, assim como a lua é virgem e não se dana, nem se corrompe, assim, a virgindade de Santa Maria nunca foi corrompida pelo pecado. A segunda maneira se dá pelo fato de assim como a lua recebe a luz do sol e ilumina o mundo com esta luz, da mesma forma, Santa Maria recebeu e recebe a cada dia a virtude de Deus e ilumina com esta luz o coração dos pecadores que estão nas trevas. [...] A quarta maneira é que a lua retira força dos planetas e das estrelas e a direciona a nós, assim como os sábios dizem, e, assim, Santa Maria tem em si todas as forças e santidades que tiveram todos os outros santos. E, além disso, tem a trindade completa nela. E, com tudo isso nos ajuda e nos envia sua graça. E, essa se pode chamar mulher do sol, pois se uniu a Deus e foi engravidada pelo Espírito Santo e pariu Jesus Cristo, seu filho, que é sol de justiça que esquenta os bons [...]. A sétima maneira é que assim como atribuíam poder à lua sobre as águas e sobre os homens que navegam sobre elas, assim, Santa Maria tem poder de socorrer das tribulações deste mundo, que são como as águas que voltam e crescem e fazem danos, bem como àqueles que andam em tormenta e em perigo de pecado de morte. Assim, o poder que atribuíam à lua sobre os outros planetas, sobre os elementos, sobre os animais, sobre as plantas, sobre os minérios, sobre o tempo, sobre as idades sobre as vidas, por direito

e por razão pertencem à Santa Maria, que no dia que foi mãe de Deus, recebeu o poder sobre todas as coisas que ele fez, tanto no céu como sobre a terra” (Afonso X de Castela, *Setenario*, XLVIII, p. 81-82).<sup>19</sup>

Se não tivéssemos acesso às obras de astrologia e de magia que circulavam na corte afonsina, poderíamos perguntar: quais seriam as fontes de Afonso X para fazer essa comparação das virtudes da Virgem Maria com a veneração à Lua? Leonardo Fontes (2014, p. 3) levanta a hipótese que a intensão de Afonso, como um rei cristão, seria o combate às crenças pagãs: “Afonso X buscou nela reafirmar a verdade do cristianismo diante do paganismo e a superioridade de sua fé num momento de turbulência religiosa na Península Ibérica. Daí a associação da fé não-cristã ao erro, recorrente em grande parte do texto”.

Porém, por que haveria a necessidade de combater crenças pagãs na Castela do século XIII? Além disso, o texto do *Setenario* refere-se aos “antigos”, mas quem seriam esses antigos? Quando se estuda as traduções feitas na corte afonsina como o *Picatrix* e o *Libro de Astromagia*, é possível entender as relações feitas por Afonso no *Setenário* e discordar de Leonardo Fontes. No *Libro de Astromagia*, encontramos uma parte dedicada à Lua na forma de compilação de diferentes textos que versam sobre a confecção de talismãs, tendo em consideração os 28 *mansiones*

---

<sup>19</sup> No original: “Estrelleros llamauan a aquellos que dizien que conosçien las estrellas e las aorauan, et ssennaladamente las vii planetas. Onde los aoradores de la luna ffazianla ymaien a ffigura de mugier vestida de pannos blancos, que mostraua esto que auya a sser. Et esto era a ssignificança de Ssanta María que nunca ffué corronpida, que es ssemejada a la luna en vii maneras. La primera, por virginidat; que assí commo la luna es virgen e non sse danna nin sse corronpe, assí la virginidat de Santa María nunca ffué corronpida de peccado. La segunda, assí commo la luna rreçibe la lunbre del ssol e alunbra el mundo con ella, otrosí Ssanta María rreçibió e rreçibe cada día la virtud de Dios e alunbra con ella los coraçones de los peccadores que están en tiniebras; que ffué virgen que aduxo lunbre de Dios, que era Ihesu Cristo, en que alunbró todo el mundo. [...] La viia es que assí commo dauan poder a la luna en las aguas e en los omnes que andan ssobrellas, assí Ssanta María ha poder de acorrer a las tribulaciones que sson en este mundo, que sson commo las aguas que sse bueluen e creçen e fiazen danno; et otrosí aquellos que andan en tormenta ssobrellas e en peligro de peccados de muerte. Onde el poder que dauan a la luna con los otros planetas sobre los elementos e ssobre las animalias e sobre las plantas e ssobre las mineras e sobre los tienpos e ssobre las edades e ssobre las vidas, por derecho e por razón lo ha Santa María; que el día que ella ffué madre de Dios, ouo poder sobre todas las cosas que él ffizo, tan bien en el çielo commo en la tierra”.

(casas) da Lua e sua influência mágica sobre os objetos e objetivos do mago/filósofo.<sup>20</sup> No *Libro de la Luna*, encontramos os seguintes subtítulos: III.1 *Imágenes de la Luna*; III.2 *El Zodiologion de Kancaf el Indio*; III.3 *El Zodiologion de Plinio*; III. 4. *El Zodiologion de los Indios*; III.5 *El Zodiologion de Hermuz*. Isso nos proporciona uma ideia da diversidade de textos sobre a matéria de magia astral que estava à disposição dos colaboradores de Afonso X e do próprio monarca.

É interessante notar que o *Libro de Astromagia*, mesmo sendo uma compilação de diversos textos, apresenta momentos nítidos de interferência do glosador e proximidade com a mesma racionalidade do *Setenario*. E, ao contrário do que se poderia imaginar, o tom de repreensão seria para aqueles que não conhecem ou não entendem os sábios antigos:

(Sobre a confecção dos talismãs) “E, fazendo as imagens como deveriam, receberiam o que quisessem delas. Não como dizem os torpes, que eles faziam os ídolos, porque queriam se aproximar a um deus, [...]. Porque aqueles homens sábios tinham conhecimento e sabiam que os ídolos eram coisa morta, que nem veem, nem ouvem [...]. Se não porque o podem por causa das pedras e coisas que lhe são semelhantes.

*E, quem fala mal daqueles homens ou não os conhece, mente sobre eles, porque sua crença (dos sábios) em servir a um deus, era coisa que os levava ao serviço de Deus, que é Senhor de tudo e guiador de todos e é Senhor dos mundos, que é único Deus verdadeiro”* (*Libro de Astromagia*, 1992, p. 142, grifo nosso).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> No original: “E este cerco es partido portrezientos e sessenta grados, fázense em este cerco XII figuras por estrellas fixas que se ayuntan em cada figura. E em cada d’estas doze figuras há trei (n)ta grados, e cada uma d’ellas es dicho signo E fázense em estos doze signos otras XXVIII figuras de llas estrelas fixas, e son dichas mansiones” (*Libro de Astromagia*, 1992, p. 158).

<sup>21</sup> No original: “E fazendo la imágenes cuemo devem, acabarán lo que quisieren d’ellas; non cuemo dicen los torpes, ca el servir a los ídolos era porque los acercassen a los dios, non que fuesse este acercar a las imágenes ciertamente; ca aquellos omnes seso avían e entendimento com que sabién que los ídolos eran cosa muerta, que non veyen nin oyen nin nuzen nin prestan, si non em la guisa que pueden nozir o prestar las piedras o las cosas que son semejantes d’ellas. E el que dize ál por aquellos omnes o non los coñece o mientre sobr’ellos, ca la se creencia era que el servir que fazían a los dios era cosa que los allegava al servicio de Dios, que es Señor de todo e guiador de todo e es Señor de los mundos, que es Dios verdadeiro solo”.

Para entender a racionalidade compartilhada entre as obras, começamos pela pergunta: quem seriam os sábios antigos que são referidos no *Setenario*, no *Libro de Astromagia* e em outras obras do *scriptorium*? Esses sábios são nominados no *Libro de Astromagia*, principalmente no *Libro de la Luna*. Seriam eles Pitágoras, o indiano Kancaf, Hermuz, Plínio, Aristóteles. Mesmo que esses nomes referidos na obra sejam pseudônimos na busca da autoridade que legitime a matéria dos textos, são a essas autoridades que Afonso se remete quando evoca os sábios antigos, ou seja, não é apenas uma generalização retórica.

Quanto à comparação entre a Lua e Maria como descreve o *Setenario*, nessa passagem, o redator do texto, que claramente se baseia no conceito de domínio e atributos lunares das obras astromágicas, utiliza-se também da mesma racionalidade platônica tardo-antiga de que todas são uma, como se a mãe de Deus se multiplicasse para diferentes povos que a veneravam sob diferentes nomes. No *Setenario*, encontramos a principal função da Lua de acolher a virtude de todas as outras esferas celestes e transmiti-la à esfera terrestre, função presente em todos os livros de magia astral, inclusive no *Yavanajātaka*. Retomando o trecho do *Setenario*: “A quarta maneira é que a Lua retira força dos planetas e das estrelas e a direciona a nós, assim como os sábios dizem, e, assim, Santa Maria tem em si todas as forças e santidades que tiveram todos os outros santos”. Na invocação à Lua presente no *Picatrix*, lemos em comparação: “és tu que crias a ligação entre os planetas e transmite sua luz para o bem, transformando para o bem aquilo que não é favorável a nós”. No *Libro de Astromagia*, essa mesma explicação aparece e é atribuída ao indiano Kancaf (*Libro de Astromagia*, 1992, p. 150), o qual também aparece no *Picatrix* com o nome de Kankas (*Picatrix*, 1933, III, 11, p. 285).

Essa amostra de análise intertextual evidencia como são, realmente, concomitantes os caminhos metodológicos trilhados a partir da natureza e racionalidade da fonte neste trabalho. Por um caminho, os vestígios das fontes nos levam às rotas de comércio e difusão do pensamento entre a Ásia, África e Europa. Os mesmos vestígios se movimentam no tempo, sendo reconfigurados e ressignificados. Por outro caminho, não diverso, percebemos como os desdobramentos do pensamento neoplatônico teúrgico chega a uma fonte do século XIII.

O último ponto que ainda faltaria indicar nesta análise é a articulação dessa racionalidade evidenciada nas fontes com sua influência nas

relações de poder no governo de Afonso X. Infelizmente, não há espaço no presente trabalho para desenvolver detalhadamente esse ponto, nem foi essa a proposta inicial apresentada aqui. Entretanto, não é possível deixar de apresentar mais um trecho do *Setenario* – quando o redator explica as virtudes dos planetas, que pode abrir novas possibilidades de análise:

E nem tanto pela lei velha ou pelos ditos dos sábios e dos profetas, mas também pela natureza dos céus e de outras coisas espirituais, queremos provar que nossa santa fé é lei correta e crença verdadeira, é não outra nenhuma que não fosse desde o começo do mundo, nem será outra até o fim (Alfonso X de Castela, *Setenario*, 1945, p. 65).<sup>22</sup>

O redator desse trecho defende-se, claramente, de acusações, querendo provar que sua fé é lei correta e crença verdadeira. Sabemos que, principalmente na década de 1270, Afonso sofre acusações por parte de seu filho Sancho, nobres rebeldes e de entidades eclesiásticas, de ser rei *estrellero*, ou seja, astrólogo necromante, e também louco e incapaz de governar. Como já salientou Jose Luiz Pérez López (2002) e Leonardo Funes (1993), Afonso poderia, nas comparações entre as esferas celestes, Maria e a Santíssima Trindade, estar se defendendo de muitas acusações que sofrera. O monarca apresenta, no *Setenario*, explicações de uma racionalidade que não era consciente para muitos de seus contemporâneos, apesar de poder ser percebida em diversas manifestações artísticas, como na arquitetura, nas imagens de vitrais e estatuária, bem como na poesia (GARCÍA AVILÉS, 2011).

Para compreender o movimento do saber precisamos estar dispostos a navegar em correntes dispersas na longa duração, seguir vestígios, contrapor e sobrepor documentos, fontes de funções e origens diversas, pois também diverso e amplo é o pensamento humano. Não se explica o movimento do saber apenas pela necessidade de poder, mas também pela busca de conhecimento. Por toda essa amplitude do movimento, os pesquisadores devem se abrir para conhecer e reconhecer a racionalidade

---

<sup>22</sup> Tradução livre de: “Et non tan ssolamiente por la ley vieia nin por los dichos de los ssabios e de las prophetas, mas aun ssegunt natura de los cielos e de las otras cosas spirituales, queremos prouar que la nuestra ssanta Ffe es ley derecha e crença verdadera, e non otra ninguna que ffuesse desde el comienço del mundo nin sserá ffecha ffasta la ffin”.

de suas fontes, através de uma hermenêutica imaginativa, antes de iniciar uma interpretação heurística. O movimento do pensamento platônico dos *Papiros Gregos de Magia* ao *Picatrix* e o *Setenário* apresenta testemunhos da recriação e ressignificação de imagens e a reminiscência de racionalidades que partem da relação simpática entre o microcosmo e o macrocosmo, mas não de forma determinante. O interesse de Afonso em conhecer formas de manipular essa relação demonstra a crença na agência humana, na encruzilhada dos caminhos da magia.

## Referências

### Documentação primária

- ALFONO X DE CASTELA. *Setenario*. Ed. Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires: Instituto de Filosofia, 1945.
- ALFONSO X DE CASTELA. *Las Siete Partidas*. Madrid: Reus, 2004.
- ALFONSO X. *Astromagia* (Ms.Reg.lat.1283<sup>a</sup>). Ed. Alfonso d'Agostini. Napoli: Liguori, 1992.
- BOOK OF RAZIEL: Sepher Raziel ha Malakh. Steinbach: Giovanni Grippo, 2010.
- COPENHAVER, B. P. (Ed.). *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KASTEN, L. A.; KIDDLE, L. B. (Ed.). *Libro de las cruces*. Madrid: Madison, 1961.
- LIBER RAZIELIS. Ms. Reg. lat. 1300. Roma: Biblioteca Vaticana, [s.d.].
- PINGREE, D (Ed.). *Picatrix*. the Latin version of the *Ghayat al-hakim*. London: Warburg Institut, 1986.
- RITTER, H.; PLESSNER, M. (Ed.). *Picatrix*. Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti. London: Warburg Institut, 1962.
- TEXTOS DE MAGIA EM PAPIROS GRIEGOS. Trad. José Luis Clavo Martínez y Maria Dolores Sánchez Romero. Madrid: Gredos, 1987.

## Obras de apoio

- BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- CALLATAÿ, G. de. Magia en al-Andalus: *Rasa'il ijwan al-Safa'*, *Rutbat al-Hakim y Gayat al-hakim (Picatrix)*. *Revista Al-Qantara*, n. 31, v. 2, p. 297-344, 2013.
- CARDOSO, P. S. da F. *Voces Magicae: o poder das palavras nos Papiros Mágicos Gregos*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- FIERRO, M. Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qasim al-Qurtubi (d. 353/964), author of the *Rutbat al-hakim* and the *Ghayat al-hakim (Picatrix)*. *Studia Islamica*, v. 84, p. 87-112, 1996.
- FONTES, L. A. S. A retórica medieval no *Setenario* de Afonso X: os saberes entre a Antiguidade clássica e a cristandade. ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA ANPUH-RIO, XVI. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPUH, 2014, p. 1-10.
- FUNES, L. La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda. *Incipit*, v. XIII, 1993, p. 51-70.
- GARCÍA AVILÉS, A. Alfonso X y la tradición de la magia astral. In: MONTROYA MARTINEZ, J.; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. (Hrsg.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa Maria*. Madrid: Cursos de verano de el Escorial, 1999, p. 83-103.
- GARCÍA AVILÊS, A. La Magie Astrale comme Arte visuel au XIII siècle. In: BOUDET, J.-P.; CAIOZZO, A.; WEILL-PAROT, N. (Ed.). *Images et magie: Picatrix entre Orient et Occident*. Paris: Honore Champion, 2011, p. 95-113.
- GONÇALVES, A. T. M.; VIEIRA NETO, I. Religião e magia na Antiguidade Tardia: do helenismo ao neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis. *Dimensões*, v. 25, p. 4-17, 2010.
- KIECKHEFER, R. *Magic in the Middle Ages*. London: Cambridge University Press, 1989.
- LEEDS INTERNATIONAL MEDIEVAL CONGRESS. *Guide to session by thematic strands*. 04-07 July 2016. Leeds: Institute for Medieval Studies; University of Leeds, 2016.

- LUPI, J.; GOLLNICK, S. A teoria emanacionista de Plotino. *Scintilla*, v. 5, n. 1, p. 13-30, 2008.
- MAK, B. M. The 'Oldest Indo-Greek Text in Sanskrit' revisited: additional readings from the newly discovered manuscript of the Yavanajātaka. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, v. 62, n. 3, p. 1101-1105, 2014.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- PÉREZ LÓPEZ, J. L. Los prólogos del *Libro de las Leyes* y el fragmento llamado *Setenario* en la obra judiciaria Alfonsí. *Revista de Literatura Medieval*, v. 14, n. 1, p. 109-143, 2002.
- PINGREE, D. *Jyotiḥśāstra*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- PINGREE, D. Some of the sources of the *Gāyat al-hakīm*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 43, p. 1-15, 1980.
- PORRECA, D. Divine names. Cross-cultural comparison (*Papyri Graecae Magicae, Picatrix, Munch Handbook*). *Magic, Ritual and Witchcraft*, v. 5, n. 1, p. 17-29, 2010.
- RÜSEN, J. *Razão histórica*. Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.
- SANTOS, D. O. A. Práticas mágicas nos reinos ibéricos medievais. *Estudos de História*, v. 6, n. 2, p. 11-22, 1999.
- SCHUBACK, M. S. C. *Para ler os medievais: ensaios de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SETERS, J. van. *Em busca da história: historiografia no Mundo Antigo e as origens da história bíblica*. São Paulo: Edusp, 2008.
- SETH, S. Razão ou raciocínio? Clio ou Shiva? *História da historiografia*, n. 11, p. 173-189, 2013.
- SILVEIRA, A. D. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do Prólogo do *Picatrix* (séc. XIII). *História da historiografia*, n. 22, p. 181-201, 2016.
- SILVEIRA, A. A. Saber em movimento na obra andaluza *Gāyat al-hakīm*, o *Picatrix*: problematização e propostas. *Diálogos Mediterrânicos*, n. 9, p. 169-188, 2015.
- WARBURG, A. *Histórias de fantasma para gente grande*. Aby Warburg, escritos, esboços e conferências. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

# Destinos poéticos: que respostas a poesia pode oferecer à problemática da mobilidade dos cavaleiros na Idade Média?

Marcella Lopes Guimarães

## Prolegômenos

Um texto que aborda espaço e movimento deve inscrever também seu próprio ponto de partida. Este se localiza no entroncamento formado por um novo projeto de pesquisa e pelo pensamento de um filósofo que reuniu espaço e poesia para afirmar que a imagem poética não nasce a reboque, mas projeta ecos (BACHELARD, 1993, p. 1).<sup>1</sup> Trata-se de Gaston Bachelard que em 1957 publicou *A poética do espaço*. Na obra, o autor afirmou a necessidade de o leitor captar a realidade específica da imagem poética, sem buscar vê-la como objeto: “a imagem torna-se um ser novo da nossa linguagem, expressa-nos tornando-nos aquilo que ela expressa – noutras palavras, ela é ao mesmo tempo um devir de expressão e um devir do nosso ser” (BACHELARD, 1993, p. 4-8). Bachelard (1993, p. 223) nos guia para a compreensão do extremo da experiência, “até o ponto que nenhum ser humano pode ultrapassar”, que ele localiza na Literatura.

Fora do texto literário e quase duas décadas depois dos convites de Bachelard, a compreensão do espaço foi atravessada por mudanças epistemológicas importantes reunidas no que hoje se difunde como “virada espacial”. Nesse feixe de relações atualizadas, o *espaço* encontraria o *tempo* na *realidade social*, para a construção do conceito de “produção do espaço”. Para Christian Schmid (2012, p. 91), na sua explicação dos conceitos tais como os relacionou Henri Lefebvre:

---

<sup>1</sup> O projeto intitula-se: “Quando a narrativa encontra a poesia: a escrita biográfica no cancionero occitano”.

O espaço não existe em “si mesmo”. Ele é produzido. [...] O *espaço* representa simultaneidade, a ordem sincrônica da realidade social. *Tempo*, por outro lado, denota a ordem diacrônica e, assim, o processo histórico da produção social. [...] Dessa forma, espaço e tempo não são apenas relacionais mas fundamentalmente históricos. [...] Isso demanda uma análise capaz de considerar as constelações sociais, relações de poder e conflitos relevantes em cada situação.

Uma das bases do pensamento de Lefebvre foi justamente Bachelard, mas não só. Lefebvre foi construir sua teoria a partir da crítica de Hegel e da leitura criativa e reinventiva de Marx e Nietzsche. Na trajetória de sua própria construção dos conceitos, Lefebvre conclui que não há um ponto final no processo de produção do espaço. Ele seria uma atividade contínua, da qual participam a percepção, a concepção e a vivência (SCHMID, 2012, p. 105). A realidade inconclusa é uma prerrogativa ofertada pelo tempo e a leitura da poesia pode levar a experiência a destinos únicos no mapa da linguagem.

### Raimbaut de Vaqueiras (...1207)

Começo pela leitura de sua *vida*, assim como descrito na *Biographies des troubadours* (1950, p. 166-167):

Raimbaut de Vaqueiras foi filho de um pobre cavaleiro da Provença, do castelo de Vaqueiras, chamado Peirors, que era louco.

Raimbaut se fez jogral e passou uma temporada com o Príncipe de Aurenga (Orange), Guilherme de Baus. Sabia bem cantar e fazer cobras e sirventês; e o Príncipe lhe fez grande bem e honra, levando-o a conhecer e a apreciar boas gentes.

[Deixando o Principado de Orange] Vindo a Montferrat, onde vivia o Marquês Bonifácio, estabeleceu-se por um bom tempo em sua corte, engrandecendo-se no sentido das armas e na poesia.

Enamorou-se da irmã do Marquês, que se chamava Beatriz, mulher de Henri del Caret. Compunha para ela boas canções e lhe chamava nessas canções de “Belo Cavaleiro”. Acreditava-se que ela lhe queria bem por amor.

Quando o Marquês seguiu para Bizâncio, ele o levou e lhe fez cavaleiro. Deu-lhe uma grande terra e rendas do reino de Salônica. E lá morreu.<sup>2</sup>

A leitura de sua *vida* revela uma intensa circulação, entre a região do Languedoc até Bizâncio. Como sabemos, a concepção das *vidas* e *razos* são resultado da leitura do cancionero particular dos poetas, assim, os elementos dessa circulação consignados na narrativa biográfica estão na poesia.

Raimbaut de Vaqueiras nos interessa a princípio pelo seu famoso descordo plurilíngue. O trovador concebeu uma canção em 5 línguas: provençal, italiano, francês, gascão e galego-português.

**Quadro 1** – Traduções da canção de Raimbaut de Vaqueiras

Descordo de Vaqueiras	Tradução para o italiano <sup>3</sup>	Tradução para o português <sup>4</sup>
Eras quan vey verdeyar pratz e vergiers e boscatges, vuelh un descort comensar d'amor, per qu'ieu vauc aratges; q'una dona·m sol amar, mas camjatz l'es sos coratges, per qu'ieu fauc dezacordar los motz e· ls sos e· ls lenguatges.	Ora quando vedo verdeggiare prati e giardini e boschi voglio cominciare un discordo d'amore, per cui vado errando, perché una donna soleva amarmi, ma il suo animo è cambiato, per cui faccio discordare le parole e i suoni e le lingue.	Agora, quando vejo verdejar prados e jardins e bosques, quero começar um discurso de amor, pelo que vou errando, porque uma senhora solia amar-me, mas seu ânimo mudou, pelo que faço discordar as palavras e os sons e as línguas.

\* continua.

<sup>2</sup> Tradução nossa.

<sup>3</sup> Tradução disponível em: <<http://omero.humnet.unipi.it/matdid/19/Materiali%20-%20Raimbaut%20de%20Vaqueiras.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2017, a partir da obra de Riquer (1975). Há uma tradução da mesma cantiga para o inglês disponível em: <[http://www.trobar.org/troubadours/raimbaut\\_de\\_vaqueiras/raimbaut\\_de\\_vaqueiras\\_16.php](http://www.trobar.org/troubadours/raimbaut_de_vaqueiras/raimbaut_de_vaqueiras_16.php)>. Acesso em: 12 out. 2017.

<sup>4</sup> Tradução, a partir do italiano, realizada pelo Prof. Me. Áureo Lustosa Guérios Neto, especialmente realizada para este ensaio. Agradeço a sua presteza e o engajamento nessa tarefa.

## Destinos poéticos

<p>Io son quel que ben non aio ni jamai non l'averò, ni per april ni per maio, si per ma donna non l'ò; certo que en so lengaio sa gran beutà dir non sò, çhu fresca qe flor de glaio, per qe no m'en partirò.</p>	<p>Io sono quello che non ho<sup>5</sup> bene né mai l'avrò, né d'aprile né di maggio, se non l'ho dalla mia donna; di certo nella sua lingua non so dire la sua gran bellezza, più fresca d'un fiore di gladiolo, per cui non me ne separerò.</p>	<p>Sou aquele que não tem o bem, nem jamais o terei, nem em abril, nem em maio, se não o tenho de minha senhora; certamente na sua língua não sei dizer a sua grande beleza, mais fresca do que uma flor de gladiolo, por isso dela não me separarei.</p>
<p>Belle douce dame chiere, a vos mi doin e m'otroi; je n'avrai mes joi'en-tiere si je n'ai vos e vos moi. Mot estes male guerriere si je muer per bone foi; mas ja per nulle maniere no·m partrai de vostre loi.</p>	<p>Bella dolce cara signora, a voi mi dò e mi concedo; non avrò mai gioia completa se io non ho voi e voi me. Siete davvero una mala nemica, se io muoio per la mia buona fede, ma mai in nessun modo mi allontanerò dal vostro dominio.</p>	<p>Bela, doce e cara senhora, a vós me dou e me concedo; não terei jamais alegria completa se não vos tenho, e vós a mim. Sois verdadeiramente má inimiga, se morro por minha boa-fé, mas nunca de modo algum, me afastarei de vosso domínio.</p>
<p>Dauna, io mi rent a bos coar sotz la mes bon'e bera q'anc fos, e gaillard'e pros, ab que no·m hossetz tan hera. Mout abetz beras haisos e color hresc'e noera. Boste son, e si·bs agos no·m destrengora hiera.</p>	<p>Signora, io mi rendo a vaoi<sup>6</sup> perché siete la più buona e bella che mai fosse, e gagliarda e valente, se solo non mi foste tanto ostile. Avete bellissime fattezze e colorito fresco e giovane. Sono vostro, e se vi avessi non mi potrebbe opprimere nulla.</p>	<p>Senhora, eu me rendo a vós porque sois a melhor e mais bela que já existiu, e vigorosa e valente, se só não me fôsseis tão hostil. Tendes belíssimos traços e colorido fresco e jovem. Sou vosso, e se vos tivesse nada poderia oprimir-me.</p>

\* continua.

<sup>5</sup> Provavelmente, “ha”.

<sup>6</sup> Provavelmente “voi”.

<p>Mas tam temo vostro preito, todo'n son escarmen-tado. Per vos ei pen'e mal-treito e meo corpo lazerado: la noit, can jatz en meu leito, so mochas vez respe-rado; e car nunca m'aprofeito falid'ei en mon cuidado.</p>	<p>Ma tanto temo il vostro giudizio che ne sono tutto spaven-tato. Per voi ho pena e affanno, e la mia persona ferita: la notte, quando giaccio nel mio letto, mi risveglio continua-mente; e poiché non ottengo mai nulla ho errato nel pensiero che ho concepito.</p>	<p>Mas tanto temo o vosso juízo que estou sempre assustado. Por vós tenho pena e aflição, e a minha pessoa ferida: de noite, quando jazo em minha cama, me desperto continuamente; e, já que não obtenho nunca nada, errei nos pensamentos que concebi.</p>
<p>Belhs Cavaliers, tant es car lo vostr'onratz senho-ratges que cada jorno m'es-glaio. Oi me lasso! Que farò si sele que j'ai plus chiere me tue, ne sai por quoi? Ma dauna, he que dey bos ni peu cap santa Qui-tera, mon corasso m'avetz treito e mot gen falan furtado.</p>	<p>Bel Cavaliere, tanto è preziosa la vostra onorata signoria che ogni giorno sono sgomento. Ohimè! Che farò se colei che ho più cara mi uccide, non so perché? Mia signora, per la fede che vi devo e per la testa di santa Quiteria, il cuore mi avete tratto via e nobilmente parlando rubato.</p>	<p>Belo Cavaleiro, tanto é preciosa a vossa honrada senhoria que a cada dia me descon-certo. Ai de mim! O que farei se aquela que tenho por mais cara me assassina, não sei por quê? Minha senhora, pela fé que vos devo, e pela cabeça de Santa Quitéria, meu coração extraístes e, nobremente falando, roubastes.</p>

A razão do descordo vem inscrita na cantiga: é porque o ânimo da dama mudou, que o trovador convoca a Babel. Por um lado, a sua escolha parece se afigurar como marca de confusão mental; por outro, aponta para um desejo de ser compreendido, daí o exercício plurilíngue, revelador de outro nível de destreza: um cavaleiro que se bate com e pelas palavras para reconquistar a sua dama. Em que circunstâncias ele quer realizar o exercício? Em movimento. “Aratge” significa *errar* no sentido de caminhar sem destino certo, mas também significa

se desesperar.<sup>7</sup> Aqui, discurso poético e movimento estão juntos. Contrariando o lugar comum das cantigas que prometiam a realização dos desejos na primavera, o trovador afirma a sua frustração e revela a sua incapacidade (fingida, já que realiza o exercício plurilíngue) de expressar verbalmente a beleza da dama. A má vontade da senhora em atender aos desejos do eu comparece ao poema, bem como a fidelidade do eu, a despeito do comportamento da amada. A insistência no ter, em apontar que a dama o tem cativo no amor e o repetido despertar no leito sugerem um eu transido pelo desejo erótico, elementos que marcam presença no cancionero occitano. Compõe a singularidade da identidade da dama a sua bravura, que certamente combina com o título “Belo Cavaleiro”. Em uma *razo*, a alcunha é explicada, ela é resultante de uma observação clandestina feita pelo poeta, da dama em seu quarto. O trovador é um *voyeur* que surpreende a senhora em uma encenação privada, quando ela fingia lutar com uma espada. O poema é concebido em oitavas de 7 sílabas poéticas, metro especialmente confortável para a língua portuguesa (redondilha maior).

O descordo plurilíngue de tema lírico-amoroso prova o domínio linguístico do trovador para as línguas que, entre os séculos XII e XIII são reconhecidas como línguas poéticas, pelo que podemos chamar a princípio de “comunidade dos trovadores”. Não estamos falando de comunicação que poderia ser realizada em latim como língua internacional, mas de poesia, que demonstra uma intimidade maior com as línguas, só possível graças a uma imersão razoável na cultura do outro. A Raimbaut de Vaqueiras é atribuída inclusive uma cantiga em que se emula claramente uma cantiga de amigo galego-portuguesa, de subgênero barcarola (ZINK, 2013, p. 65), quase um *seguir* de Martim Codax.

No período em que viveu o trovador do castelo de Vaqueiras a poesia convive com uma narrativa mais sofisticada que a das canções de gesta, refiro-me especificamente à novela de cavalaria praticada por Chrétien de Troyes. Sobre essa manifestação, Auerbach (2009, p. 111) reconheceu o “estilo narrativo muito natural, e a rima, muito livre e independente da articulação semântica [...] construções tão refinadas, intercaladas em

---

<sup>7</sup> Segundo o portal do *Dictionnaire de l'Occitan medieval (DOM)*. Disponível em: <<http://www.dom-en-ligne.de/>>. Acesso em: 6 nov. 2017.

meio a uma narração de maneira leve e fluente”. Formas e temas que se comunicam, pois são praticados em mesmos ambientes.

O domínio linguístico de Raimbaut de Vaqueiras se manifesta em outras cantigas, como uma bastante curiosa pelo seu dado de humor, em que entabula conversação com uma dama, expressando-se em provençal, enquanto ela lhe responde em genovês. Vale subscrever a veracidade do dado referido pela *vida*: o trovador estabeleceu-se na corte de Monferrato. Os principados italianos da Itália do norte, como Monferrato, foram bastante acolhedores à poesia praticada no Midi Francês (ANGLADE, 1919, p. 224). Voltando à conversação poética com a dama, ela expressa precauções contra os provençais em um estilo menos elevado que o empregado pelo trovador (ANGLADE, 1919, p. 226), elemento duplamente importante de recepção da influência deles nas cortes da região e do domínio linguístico da linguagem mais corrente do trovador Vaqueiras. Ora, não só Vaqueiras saberia se expressar no baixo estilo da linguagem corrente que atribuiu à dama genovesa desconfiada, como a sua *vida* e poesia referem-se à expressão da paixão pela irmã do seu senhor no estilo elevado que certamente era compreendido por ela, o que o leva mesmo a imaginar em uma outra composição uma batalha amorosa, em que outras damas do norte da Itália confrontariam Beatriz, sua bem amada, seu *Beau Chevalier* (ANGLADE, 1919, p. 228).<sup>8</sup>

Raimbaut de Vaqueiras concebeu um poema no Oriente Próximo, na altura de 1198, como podemos ver no Quadro 2 a seguir:

---

<sup>8</sup> Anglade (1909, p. 229) refere um cronista italiano que relata uma possível fonte desse enfrentamento que sucede na cantiga, uma espécie de carnaval galante.

**Quadro 2 – Poema concebido no Oriente Próximo por Raimbaut de Vaqueiras**

Em francês <sup>9</sup>	Em português <sup>10</sup>
<p>Ni l’hiver ni le printemps ne me plaît  Ni le temps clair ni les feuilles de  chêne  Car mon avantage me paraît détresse  Et toutes mes plus grandes joies,  douleur.  Et tous mes loisirs sont pénibles  Et désespérés tous mes espoirs  Car l’amour et la galanterie ont cou-  tume de me  Tenir gai plus que l’eau le poisson  Et depuis que tous les deux je me suis  séparé  Comme um homem <i>exilé</i> (eyssellatz<sup>11</sup>)  et affligé  Toute autre vie me semble mort  Et toute autre joie déplaisir.</p>	<p>Nem o inverno, nem a primavera me  deleitam  Nem o tempo claro, nem as folhas do  carvalho  Pois minha vantagem me parece infor-  túnio  E todas as minhas maiores alegrias, dor.  E todos os meus prazeres são penosos  E desesperadas, todas as minhas espe-  ranças  Pois o amor e a cortesia têm por hábito  Me deixarem mais alegre que a água, o  peixe  E desde que dos dois eu me separei  Como homem aflito e exilado  Toda vida diferente me parece morte  E toda alegria diversa, desprazer.</p>
<p>Depuis que d’amour m’a manqué la  fleur  Et le doux fruit et le grain et l’épi  Dont je jouissais avec d’agréables  paroles,  Dont la valeur et l’honneur me domi-  naient  Et me faisaient arriver parmi les preux,  Maintenant il me fait tomber de haut  en bas  Et si cela ne me semblait un effroi,  Jamais flamme ne s’éteint si vite  Que je serais éteint et abandonné  Et perdu en fait et en paroles,  Le jour où me vint la douleur  Qui ne diminue pas quelque effort  que je fasse.</p>	<p>Desde que do amor, foi-me retirada a flor  E o terno fruto e o grão e a espiga  Do qual eu me deleitava com agradáveis  palavras  Do qual o valor e a honra me domina-  vam  E me faziam chegar entre os bravos,  Agora ele me faz cair do alto  E se isto não me parecia uma aflição,  Jamais uma chama se apaga tão rápido  Qual estivesse morto e abandonado  E perdido em obra e em palavras,  O dia em que me veio a dor  Que não diminui não importa o esforço  que eu faça.</p>

\* continua.

<sup>9</sup> A partir da edição de Bayle (1879, p. 220-225).

<sup>10</sup> Tradução nossa. Agradeço imensamente ao Prof. Lucien Frisonroche que revisou a tradução comigo.

<sup>11</sup> Em occitano. Esta palavra foi traduzida por Victor Balaguer como “desterrado” em Balaguer (1883).

<p>Mais la valeur ne commande pas          Quoique je sois triste et chagrin,          Que je donne de la joie à mes ennemis          Au point que j'en oublie prix et louange,          Car je puis bien avoir et dommage ct<sup>12</sup>          [sic] profit          Et triste je sais paraître joyeux</p>	<p>Mas o mérito não comanda          Mesmo que eu esteja triste e aflito,          Que eu dê alegria a meus inimigos          Ao ponto de esquecer o prêmio e o          elogio,          Pois eu posso bem ter dano e proveito          E triste, eu sei parecer alegre</p>
<p>Ici parmi les Latins et les Grecs.          Le marquis qui m'a ceint l'épée          Guerreiro les blancs et les bruns,          Et jamais depuis que le monde fut          bâti          Nulle gente ne fit tant d'efforts          Que nous, avant que Dieu ne nous          eût délivré.</p>	<p>Aqui, entre Latinos e Gregos.<sup>13</sup>          O marquês que me cingiu a espada          Guerreira contra brancos e morenos,<sup>14</sup>          E jamais desde que o mundo foi          edificado          Ninguém fez tantos esforços          Quanto nós, antes que Deus nos tenha          libertado.</p>
<p>Belles armes, bons guerriers (frappeurs)          Siéges et béliers et pics          Et renverser des murs nouveaux et          anciens          Et vaincre batailles et tours          Je le vois et je l'entends, et je ne puis voir          Rien que puisse me valoir pour l'amour.          Je vais cherchant avec de riches armures          Guerres et luttes et tournois,          Par quoi je suis conquérant et enrichi.          Et depuis que la joie de l'amour me          manque          Le monde entier ne me semble qu'un          désert          Et mon chant ne m'est plus une          consolation.</p>	<p>Belas armas, bons guerreiros          Cercos, aríetes, lanças          E abater muros novos e antigos          E vencer batalhas e torres          Eu o vejo e eu o escuto, e não posso ver          Coisa que me valha para o amor.          Vou procurando, com ricas armaduras,          Guerras, lutas e torneios,          Por meio dos quais sou vitorioso e          pródigo.<sup>15</sup>          Desde que a alegria do amor me falta          O mundo inteiro só me parece um          deserto          E meu canto não é mais uma consolação.</p>

\* continua.

<sup>12</sup> Provavelmente “et”.

<sup>13</sup> Bizantinos.

<sup>14</sup> Mouros

<sup>15</sup> No sentido do enriquecimento.

## Destinos poéticos

<p>Donc que me valent conquêtes ni richesses?          Car je me tenais pour plus riche          Quand j'étais aimé et fidèle ami          Et que me repaissait un courtois amour.          J'en aimais mieux un senl<sup>16</sup> [sic] plaisir          Qu'ici grande terre et grande fortune.          Car maintenant plus mon pouvoir croît,          Plns<sup>17</sup> [sic] j'en ai grande tristesse avec moi-même.          Depuis que mon Beau Cavalier<sup>18</sup> gracieux          Et la joie se sont éloignés de moi et enfuis;          Il ne m'en viendra jamais de consolation,          C'est pourquoi la tristesse est plus grande et plus forte.</p>	<p>Então, de que me valem conquistas e riquezas?          Pois me considerava mais rico          Quando era amado e fiel amigo          E quando me nutria um amor cortês.          Eu amava mais um único prazer          Que [ter] aqui grande terra e fortuna.          Pois agora quanto mais meu poder cresce,          Mais isso me entristece.          Desde que meu belo e gracioso cavaleiro          E a alegria se afastaram e fugiram de mim;          Nunca me virá consolação,          E por isso, a tristeza é maior e mais forte.</p>
<p>Beau doux Engles,<sup>19</sup> franc et hardi,          Courtois, instruit, prudent,          Vous êtes le réconfort de toutes mes joies          Et quand je vis sans vous, je fais effort.</p>	<p>Belo e benevolente Engles, franco e bravo,          Cortês, cultivado, prudente,          Vós sois a esperança de todas as minhas alegrias          E quando me vejo sem vós, eu me esforço [para suportar].</p>
<p>Pour nous Damas sera envahi          Et Jérusalem conquis          Et le royaume de Syrie délivré,          Que les Turcs trouvent leus partage.</p>	<p>Para nós, Damasco será tomada          E Jerusalém conquistada          E o reino da Síria libertado,          Que os turcos encontrem seu destino.</p>

Esta cantiga prova que o tema do amor distante não é prerrogativa de alguns trovadores, dentre os quais talvez o mais conhecido pelo tema seja Jaufré Rudel. Aqui, Raimbaut de Vaqueiras lamenta o distanciamento que a obrigação da cruzada, muito claramente referida no poema, impõe-lhe. Enquanto Rudel cruzar-se-ia para encontrar a condessa de Trípoli,

<sup>16</sup> Provavelmente “seul”.

<sup>17</sup> Provavelmente “plus”.

<sup>18</sup> Segundo a própria nota da página, Beatriz, irmã do Marquês de Monferrato.

<sup>19</sup> Segundo a própria nota da página, trata-se de Guilherme IV, Conde de Orange.

<sup>20</sup> Para a cristandade, para os cruzados.

transformando assim a “obrigação” de reconquistar os lugares santos em pretexto para o amor; Vaqueiras sente que a obrigação deve se sobrepor, mesmo que crie distorções: afinal rico, louvado, bem acompanhado dos mais bravos cavaleiros, vê-se pobre no amor: “Então, de que me valem conquistas e riquezas?/Pois me tinha por mais rico/Quando era amado e fiel amigo/E quando me nutria um amor cortês”. A cantiga consigna uma série de palcos de combate, táticas e todo um rol de ações do cavaleiro trovador, dividido entre obrigação e prazer. Finaliza com a obrigação, em uma cantiga rica para a leitura da transposição da experiência empírica em poesia. Toda a experiência é reenquadrada na cantiga não para explicar eventos, mas para revelar prioridades do mundo exterior e do mundo desejado, esse aspecto muito relevante para o historiador. Ao lado do balanço poético, está a evidência de que, mesmo cortesês, é nítido o elogio ao senhor nas cobras finais (!), os participantes da empresa cruzadística devem responder com coerência à campanha, ou seja, destacar-se em bravura, mesmo que isso implique certa dissimulação: “E triste, eu sei parecer alegre/Aqui, entre Latinos e Gregos”. O cavaleiro trovador sabe que precisa corresponder à sua convocação, no espaço geográfico-poético da luta contra o “infiel” e contra seus desejos.

Joseph Anglade (1919, p. 231) afirma que Vaqueiras “foi o mais brilhante dos trovadores que se fixaram na Itália”, entretanto ele não seria o preferido de Dante (1265-1321) ou mesmo de Petrarca (1304-1374), que fariam recair a sua preferência por Arnaut Daniel (século XII). Na *Comédia* (canto 26 do Purgatório), Dante encontra Guido Guinizelli (1235-1376), considerado o pai do doce estilo novo, e exalta a sua arte, entretanto esse poeta do século XIII afirmaria que a primazia do estilo na poesia não recairia sobre ele, mas sobre o provençal Arnaut Daniel. Quando debate com Dante, ainda menciona Giraut de Borneil, reconhecidamente um mestre entre os trovadores provençais, mas para desqualificá-lo na comparação com Daniel. No canto, Guinizelli aponta com seu dedo Arnaut Daniel e o chama de “miglior fabbro del parlar materno” (ALIGHIERI, 2010, p. 173); Daniel se dirige a Dante em provençal e pede orações, como Guinizelli havia feito. Nesse segmento, a *Comédia* indicia elementos

importantes da difusão/circulação da obra dos poetas provençais e do nível de conhecimento da sua poesia na Itália.<sup>21</sup>

### Paio Gomes Charinho (...1295)

De mobilidade mais restrita, mas nem por isso menos relevante para a problemática deste ensaio, inscreve-se a vida do trovador galego Paio Gomes Charinho. Seu cancionero remanescente é inferior quantitativamente ao de Vaqueiras, sobram-nos de Charinho 28 cantigas. Os cancioneros que consignam a poesia galego-portuguesa não incluíram uma documentação análoga às *vidas e razos* dos códices italianos que compilaram a poesia provençal. Mesmo assim, no caso do trovador galego, devido à preeminência política (ainda que de prestígio oscilante) que gozou no reinado de Sancho IV de Castela, é possível conhecer-lhe alguns elementos biográficos importantes. Charinho recebeu do rei de Castela “as insígnias do ‘almirante do la mar’, cargo criado para direção das operações navais contra Sevilha por San Fernando” e também ocupou o cargo de Adiantado maior da Galiza (CUNHA, 1999, p. 42-44). De forma semelhante ao de Vaqueiras, o cancionero de Charinho é diversificado em subgêneros, com destaque para a cantiga de amor (19 cantigas) (CUNHA, 1999, p. 74).

Para este ensaio, vamos recorrer também a uma pequena mostra de cantigas de Charinho, seguindo o critério da inscrição poética do espaço. Na cantiga “Ûa dona que eu quero gram bem”, existe uma relação interessante proposta no refrão: “mar, nem terra, nem prazer, nem pesar,/nem bem, nem mal, nom mi a podem quitar”. Dessa enumeração participam espaços, mas identificados como benefícios (terra) e desafios (mar). No caso de Charinho, ao contrário da obrigação imposta pela cruzada, referida na cantiga de Vaqueiras, nada pode afastar o eu da mulher amada. Mas o poeta também sabe se despedir. Na cantiga de despedida “Ora me venh’eu, senhor, espedir”, o trovador deseja a viagem, deseja o desterro amoroso, mesmo sabendo que não auferirá prazer nesse afastamento físico da mulher amada: “E do meu corpo que será, senhor,/

---

<sup>21</sup> Agradeço ao Prof. Me. Áureo Guérios as referências e explicações sobre esse segmento da *Comédia*.

quand’el d’alá o vosso desejar?”. Na outra cantiga de despedida, “Vou-m’eu, senhor, e quero-vos deixar”, o poeta entrega o coração à dama, pois já que deve partir, o coração deseja permanecer, com autonomia, junto a Senhor. Nas duas canções de despedida, o espaço é previsto na ação de mover-se, ele não está inscrito como identificação, como na cantiga do Oriente de Vaqueiras.

A mais famosa cantiga de Charinho, “Quantos hoj’andam eno mar aqui” propõe um jogo entre o desafio representado pela aventura do mar e a aventura amorosa:

Quantos hoj’andam eno mar aqui  
coïdam que coita no mundo nom há  
senom do mar, nem ham outro mal já.  
Mais doutra guisa contece hoje a mi:  
coita d’amor me faz escaecer  
a mui gram coita do mar e têer

pola maior coita de quantas som,  
coita d’amor, a quen’a Deus quer dar.<sup>22</sup>

Na mesma senda da poesia provençal, o sofrimento amoroso comparece como superior ao sofrimento da “vida real”. Entretanto, o que é mais significativo é que a chamada “vida real”, com suas perdas bem evidentes para quem se aventura pelo mar, é reenquadrada como elemento poético, inferiorizada pelo amor cortês.

O cancionero de amigo do trovador também inscreve o espaço de forma significativa. Na cantiga “As frores do meu amigo”, o eu lírico feminino faz menção à circulação do amado e à identificação empírica do brasão do trovador almirante.<sup>23</sup> A estrutura paralelística beneficia a encenação do movimento na cantiga, corroborado pela escolha das ações e pelo jogo de advérbios: vão-se as flores d’aqui; idas são as flores d’aqui. A referência biográfica costuma ser sugerida na leitura da cantiga

---

<sup>22</sup> Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=419&pv=sim>>. Acesso em: 23 out. 2017.

<sup>23</sup> Segundo nota feita à cantiga e publicada na base “Cantigas medievais galego-portuguesas”. Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=818&pv=sim>>. Acesso em: 23 out. 2017.

“Disserom-m’hoj’, ai amiga, que nom”,<sup>24</sup> no que se refere à destituição de Charinho do almirantado. Na cantiga:

Disserom-m’hoj’, ai amiga, que nom  
é meu amig’almirante do mar,  
e meu coração já pode folgar  
e dormir já, e, por esta razom,  
o que do mar meu amigo sacou  
saque-o Deus de coitas, que a[r] jogou

mui bem a mim, ca já nom andarei  
triste por vento que veja fazer,  
nem por tormenta nom hei de perder  
o sono, amiga; mais, se foi el-rei  
o que do mar meu amigo sacou,  
saque-o Deus de coitas, que a[r] jogou

mui bem a mim, ca, já cada que vir  
algun home de fronteira chegar,  
nom hei medo que mi diga pesar;  
mais, porque m’el fez bem sem lho pedir,  
o que do mar meu amigo sacou  
saque-o Deus de coitas, que a[r] jogou.

Se ainda é plausível a leitura mais tradicional da cantiga, que a relaciona à circunstância biográfica da destituição de Charinho do seu cargo, depois de uma transformação política na Galiza, que haveria de alçar um seu desafeto (CUNHA, 1999, p. 43), o mais importante para o que nos guia é a “vingança” poética inscrita na celebração do eu lírico, que transforma a perda em ganho: “e meu coração já pode folgar”! O ganho é a fixação do amado em terra; a vitória é a contra mobilidade, que protegeria, assim, o amigo.

Uma das raras cantigas da sua lírica amorosa que consigna um espaço definido/identificável é a pequena cantiga “Ai Santiago, padrom sabido”:

---

<sup>24</sup> Como se aponta em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=847&pv=sim>>. Acesso em: 23 out. 2017.

Ai Santiago, padrom sabido,  
vós mi adugades o meu amigo;  
sobre mar vem quem frores d'amor tem;  
mirarei, madre, as torres de Jeen.

Ai Santiago, padrom provado,  
vós mi adugades o meu amado;  
sobre mar vem quem frores d'amor tem;  
mirarei, madre, as torres de Jeen.

Nela, já foi notada a síntese de elementos: “esta pequena mas notável cantiga de Paio Gomes Charinho constrói um ambiente poético, onde o mar, o amor e a guerra, mas também o santo padroeiro dos exércitos de Leão e Castela (o Santiago “mata-mouros”) e as flores de lis [do brasão do trovador] se conjugam num todo original e rico de sentidos”.<sup>25</sup> Aqui, portanto comparecem referência à circulação, na desejada volta para casa do amigo, e o ponto que preocupa a amiga, na confissão feita à sua mãe, ou seja, as torres da cidade de Jaén.

Paio Gomes Charinho é um trovador muito completo, pela destreza poética em subgêneros diferentes, e interessa à problemática porque a sua poesia inscreve a mobilidade espaço-poética em todos os subgêneros.

### **Pero López de Ayala (...1407)**

Raimbaut de Vaqueiras e Paio Gomes Charinho são partícipes de um movimento poético que se inscreveu em jovens línguas que alcançaram, por sua vez, rapidamente o status de línguas poéticas. Refiro-me ao occitano e o galego-português. A poesia promoveu essas línguas que continuaram seu desenvolvimento linguístico exercitando-se, por sua vez, em outros gêneros, como os diversos gêneros da prosa. Assim, no mesmo século dos últimos anos de vida de Vaqueiras e da existência plena de Charinho, o século XIII, haveria de ser praticada em castelhano uma historiografia de grande prestígio e que constituiria uma escola. Trata-se

---

<sup>25</sup> Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=852&pv=sim>>. Acesso em: 23 out. 2017.

do modelo afonsino da crônica geral. A poesia e a historiografia em língua românica passam a conviver, mas na corte de Afonso X, a língua poética ainda seria o galego-português.

Ao longo dos séculos XIII, XIV e XV a poesia continuou a ser praticada e renovada, as obras de Dante e Petrarca seriam alguns dos maiores exemplos dessa renovação. Sem buscar traduzir diretamente transformações sociais, a poesia reagiria na sua especificidade e potencialidade criadora, entretanto, a essas mudanças, quer tenham sido as estruturais das línguas, quer tenham sido as que se referiam às expectativas do público em relação a essa arte. Mas isso não é tudo. Walter Ullmann alude a transformações que infletem sobre uma individualização na arte em fins do século XIII, um maior “realismo-naturalismo”, que segundo ele são, por sua vez, o resultado de importantes alterações no âmbito intelectual e das ciências naturais (ULLMANN, 1985, p. 300). Segundo o autor:

Já não constituiria ponto de partida, nem de chegada, a norma universal, objetiva, impessoal, fixa e inflexível; a norma outorgada por um ser superior, nem o catálogo despersonalizado de vícios e virtudes, mas começa a dominar o individual, o pessoal [...] Essa ênfase no caráter da personalidade do homem constitui a nota chave das criações do fim do medievo e começos da modernidade, não menos que o surgimento da própria ciência política e de suas manifestações (ULLMANN, 1985, p. 302, tradução nossa).

A promoção do homem, entrevista pelo Humanismo, mas já iniciada com o movimento trovadoresco (como a poesia de Dante e Petrarca saberia reconhecer), confrontaria a velha escolástica. Da aceitação de uma norma geral, a qual as ramificações particulares estariam submetidas e deveriam confirmar a autoridade, aos poucos se insurge um ponto de partida individual em busca de princípios gerais (ULLMANN, 1985, p. 303), bem ao gosto de uma das principais características do nominalismo do século XIV, um tipo de “metafísica do singular” (SARANYANA, 2006, p. 429). As letras nos revelam a mudança de perspectiva, nos contos de Boccaccio ou nos de Chaucer; a historiografia redefine seus modelos e molda a crônica participar, ainda que sobre o modelo da crônica geral. As crônicas régias são praticadas ao lado das que elevam a biografia de indivíduos, cavaleiros. Nas artes

figurativas, o retrato se afirma no mesmo período, impondo-se depois até seu triunfo no século XV, “a serviço dos grandes, dos ricos e dos poderosos” (LE GOFF, 2007, p. 265, tradução nossa). Jacques Le Goff exemplificaria esse triunfo com os Painéis de São Vicente de Fora, pintados na corte de Afonso V de Portugal, por Nuno Gonçalves.

É esse o contexto cultural em que se afirma a obra de Pero López de Ayala, tanto a obra historiográfica – suas crônicas régias, quanto a obra poética, compilada no *Rimado de Palacio*. Mesmo a biografia de Ayala, como narrativa, participa desse movimento de individualização, pois a vemos na *Geraciones, Semblanzas...* de Fernán Pérez de Guzmán, seu sobrinho. Esta obra é uma coleção de biografias de indivíduos proeminentes, na óptica de Guzman, que orbitaram na corte de Henrique III e Juan II de Castela. O capítulo VII é consagrado a Ayala e no trecho são referidos: sua linhagem; a quem o cronista e chanceler serviu (Pedro I, Henrique II Trastâmara, Juan I e Henrique III); uma descrição física e psicológica; suas lutas e mesmo os encarceramentos; sua obra e inclinação para as letras; quando morreu e onde está sepultado. Esses temas são muito relevantes para a compreensão do que constituía o rol dos mais significativos eventos da biografia de um indivíduo no século XV e que mereceriam ser reunidos para a narrativa.

O *Rimado de Palacio* é referido no texto de Guzman. Germán Orduna caracteriza-o como “una extensa exposición didáctico-moral-religiosa que el mismo autor designa como sermón” (AYALA, 1987, p. 41). O *Rimado* é, pois, uma suma poética de caráter moral, bastante diversa dos princípios que guiaram a poesia provençal ou galego-portuguesa, tanto no que se refere aos seus temas, quanto na feição do verso, *palavra*, ou estrofe, *cobra*.<sup>26</sup> A poesia trovadoresca constituía para Ayala uma tradição; uma jovem tradição decerto, rapidamente renovada; entre a morte de Paio Gomes Charinho e o nascimento de Ayala, haviam se passado apenas 37 anos... Como o Chanceler de Castela era plenamente capaz (e o fez!) de narrar, traduzir e poetar, o estudo de sua poesia revela um universo do que era considerado por ele, mas talvez não só..., próprio à expressão poética entre o final do século XIV e princípio do XV. Da diversidade de temas do *Rimado*, escolho um segmento particular: os exemplos que o poeta nos dá dos males do mundo. Ele se inicia com a Igreja, referindo-

---

<sup>26</sup> *Palavra* e *cobra* são categorias poéticas presentes na *Arte de Trovar*.

se ao Grande Cisma (1378-1417), encerrado no Concílio de Constança. Segundo Germán Orduna, “os exemplos históricos que apresenta Ayala são os mesmos que usa o anônimo clérigo da Universidade de Paris que escreveu um poema de circunstâncias sobre a situação da Igreja pouco antes de 20 de maio de 1381” (ORDUNA *apud* AYALA, 1987, p. 156. Tradução nossa). Há dois elementos importantes aqui: a poesia do anônimo ensejada por um problema específico do contexto e a obra de Ayala que a lê. Como e por que o Chanceler pode realizar essa operação de sentido? Porque Ayala foi um homem que participou ativamente das tratativas de definição e debate sobre a posição castelhana no cisma; esteve na França repetidas vezes. Suas primeiras embaixadas aconteceram entre 1378 e 1384 (ORDUNA *apud* AYALA, 1987, p. 26); depois está de volta quando da eleição de Pedro de Luna; participa do acordo de Segóvia em 1396; comparece ao casamento de Ricardo II da Inglaterra com Isabel de França; em 1397, engrossa fileiras no esforço de pedir a Bento XIII a renúncia (ORDUNA *apud* AYALA, 1987, p. 27). Ayala traz para a sua obra a experiência vivida e essa é uma das renovações mais importantes da sua poesia.

A experiência empírica não surge com Ayala; ela estava presente na poesia trovadoresca: na canção do Oriente de Vaqueiras, nas canções do mar de Charinho, mas a serviço da expressão de uma forma de comunicação muito nova para as jovens línguas românicas. Ou seja, ao invés de fazer a experiência “curvar-se” a princípios gerais, Ayala e outros promovem o vivido em particular como móbil e matéria da poesia. Sua individualidade é especial para a compreensão do fenômeno, porque dela participa de forma notável a sua mobilidade. As repetidas viagens para defender e resguardar as posições castelhanas nos assuntos do Cisma fazem decerto com que o principal “mal do mundo”, no rol poético do *Rimado* seja justamente na Igreja...

No segmento, o poeta aborda a situação de um “papado posto em riqueza”. No passado, ninguém se achava merecedor da distinção; ela estava ligada ao martírio, mas, no contexto da poesia, os candidatos disputam-na violentamente. O poema tem mesmo discurso direto, onde é encenado um debate entre os cardeais, fundado em soberba e cobiça. Para agravar a situação, os príncipes se armam e mouros e judeus riem dos cristãos.

O eu lírico se destaca na afirmação mesma de uma posição individual: “eu sou um homem simples e de pouco saber” (AYALA, 1987, p. 161), mas que tem algo a sugerir. Sua sugestão é um concílio. Segundo o poeta, desde que a dignidade é cobrada, o indivíduo que a recebe não se conforma em querer menos, ou em querer concórdia. O poeta refere ainda a falta de formação dos clérigos, seu desconhecimento e sua imoralidade, são mais ministros de Satanás que de Deus e encerra o seu poema pedindo a Deus emenda para esses erros (AYALA, 1987, p. 163).

Depois da Igreja, os males do mundo estão nos governantes. Ayala postula um conceito muito claro: “quem bem a seu povo governa e defende é rei verdadeiro” (AYALA, 1987, p. 165); este deve proteger os seus das guerras, manter a terra na justiça e deve se acercar de bons conselhos, deve saber ouvir quem lhe é contrário. Deve também não se submeter às demandas dos cobiçosos, Ayala insere novamente os judeus no poema constringendo o povo miúdo, e aborda o esvaziamento de povoados. Nesse segmento dos males do mundo, o conhecimento de Ayala também é convocado, fala do que “dizem na França”, traz a obra de Sêneca e São Gregório. O poeta prossegue com os males impingidos por mercadores, por letrados, por cavaleiros, afirma que “não usam de justiça os reis em sua terra” e não escusa os oficiais do rei. Trata-se de um painel completo, em que o particular e o geral dialogam, mediados pela experiência do poeta.

## Conclusão

A experiência individual de Raimbaut de Vaqueiras e de Paio Gomes Charinho comparece à sua poesia. No caso de Vaqueiras, a mobilidade lhe beneficia com conhecimento para debater poeticamente em diferentes línguas. Sua mobilidade está inscrita na poesia em que encena o amor distante. Em ambos os casos, a experiência, entretanto, está submetida ao princípio do *fin’amour*. Ele guia o poeta. É também assim em Paio Gomes Charinho, o poeta almirante, para quem coita do amor é superior aos sofrimentos impingidos pelo mar, talvez porque ainda não fosse o mar tenebroso do maior épico da Língua Portuguesa...

O amor cortês guia a poesia dos cavaleiros-trovadores. O amor, portanto, é o princípio geral de uma nova linguagem. O encontro com novas realidades, favorecido pela mobilidade de quem concebe as cantigas e se bate nas lutas reais do seu mundo, volta para a poesia e para as línguas, que continuam um exercício que haverá de capacitá-las a exprimir realidades e sentimentos cada vez mais complexos e a elaborar imagens poéticas. Esses fenômenos não são sequenciais: a poesia trovadoresca promove o indivíduo e a linguagem, que promove a diversificação da própria poesia, no encontro com outros gêneros. Tudo isso reverte para as letras em geral. A poesia descobre que pode ser guiada não mais por princípios gerais, mas pela experiência particular de quem a concebe. É o caso de Ayala.

Os exemplos evocados do *Rimado* parecem sugerir que, na aventura poética de encontro cada vez mais complexo com a experiência individual, mediado por línguas que vão descobrindo novas capacidades de expressão, o amor entra em ocaso. Mas isso não é verdade. Ele continua a guiar para o conhecimento em Dante e Petrarca. No caso específico dos dois, o amor haveria de se beneficiar de novas expressões poéticas. O que acontece é que a poesia descobre diversos interesses e pode abrigar até o sermão de Ayala, homem que viveu intensamente: que lutou, foi encarcerado, traduziu os clássicos, narrou reinados e fez da poesia o lugar de um debate ético. Até isso a poesia acolheu na Baixa Idade Média!

A circulação dos homens que se consagraram em alguma medida à poesia promoveu-a como expressão de uma vida rica e diversa; promoveu a renovação da expressão do amor, fazendo-a conviver com outras manifestações, sem ensombrá-lo obviamente, como a *Comédia* de Dante provaria. Se o conhecimento de Virgílio haveria de favorecer o poeta na sua caminhada (e o poeta aprende andando, movendo-se!), é pela mão do amor, de Beatriz, que ele é alçado ao paraíso. Na Baixa Idade Média, a poesia é rica em motivos e formas e parte dessa riqueza advém de transformações intelectuais, científicas e da capacidade das línguas de expressarem vivências e sentimentos complexos de pessoas – homens e mulheres – que circularam e que foram bem-sucedidos em transfigurar a sua experiência em imagem poética.

## Referências

### Documentação primária

- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Ed. bilíngue, tradução e notas de Italo Eugênio Moro. São Paulo: Ed. 34, 2010. 3 v.
- AYALA, P. L. de. *Rimado de Palacio*. Edición de Gerán Orduna. Madrid: Castalia, 1987.
- BALAGUER, V. *Obras de Victor Balaguer*. Los trovadores. Con un índice general alfabético de la obra, escrito por el señor Pujol y Camps, y con el discurso sobre las literaturas regionales, leído por el autor en sesión pública de la real academia española. Madrid: Imprenta y Fundación de M. Tello, 1883. t. IV.
- BAYLE, A. *Poésies choisies des troubadours du X<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle: avec la traduction littéraire en regard précédées d'un abrégé de grammaire provençale*. Sardou. Leipzig: A. Makaire, 1879.
- BIOGRAPHIES DES TROUBADOURS. Textes provençaux des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, publiés avec une introduction et des notes par Jean Boutiere et A.-H. Schütz. Toulouse: Privat; Paris: Didier, 1950.
- CANTIGAS MEDIEVAIS GALEGO-PORTUGUESAS. In: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt/index.asp>>. Acesso em: 23 out. 2017.
- CUNHA, C. O Cancioneiro de Paay Gómez Charinho. In: GONÇALVES, E. (Ed.). *Cancioneiros dos trovadores do mar*. Lisboa: Imprensa Nacional casa da Moeda, 1999.

### Obras de apoio

- ANGLADE, J. *Les troubadours, leurs vies, leurs oeuvres, leur influence*. Paris: Librairie Armand Colin, 1919.
- AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BACHELARD, G. *A Poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- DICTIONNAIRE DE L'OCCITAN MÉDIÉVAL. Disponível em: <<http://www.dom-en-ligne.de/>>. Acesso em: 6 nov. 2017.
- LE GOFF, J. *Un Moyen âge en images*. Paris: Hazan, 2007.

- RIQUER, M. de. *Los trovadores*. Barcelona: Planeta, 1975. v. II.
- SARANYANA, J.-I. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.
- SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, n. 32, p. 89-109, 2012.
- ULLMANN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- ZINK, M. *Les troubadours: une histoire poétique*. Paris: Perrin, 2013.

## Índice temático

- Alfonso X, Rei de Castela – 9; 91; 132; 133; 151; 175; 177; 178; 179;  
190; 191; 193; 194; 195.
- Amando de Maastricht – 54; 57; 61; 62; 63; 64; 65; 66.
- Antioquia – 8; 13; 16; 17; 21; 24; 25; 26; 27; 28; 32; 33; 34; 163.
- Avis – 152; 153.
- Bartolo – 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154.
- Beneditinização – 73.
- Bergidum Flavium* – 97; 111.
- Chindasvinto, rei hispano-visigodo – 99.
- Cipriano de Cartago – 9; 20; 160; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168;  
169; 170; 171; 172; 173.
- Código Justinianeu – 150.
- Confinamento – 98; 102.
- Cultura jurídica – 142; 144; 146; 154.
- D. João I – 150; 151; 152; 153.
- Desterro – 166; 210.
- Direito medieval – 143; 154.
- Ebronauto – 111; 112.
- Egica, rei hispano-visigodo – 108.
- Episcopado – 61; 62; 65; 66; 85; 100; 104.
- Exílio – 8; 97; 98; 99; 100; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 113; 114; 115;  
116; 117; 163; 165.
- Festival aos mártires (*panegyris*) – 21; 22; 27.
- Fruutuoso de Braga – 56; 57; 58; 59; 60; 61; 65; 66; 111.
- Galia Narbonense* – 101; 104; 106; 107; 110; 116; 117.
- Hagiografia – 23; 44; 45; 57; 58; 61; 69; 70; 73; 76; 82; 83; 85; 89.
- História do Direito – 142; 143; 153.
- Infidelidade – 98; 99; 100; 104; 105; 107; 109; 110; 114; 115; 116.
- Instituição eclesiástica – 56.

Isidoro de Sevilha – 58; 99; 102.  
João Crisóstomo – 16; 17; 22; 24; 25; 26; 27; 28; 30; 31; 32; 33; 34.  
Juízo Final – 159; 160; 173.  
Juliano de Toledo – 101; 104; 105; 106; 107; 110; 117.  
Legitimidade – 146; 149; 153; 154; 155.  
Lírica amorosa – 210.  
Literatura hagiográfica – 55; 56; 62.  
*Livro das Leis e Posturas* – 151; 152.  
Martírio – 23; 46; 62; 164; 174.  
*Martyria* – 8; 17; 20; 21; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 31; 32; 33; 34.  
Mendicantes – 82; 86.  
Milagre – 60; 85; 86; 87; 88; 89.  
Mobilidades forçadas – 100; 101; 102; 117.  
Monacato – 58; 61; 74.  
Nominalismo – 149; 154; 212.  
Ordenações Afonsinas – 150; 151; 152.  
*Papíros Gregos de Magia* – 9; 178; 181; 182; 184; 187; 189; 194.  
Península Ibérica – 71; 75; 142; 178; 186; 190.  
Pero Gomes Charinho – 208; 209; 210; 211; 213; 214; 215.  
Pero Lopez de Ayala – 211; 213; 214; 215; 216.  
*Picatrix* – 175; 176; 177; 178; 179; 180; 181; 185; 186; 187; 188; 190;  
192; 194.  
Plotino – 180.  
Prófugo – 102.  
Raimbaut de Vaqueiras – 198; 199; 202; 203; 204; 206; 211; 215.  
Recesvinto, rei hispano-visigodo – 57; 99; 103.  
Reclusão – 81; 82; 102.  
*Regnum Gothorum* – 103; 104; 108; 109; 116; 117.  
Reino Celeste – 159; 160; 166; 170; 171; 172.  
Reinos romano-germânicos – 56; 67.  
Relações de poder – 56; 72; 77; 87; 89; 90; 146; 176; 193; 198.

Relíquias – 8; 17; 20; 21; 22; 25; 26; 30; 39; 40; 41; 42; 45; 46; 48; 50;  
51; 62; 89.

Ricimer, *uir illustre* – 110; 112; 114; 115; 116; 117.

Rimado de Palácio – 213.

*Siete Partidas* – 70; 71; 72; 149.

Taio de Zaragoza – 103.

Tarraconense – 49; 103.

*Territorium Bergidensis* – 97; 111; 112.

Universais – 147; 149; 150.

Universidade – 1; 8; 9; 78; 142; 147; 149; 150; 151; 183; 214.

Valério do Bierzo – 8; 97; 110; 112; 113; 117.

Vida Religiosa – 62; 69; 70; 77; 78; 81; 85; 86; 87; 89; 90.

Wamba, rei hispano-visigodo – 99; 101; 104; 107; 108; 109; 110; 114;  
115; 116; 117.



## Sobre os autores

**Adriana Mocelim** é doutora em História pela UFPR e professora de História Antiga e Medieval do Curso de História da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Participa como pesquisadora do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da Universidade Federal do Paraná. Desenvolve suas atividades de pesquisa sobre o mundo ibérico, em particular o reino de Portugal, nos séculos XIII, XIV e XV.

**Aline Dias da Silveira** é doutora em História Medieval pela Humboldt-Universität Zu Berlin (Alemanha) e professora de História Medieval do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (Meridianum) da UFSC, integra o Núcleo de Estudos Mediterrânicos da Universidade Federal do Paraná, na condição de pesquisadora.

**Ana Teresa Marques Gonçalves** é doutora em História Social pela USP e professora titular de História Antiga e Medieval na UFG. Bolsista Produtividade II do CNPq. Coordenadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano/GO.

**Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva** é doutora em História Social pela UFRJ e professora titular de História Medieval do Instituto de História da UFRJ. Atua junto ao Programa de Pós-graduação em História Comparada. É bolsista PQ II do CNPq e foi, até março de 2019, Cientista do Nosso Estado da Faperj. Dedicar-se ao estudo da hagiografia ibérica e italiana composta entre os séculos XI e XIII.

**Fátima Regina Fernandes** é doutora em História Medieval pela Universidade do Porto (Portugal) e professora titular de História Medieval do Departamento de História da UFPR. Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, é bolsista PQ I D do CNPq e pesquisadora associada do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR.

**Gilvan Ventura da Silva** é doutor em História Econômica pela USP e professor titular de História Antiga do Departamento de História da UFES. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFES (2017-2019) é bolsista PQ I C do CNPq e coordenador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano/ES.

**Leila Rodrigues da Silva** é doutora em História Social pela UFRJ e professora titular de História Medieval do Instituto de História da UFRJ, atuando na graduação e no Programa de Pós-Graduação em História Comparada. É co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais da mesma instituição.

**Marcella Lopes Guimarães** é doutora em História pela UFPR e professora de História Medieval do Departamento de História da UFPR. É Professora permanente e coordenadora (2017-2019) do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, bem como pesquisadora associada do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR.

**Renan Frighetto** é doutor em História Antiga pela Universidad de Salamanca (Espanha) e professor titular de História Antiga do Departamento de História da UFPR. Professor permanente e Vice-Coordenador (2017-2019) do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, é pesquisador I D do CNPq e coordenador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR.

**Renata Cristina de Sousa Nascimento** é doutora em História pela UFPR e participante do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). Professora na Universidade Federal de Goiás (UFG), na Universidade Estadual de Goiás (UEG) e no Programa de Pós-Graduação em História, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Realizou estágios de pós-doutorado na Universidade do Porto (dez./2015-2016) e na Universidade Federal do Paraná (2012).