

DEZEMBRO/2021- ANO V - NÚMERO 4 - ISSN 2527 - 0621

M1 REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL MYT-HOS

DO BELLUS AO BELLUM: (INTER)FACES DA
GUERRA NA ANTIGUIDADE E NO MEDIEVO

COORDENAÇÃO
PROF. DR. ÁLVARO ALFREDO BRAGANÇA JR (UFRJ)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL
NEMHAM/CNPQ



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Elizabeth Nunes Fernandes

Vice-Reitor

Prof. Ms. Antônio Expedito F. B. de Carvalho

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Maria Da Guia Taveiro Silva

Curso de História

Coord. Prof. Dr. Raimundo Lima dos Santos

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

Editor

Fabricio Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutoranda do programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Daniela Lima Evangelista; Juliana Maria de Souza Xavier e Samila Silva Mesquita

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG
Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA
Alair Figueiredo Duarte – UERJ
Alexandre Guida Navarro – UFMA
Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ
Ana Lívia Bomfim Vieira – UEMA
Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG
André Leonardo Chevitarese – UFRJ
Armênia Maria de Souza – UFG
Claudia Costa Brochado – UNB
Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR
Deivid Valério Gaia – UFRJ
Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG
Fábio de Souza Lessa - UFRJ
Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL
Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP
Glaydson José da Silva – UNIFESP
Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB
Josué Berlesi – UFPA
Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP
Maria Regina Cândido – UERJ
Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ
Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP
Renata Cristina de S. Nascimento – UFG
Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest
Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata
Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata
Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France
Victor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano V, n IV, v.XII (dez. 2021)-

Trimestral.

ISSN 2527-0621

1. Historia antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

CDU 94(05)

SUMÁRIO

Álvaro Alfredo Bragança Jr.

8

Editorial: Entre Histórias: discursos sobre a guerra

Cleyton Tavares Silveira da Silva

16

Artífices da guerra, devotos do divino: Ethos marcial e religiosidade em Esparta (V-III a. C)

Daniela Lima Evangelista e Fabrício Nascimento de Moura

34

Governo do Imperador Alexius Comneno e a defesa de suas fronteiras no Império Bizantino – séculos XI e XII

Edileide Bodenhause

47

Boudicca: a rainha guerreira

Edilson Alves de Menezes Junior

67

Dialética das relações pessoais da aristocracia: guerra, consenso e articulação (séculos XII-XIII)

Emerson Aparecido dos Santos

87

A interferência do Deus Pã na guerra em Dáfnis e Cloé

Gabriel Cabral Bernardo

100

Covardia coletiva e militarismo em Esparta

Hector Eliahou Leon Levy

120

Relações de poder no mundo egípcio: alianças e conflitos durante a XXV dinastia

João Batista da Silva Porto Junior

138

Castelos: a genealogia do símbolo arquitetônico do poder medieval entre a França e a Inglaterra

Juliana Maria de Souza Xavier e Fabrício Nascimento de Moura

157

A tradição militar na consolidação da dinastia Joseon – Coreia séculos XIV e XV

Macsselber de Cássio Barros da Cunha

174

Augusto e a volta dos estandartes partos a Roma: representações
imagéticas como estratégias de poder

Marcio Felipe Almeida da Silva

195

A fronteira elástica: um breve estudo sobre o alargamento do
território castelhano nos tempos de Afonso X

Maria Fernanda Ribeiro T. M dos Santos

209

O conceito de Miles Sancti Petri nas correspondências de D. Afonso I
(1143-1144)

Martín Miguel Vizzotti

229

Lucano y la degradación del concepto de virtus en el marco de la
guerra civil

Ricardo Marques de Jesus e Adriana Zierer

246

O modelo ideal de um Bellator: a construção do “bom cavaleiro” no manuscrito da visão de Túndalo

Ruan Kleberson Pereira da Silva

268

Guerra na Assíria: soberania, ordem e equilíbrio no Império Neoassírio

Wellington José Gomes Freire e Márcio Ricardo Coelho Muniz

284

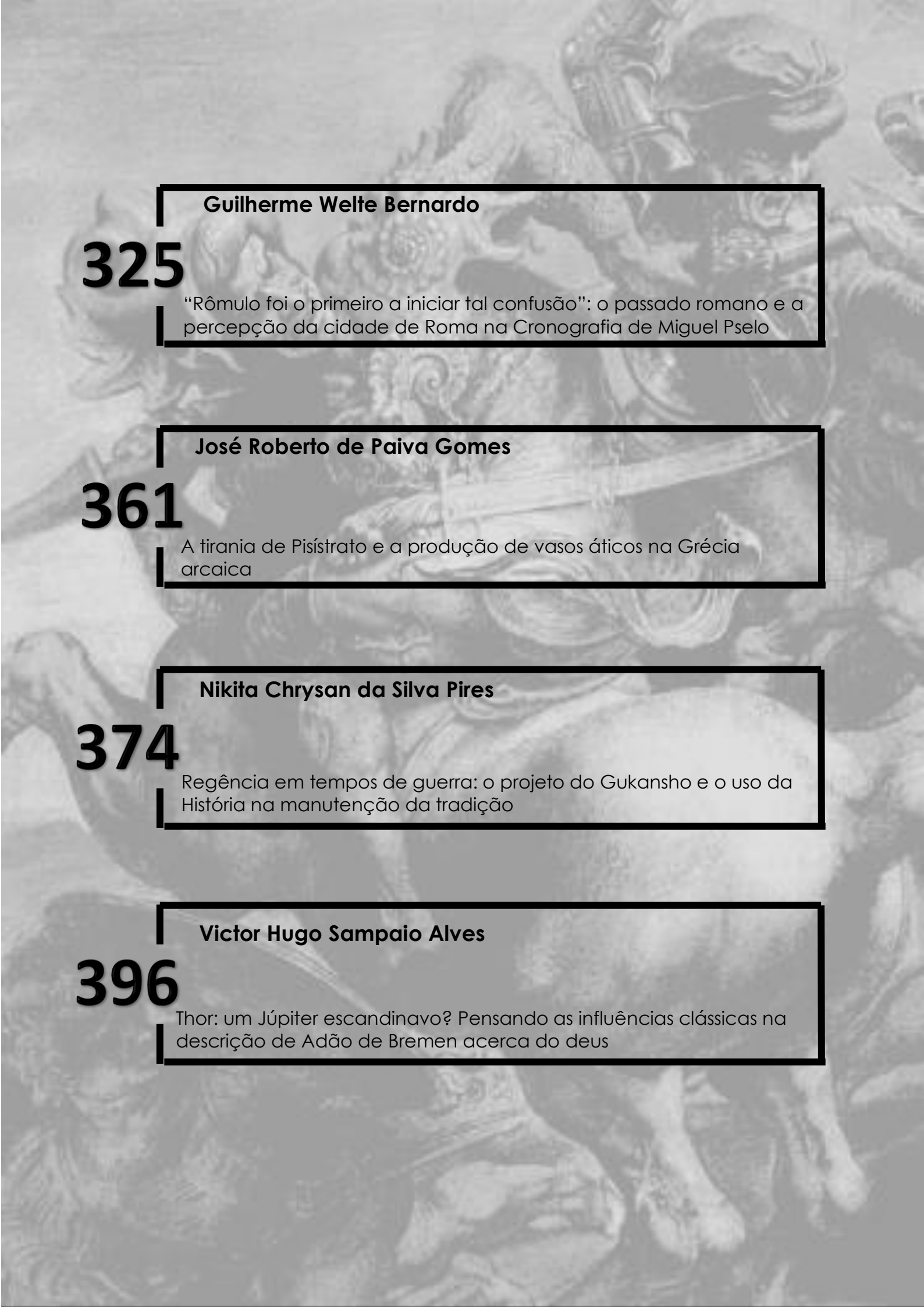
As ações militares da expansão imperial portuguesa no solo africano no século XV em Zurara

ARTIGOS LIVRES

Ellen Juliane Bueno dos Santos

305

História da Religião do Mediterrâneo Antigo e a importância de rever os conceitos



Guilherme Welte Bernardo

325

"Rômulo foi o primeiro a iniciar tal confusão": o passado romano e a percepção da cidade de Roma na Cronografia de Miguel Pselo

José Roberto de Paiva Gomes

361

A tirania de Pisístrato e a produção de vasos áticos na Grécia arcaica

Nikita Chrysan da Silva Pires

374

Regência em tempos de guerra: o projeto do Gukansho e o uso da História na manutenção da tradição

Victor Hugo Sampaio Alves

396

Thor: um Júpiter escandinavo? Pensando as influências clássicas na descrição de Adão de Bremen acerca do deus

Editorial

ENTRE HISTÓRIAS: DISCURSOS SOBRE A GUERRA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Editorial recebido em 12 de janeiro de 2022
Editorial aceito em 14 de janeiro de 2022

Si vis pacem, para bellum
Vegetius, *De re militari*

Uma constante presença, fundadora e fundamental do próprio discurso de Clio, a guerra consitui-se como atividade inerente à natureza humana, queiramos ou não. Se partirmos de uma contextualização histórica para investigarmos sua onipresença na história da humanidade, somos forçados a constatar seu papel determinante na construção da escrita da própria História ocidental ao nos remetermos principalmente aos historiadores gregos Heródoto e Tucídides, nos albores da historiografia.

O mundo antigo construiu-se, destruiu-se e reconstruiu-se ao longo de vários séculos de conflagrações e, no caso do Ocidente, impactado diretamente com a ascensão de Roma através de suas *scientia* e *artes*, que incluíam o domínio bélico. O gládio e a pena criaram um *orbis terrarum* capitaneado pela *Urbs*, até que os “novos tempos” do século V d.C. trouxeram as ondas migratórias e invasoras dos povos germânicos em especial. Com o início, pois, da Idade Média assistiu-se no decorrer de sua longa duração a aperfeiçoamentos, inovações, experimentos nos

campos de batalha de então, em que novos engenhos bélicos testavam homens e animais nos momentos de combate.

Até agora concentramo-nos apenas em digressões acerca da guerra no mundo ocidental, porém no Oriente Médio e no Extremo Oriente a historiografia e a literatura, com o auxílio da arqueologia, já nos apresentam convincentes relatos e achados que nos permitem ter uma noção mais precisa de técnicas, táticas, estratégias e armamentos empregados por assírios, fenícios, persas, númidas, egípcios, chineses, árabes, mongóis, seldjúcidas, dentre outros povos e civilizações do Levante.

Posto isto nessa introdução ao dossiê *Do bellus ao bellum (inter)faces da guerra na Antiguidade e no Medieval*, somos de opinião que este número da Revista Mythos já se justifica. Claro está que, ao pensarmos no título desta publicação, em um primeiro momento fomos tentados a discutir o fenômeno da guerra a partir de dois campos da historiografia que a ela intrinsecamente se relacionam, quais sejam, a História Militar Tradicional, talvez melhor representada pelo clássico escrito de Claus von Clausewitz (1780-1831) *Da guerra* e pela Nova História Militar, cujo maior expoente é sem dúvida Sir John Keegan (1934-2012) e, dentre suas obras capitais, *Uma história da guerra*. Todavia, a História é um discurso e, como tal, articulando-se em narrativa, abre espaço para dialogar com outras epistemes discursivas. Esse espaço de interface tem na Literatura um parceiro privilegiado.

Destarte, ao apresentarmos este volume dedicado à guerra trabalhamos conjuntamente o *bellum bellum*, um jogo de palavras com o adjetivo *bellus*, -a, -um e com o substantivo neutro *bellum*, isto é, a “bela guerra”. Nesse sentido, lembramo-nos da poetização de Horácio em sua ode III, 2, 13, *Dulce et decorum est pro patria mori* – É doce e honroso morrer pela pátria – da mesma maneira que Vegécio, no século IV d.C.

informa ao imperador que “Se queres a paz, prepara a guerra” e do filósofo catalão Ramon Llull (c. 1232- c.1316), que enaltece e enobrece o cavaleiro medieval e seu ofício em seu *O livro da ordem da cavalaria*.

Tendo em mente esta pluralidade discursiva sobre a guerra, encontramos ao nosso dispor neste dossiê reflexões, de grau de aprofundamento variável e variado, mas instigantes, acerca da guerra e de personagens históricos e literários.

Como artigos pertencentes ao volume em questão, que constam do dossiê, listados em ordem alfabética a partir do primeiro nome do(s) autor(es), Cleyton Tavares Silveira da Silva em *Artífices da guerra, devotos do divino: Ethos marcial e religiosidade em Esparta (V-III a. C)* discute a relação entre religiosidade e marcialidade na sociedade de Esparta entre os séculos V e III a.C. com vistas a discorrer sobre seu *ethos* militar.

Já no segundo artigo, de autoria de Daniela Lima Evangelista e Fabrício Nascimento de Moura intitulado *Governo do Imperador Alexius Comneno e a defesa de suas fronteiras no Império Bizantino – séculos XI e XII*, que abarca a temporalidade medieval, os articulistas tematizam o império bizantino à época do basileu Alexius Comneno, comentando principalmente as suas atividades militares em face dos ataques e incidentes nas fronteiras imperiais.

Edileide Bodenhausem brinda-nos com seu texto *Boudicca: a rainha guerreira*, que traz à cena a famosa rainha dos Icenos e sua apropriação como personagem histórica pelos historiadores romanos Tacitus e Cassius Dio. A construção de seu mito, aliado à existência das *Duces Feminae* dentro da sociedade celta, merece também a atenção da autora.

Voltado para a Baixa Idade Média, o artigo de Edilson Alves de Menezes Junior *Dialética das relações pessoais da aristocracia: guerra, consenso e articulação (séculos XII-XIII)* apresenta as reflexões do autor

sobre ser a guerra uma atividade central recorrente na sociedade feudal para referendar o poder e o controle da aristocracia dentro do modelo social feudal, perfazendo dinâmicas perpetuadoras de mandos.

Emerson Aparecido dos Santos em *A interferência do Deus Pã na guerra em Dáfnis e Cloé* introduz o leitor ao romance grego *Dáfnis e Cloé*, focando principalmente o livro II, no qual há a interferência do deus Pã na guerra contra Metimna, embates contra os piratas e a aprendizagem religiosa dos protagonistas.

Uma outra reflexão sobre Esparta nos é oferecida por Gabriel Cabral Bernardo em seu texto *Covardia coletiva e militarismo em Esparta*, no qual o autor questiona a noção comum da militarização da vida espartana, ao trazer à discussão a covardia coletiva e pondo na balança o lugar comum da Esparta guerreira.

Política, sociedade e conflitos no mundo egípcio são tematizados por Hector Eliahou Leon Levy em seu artigo *Relações de poder no mundo egípcio: alianças e conflitos durante a XXV dinastia após o Novo Império (1550-1070 a.C.)*. Fazendo uso de Bobbio (2000) e de uma documentação em estela, o autor discorre sobre o período de dominação kushita no Egito (séculos VIII-VII a.C.)

A Idade Média é tema do artigo de João Batista da Silva Porto Junior, cujo título é *Castelos: a genealogia do símbolo arquitetônico do poder medieval entre a França e a Inglaterra*. Através da constituição arquitetônica dos castelos, o autor, profundo conhecedor de suas técnicas de construção, expõe como essas fortificações, carregadas de simbologia, se constituíram, desde suas origens, em fundamentais marcos de poder político e linhagístico, permeando ainda hoje o imaginário popular.

Um texto original com um tema pouco abordado na academia brasileira, *A tradição militar na consolidação da dinastia Joseon – Coreia séculos XIV e XV*, de Juliana Maria de Souza Xavier e Fabrício Nascimento de Moura, introduz o leitor à dinastia coreana Joseon (1392-1910), iniciada por uma rebelião militar e que se consolidou devido às tradições e organização militares, bem como seu diálogo com a tradição neo-confucionista.

Augusto sempre é objeto de estudos. Dito isto, Macsuelber de Cássio Barros da Cunha em *Augusto e a volta dos estandartes partos a Roma: representações imagéticas como estratégias de poder* retoma o personagem histórico e analisa o uso dos estandartes romanos, perdidos para os partos e recuperados por Otávio Augusto, como estratégias de poder, e sua propagação e consolidação durante o período.

Márcio Felipe Almeida da Silva em seu artigo *A fronteira elástica: um breve estudo sobre o alargamento do território castelhano nos tempos de Afonso X* procura compreender como a expansão da fronteira castelhana é devida às transformações políticas e militares empreendidas no reino por Afonso X.

Tema tratado por Maria Fernanda Ribeiro T. M dos Santos, *O conceito de Miles Sancti Petri nas correspondências de D. Afonso I (1143-1144)* é abordado a partir do conceito weberiano de autoridade legítima, já que o título Cavaleiro de São Pedro é usado pela chancelaria de D. Afonso I de Portugal em sua correspondência oficial com o Papa Lúcio II.

O conceito de *virtus* e guerra civil em Roma são tratados por Martín Miguel Vizzotti em seu artigo *Lucano y la degradación del concepto de virtus en el marco de la guerra civil*. Com base em sólida bibliografia de apoio e em variada exemplificação, o autor discute como o valor original e simbólico do conceito da *virtus* associado à marcialidade no poema

Pharsalia padece de esvaziamento semântico e se converte em um *furor* criminal.

Em outro contributo sobre questões relativas ao universo bélico no medievo, Ricardo Marques de Jesus e Adriana Zierer escrevem sobre *O modelo ideal de um Bellator: a construção do “bom cavaleiro” no manuscrito da visão de Túndalo* com o intuito de demonstrar como na obra *Visão de Túndalo* (1149) se evidenciam os propósitos do clero em moldar um exemplo de “bom” cavaleiro adequado às propostas eclesásticas.

Trabalho de interesse para os pesquisadores, *Guerra na Assíria: soberania, ordem e equilíbrio no Império Neoassírio*, de Ruan Kleberson Pereira da Silva, apresenta-nos a guerra como ordálio e parte integrante do mundo da realeza assíria, mesclando em sua constituição os respectivos elementos políticos, econômicos e religiosos.

O último artigo do dossiê, de autoria de Wellington José Gomes Freire e Márcio Ricardo Coelho Muniz de título *As ações militares da expansão imperial portuguesa no solo africano no século XV em Zurara* demonstra que o autor da *Crônica da Tomada de Ceuta* pleiteia a existência de um ideal cavaleiresco, pelos articulistas considerado anacrônico, mas que, segundo o cronista, teria sido decisivo para levar os portugueses a alcançarem seus objetivos políticos e militares.

Completam esse número da revista *Mythos* outros artigos livres, a saber:

Ellen Juliane Bueno dos Santos discute, de forma concisa, em seu texto *História da Religião do Mediterrâneo Antigo e a importância de rever os conceitos os critérios de análise*, a partir da historiografia, de cultos e religiões dentro do espaço geográfico do Império Romano, buscando ressaltar a necessidade do cuidado com as singularidades e

especificidades espaço-temporais de cada manifestação de culto religioso.

Ainda com temática associada à Roma, mais especificamente ao seu passado, Guilherme Welte Bernardo reflete em seu artigo *“Rômulo foi o primeiro a iniciar tal confusão”*: o passado romano e a percepção da cidade de Roma na *Cronografia de Miguel Pselo* sobre como o erudito bizantino relê pejorativamente o passado romano ocidental em sua obra a partir de seu pertencimento à Roma Oriental e o porquê de tal interpretação.

José Roberto de Paiva Gomes em *A tirania de Pisístrato e a produção de vasos áticos* oferece-nos um quadro preciso do uso dos vasos gregos como elementos propagandísticos, em que a cerâmica e a imagem se fundem, segundo a análise do autor, para veicular mensagens, nas quais Hércules se torna quase um garoto-propaganda pró tirania pisistratida.

O Japão e as lutas pelo poder no século XIII é objeto de estudo de Nikita Chrysan da Silva Pires em *Regência em tempos de guerra: o projeto do Gukansho e o uso da História na manutenção da tradição*, em que a crônica Gukansho, gênero que se caracteriza por ser uma **narrativa** – grifo nosso – histórica, serviu como instrumento de legitimação de um projeto político em uma época, na qual os embates eram uma constante.

O último artigo deste número, de autoria de Victor Hugo Sampaio Alves, apresenta como título *Thor: um Júpiter escandinavo? Pensando as influências clássicas na descrição de Adão de Bremen acerca do deus e nele o autor investiga como Adão de Bremen, em sua *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, descreve o deus germânico Thor fazendo uso de aproximações com divindades oriundas da mitologia clássica, em especial Júpiter, deus do trovão. Cabe sempre salientar que*

um dos instrumentos mágicos do deus nórdico é o martelo Miölnir, associado ao trovão pelos germanos devido ao seu estrondo similar a um trabalho na forja.

A apresentação deste número da revista *Mythos* e dos artigos que a compõem talvez tenha despertado o interesse do leitor. Um assunto como a guerra em tempos difíceis como os nossos atualmente sempre nos leva a pensar em desânimo, em resignação, mas também nos inspira à resiliência, à obstinação. Armas brancas, de fogo, balísticas, químicas, enfim, cercam os homens em um mundo de defesa, ataque e violência na contemporaneidade. Na Antiguidade e na Idade Média, armas ofensivas e defensivas também estavam ao alcance dos guerreiros de diversas civilizações, do Oriente e do Ocidente, em maior ou menor escala e grau de eficiência. Não obstante, que esse dossiê *Do bellus ao bellum (inter)faces da guerra na Antiguidade e no Medievo* proporcione o prazer da leitura e que, mesmo que nunca nos afastemos do tom marcial da luta, continuemos a nos lembrar daqueles versos iniciais de duas das maiores epopéias de todos os tempos, que fundem homens, armas em um eterno e rubro enlace poético – *Arma uirumque cano* e *As armas e os barões assinalados* – Virgílio e Camões!

ARTÍFICES DA GUERRA, DEVOTOS DO DIVINO: *ETHOS* MARCIAL E RELIGIOSIDADE EM ESPARTA (V-III A.C.)

CRAFTSMEN OF WAR, WORSHIPERS OF THE DEVINE: MARTIAL *ETHOS* AND RELIGIOSITY IN SPARTA, CLASSICAL SPARTA (V-III BC)

Cleyton Tavares da Silveira Silva¹

Artigo recebido em 15 de novembro de 2021

Artigo aceito em 14 de dezembro de 2021

Resumo: Este artigo propõe analisar o *ethos* militar espartano, por meio da observação da intersecção entre a religiosidade e marcialidade, no interim da sociedade espartana, durante intervalo entre os séculos V e III a.C. Para tanto, partiremos da definição da religiosidade espartana; da formação do *ethos* marcial espartano; assim como, da expressão material dos deuses em Esparta, onde a predileção pela representação armada dos divinos pode ser averiguada.

Palavra-chave: Esparta. *Ethos* Marcial. Religiosidade.

Abstract: This paper seeks to analyse the Spartan military *ethos*, through the observation of the intersection between religiosity and martiality, in the core of Spartan society, during an interval between the 5th and 3rd centuries BC. For that, it will start from a definition of Spartan religiosity; as well as, from the material expression of the gods in Sparta, where the predilection for the representation of armed images of the gods can be viewed.

Keyword: Sparta. Spartan Marcial *Ethos*. Religiosity.

Xenofonte, no século IV, observara que o sucesso militar espartano estava baseado em três fatores: a adoração dos deuses, treinamento militar e obediência (XENOFONTE. *Agessilau*. I, 27). Em outro momento, tendo em vista o cuidado espartano com tudo aquilo que envolvia a vida militar, informa-nos: “[...] nada em relação à guerra lhes é estranho.”

¹ Aluno de Doutorado pelo PPGH-UFRN. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7876-0497>.

(XENOFONTE. *A Constituição dos Lacedemônios*. XII, 7).

Cercam-se de todos os cuidados, inclusive dos religiosos, para obter vitórias no campo de batalha. Devido à natureza metódica dos espartanos, Xenofonte conclui que eles são *technitai*²(XIII, 5), isto é, artífices, artesãos, cujo ofício é a guerra.

Por outro lado, Heródoto de Helicarnasso já havia indicado, no século V: “De fato, eles punham os deveres para com os deuses acima dos deveres para com os homens.” (HERÓDOTO. *Histórias*. V, 63, 2), tal menção aponta a reverência espartana no que se trata da devoção ao divino. Heródoto abordou uma variada rede de temas ligados à religiosidade espartana, do quais, momentos decisivos nas guerras pérsicas podem ser destacados: em Maratona (VI, 106,3) e anos depois nas Termópilas (VII, 206,1; VII, 209,1-5). Tal realce se deve à demonstração da manutenção do escrúpulo religioso, tensamente relacionado à opção logística espartana em relação à guerra.

Se por um lado, os espartanos eram vistos como soldados eficazes, tratados como artífices da guerra, por outro, foram representados como devotos, mantenedores de grande apreço aos valores religiosos, uma análise que articule as expressões militares espartanas à religiosidade por eles praticada torna-se fortuita, principalmente, quando se propõe a observar tal relação a partir de uma visão mais ampla: os diversos elementos que compunham a sociedade espartana, inclusive o religioso, estavam atrelados a um *ethos* marcial, militar.

Tendo em vista as informações levantadas, pode-se fazer um conjunto de questões e alçar uma série de problemas: em que medida a visão marcial de mundo e a religiosidade estavam relacionadas? Neste

² Τεχνίτης. Artífice, artesão. Aquele que faz ou manuseia algo pelas regras da arte, trabalhador habilitado. Disponível em: <https://lsj.gr/wiki/%CF%84%CE%B5%CF%87%CE%BD%CE%AF%CF%84%CE%B7%CF%82>. Acessado em 20 de outubro de 2021.

sentido, o que compunha a religiosidade espartana? em que circunstâncias o apreço espartano à religião e aos cuidados do divino afloravam? É possível aferir a expressão militar da religiosidade espartana?

Este artigo procura analisar o *ethos* militar espartano, por meio da observação da intersecção entre a religiosidade e marcialidade, no interim da sociedade espartana, durante intervalo entre os séculos V e III a.C. Para tanto, partiremos da definição da religiosidade espartana; da formação do *ethos* marcial espartano; assim como, da expressão material dos deuses em Esparta, onde a predileção pela representação armada dos divinos pode ser averiguada.

1 - A RELIGIOSIDADE ESPARTANA: UMA DEFINIÇÃO

Na compreensão da religiosidade da pólis helênica, Harvey Younis observa que o modelo de crença estava vinculado a certa perspectiva performativa, o cidadão deve manter determinado recato religioso, certa postura piedosa, observada por meio da participação pública nas festas da cidade, nos atos rituais, nas orações coletivas (YOUNIS, 1988, p. 39). Além disso, entendemos, assim como Michael A. Flower que a religião grega mantinha três crenças, interligadas e essenciais: “os deuses existem, eles se interessam pelos assuntos humanos, e, há reciprocidade entre humanos e deuses” (FLOWER, 2018, p. 428).

De acordo com Michael A. Flower (2018, p. 427), a religião espartana articulava o mundo dos vivos, suas práticas cúlticas, rituais e festivais religiosos, ao mundo divino, tal relacionamento fora concebido em termos de reciprocidade: “mortais oferecendo sacrifício e orações em troca de todas as coisas que contribuem para uma boa vida, tanto em particular como coletivamente”.

Em outra perspectiva, Nicolas Richer nos lembra da dinamicidade do modelo religioso espartano, e que todo um conjunto de ações por

parte dos espartanos, expressavam que eles “[...] estavam ansiosos para receber a benéfica proteção de seres sobrenaturais.” (RICHER, 2007, p. 252). Observando a piedade espartana, demonstrada tanto nos registros literários, quanto nos vestígios materiais de seus templos, Richer afirma: “A grande reverência que os espartanos demonstraram em relação aos seus deuses parece ter sido um motor de sua história.” (2007, p. 252).

Um caso exemplar, ressaltado por Tucídides e Xenofonte, seria o exclusivo costume espartano de oferecer sacrifícios às divindades na passagem de fronteiras, a *diabatéria*³ (XENOFONTE. *A Constituição dos Lacedemônios*. XIII, 2.; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. V, 54-55, 116; XENOFONTE. *Helênicas*. III, 4, 3.; IV, 7, 2; V, 3, 14; PARKER, 2016, p. 129; HAU, 2016, p. 226). Para Flower, tal procedimento marcava a excepcionalidade espartana no trato das relações logísticas e militares, articuladas à conduta religiosa (2018, p. 429).

Richer (2007, p.247) interpreta que a diligência espartana indica o interesse logístico de se dispor em terreno mais propício à luta. Ou seja, os espartanos estavam interessados em agradar aos imortais, assim como de assegurar a ocupação de uma posição adequada à sua estratégia de combate.

Tanto para Richer, como para Flower a visão de mundo espartana atrelava os mais variados aspectos da vida cotidiana, à marcialidade, à natureza militar à qual o estado espartano estava ligado. Esse *ethos*, interligava a religiosidade, a manutenção de certo escrúpulo religioso à organização militar.

³ Διαβάτηρια. Sacrifício oferecido na transição de fronteiras, ou mesmo na travessia de um rio. Disponível em: <https://lsj.gr/wiki/%CE%B4%CE%B9%CE%B1%CE%B2%CE%B1%CF%84%CE%AE%CF%81%CE%B9%CE%B1>. Acessado em 20 de outubro de 2021.

2 - RELIGIÃO E *ETHOS* MARCIAL

Os espartanos conservavam certas preocupações, no que se trata de agradar aos deuses, ou se manter continuamente em busca de seus favores. Quando se preparavam para empreender campanha militar, performavam diversos sacrifícios a várias divindades.

Sobre tais métodos, Xenofonte descreve no capítulo XIII de *Constituição dos Lacedemônios*, passo a passo, os procedimentos dos Reis e de seu estado-maior, quando em campanha: O rei está sempre acompanhado dos *Polemarcos*, 'companheiros de tenda', que lhe servem como conselheiros (XIII, 1). Ainda na cidade oferecem sacrifícios a Zeus Agetos (Ἀγῆτωρ. Líder. Guia.) e a outros deuses, presumivelmente os *dioscuri* – Cástor e Pólux (XIII, 2). Na medida em que o sacrifício produza bons augúrios, o portador do fogo (Πύρφορος), acenderá com uma tocha, das chamas que consomem o sacrifício, e iluminará o caminho da tropa até as fronteiras da cidade (XIII, 3). Ali outra oblação será realizada, em oferecimento a Zeus e Atena. Uma vez que o sacrifício seja aprazível, a fronteira é ultrapassada. E, da mesma forma, o portador do fogo segue diante do exército iluminando e guiando os demais. Já perante o inimigo, mais uma oferta deverá ser entregue aos deuses. Desta vez uma cabra será oferecida, ante a esse ritual, todos os *lacedemônios*, devem ser encontrados penteados, e com coroas de folhas sacrificiais em volta da cabeça, tudo isso ocorre sob o som dos flautistas (αὐλεῖν).

Xenofonte, observando todo esse trâmite se impressiona pela articulação quase coreografada, dos líderes militares espartanos quando se punham em caminho do combate. Na medida em que estão encerrados os sacrifícios, o rei convoca os oficiais e despacha suas ordens, que deverão ser postas em prática (XIII. 5.2) Daí afirmar que em relação à guerra os demais gregos são amadores enquanto os espartanos são verdadeiros *technitai*, isto é, *Artífices*, cuja arte consiste

na guerra (XIII, 5.3). Havendo tratado todos estes assuntos, e definindo que a tropa deverá se postar em campo de batalha, o rei conduz o pelotão da primeira *mora*, torna à direita, e os conduz de forma que sejam colocados entre as duas outras *mórai* e entres os dois polemarcos (XIII. 6). A dinâmica logística, mas também a compartimentação da falange - disposição no interior da formação bélica - permitem que Xenofonte conclua: Nada é improvisado (XIII, 7).

Xenofonte nos informa que mais sacrifícios, desta vez em honra a Atena Agrotera (XIII, 8; *Helênicas*. IV, 2, 20), eram realizados. Ao passo que há uma forma religiosa de conduzir-se à guerra, também é necessário se privar do conflito, para que determinados ritos fossem preservados. Heródoto (VI, 106; VII, 206) registra ao menos duas dessas passagens: os espartanos, mesmo avisados pelo *hemeródromo* Fedípedes, só se puseram em marcha, para encontrar os persas em Maratona, depois de passada a lua cheia (PRITCHETT, W. K., 1979, p. 116 e 121). Aparentemente, os espartanos praticavam a *Karneia*, o que impediria quaisquer dóricos de se pôr em batalha (FLOWER, 2018, p. 428).

Anos mais tarde, desta vez liderados por Xerxes, os Persas, invadem novamente a Hélade e nas Termópilas, encontram Leônidas, seus 300 espartanos, além de alguns milhares de aliados (HERÓDOTO. *Histórias*. VII, 206). Somente a guarda real estava disponível a ser enviada ao combate, já que os espartanos não poderiam entrar em guerras no mesmo período que se comemorava, em Esparta, as festividades de Apolo *Karneu*. Nos dois casos a piedade religiosa foi considerada fortuita aos espartanos. Mas há situações, onde isso não seria vantajoso aos espartanos.

De acordo com o relato de Xenofonte (*Helênicas*. IV, 5, 11), Agesilau rei de Esparta, mesmo quando em campanha militar, permitiu que uma relativa parcela de suas tropas voltasse para Esparta, para os

festejos da *Hyakínthia*, comemorada em honra de Apolo, rememorando o príncipe Jacinto.

Em outro caso, a devoção espartana poderia ser ferramenta contra seus próprios interesses. Durante as *Gymnopaíai*, também estariam vedadas as saídas de tropas do território da pólis. Uma referência Tucídides (V, 82) demonstra um caso curioso: percebendo a importância da festividade para os espartanos, uma facção democrática de Argos identificou ser este o momento propício para atacar os aliados de Esparta naquela cidade, nessa ocasião os oligarcas argivos enviaram mensageiros para a Lacônia, denunciando o estratagema. A mensagem não chegou a tempo, os aliados de Esparta foram derrotados e expulsos da cidade, já os espartanos, sabendo do revés, nem mesmo chegaram a Argos, mesmo tendo cancelado o festival. A narrativa de Tucídides é instrutiva: os inimigos de Esparta poderiam, como ardil, utilizar-se da devoção espartana contra os próprios espartanos (FLOWER, 2018, p. 429; PETERSSON, 1992, p. 42).

Em uma outra circunstância, quando a moralidade religiosa espartana esteve no fio da navalha, Xenofonte (*Helênicas*. IV, 7, 2) informa-nos sobre outra sutileza, novamente dos argivos, que adaptaram seu próprio calendário religioso às campanhas espartanas, de forma que sempre que os espartanos se preparavam para a guerra, alguma festividade religiosa estava diante deles. Causando uma insólita trégua religiosa. Procurando sair desse impasse, o rei espartano Agesípolis requisitou os Oráculos de Delfos e de Olímpia. Se dirigindo primeiro a Olímpia, cujo arúspice era Zeus, Agesípolis recebeu resposta positiva. Já em Delfos, cujo patrono era Apolo, o rei de forma astuciosa, questionara a pitonisa: Apolo concordara com Zeus? no caso, se era *hosion* (ὅσιον)⁴,

⁴Ὅσιον. Santifica. Permitido pela lei divina. Disponível em: <https://lsj.gr/wiki/%E1%BD%85%CF%83%CE%B9%CE%BF%CE%BD>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

ou seja, 'permitido pela lei divina', agir agressivamente contra os argivos, apesar da não pedida trégua sagrada. Pai e filho concordaram.

Flower (2018, p. 429) reflete sobre o relato acima, avaliando a engenhosidade do rei espartano, que joga ter sido realizada no limite entre o truque, o ardil propriamente, e "um teste real da veracidade oracular". Concordamos com Flower, mesmo que a atitude de Agesípolis possa ser vista como uma artimanha, ela teve como base a "crença real de que a opinião divina importava" (2018, p. 429; FLOWER, 2008. p. 151).

Se o propósito da condição de manter-se adequado junto à vontade divina, geraria sustentação do benefício divino, no caso do contrário, de atitudes ímpias, consideradas inapropriadas, qual seria a interpretação espartana? Isto é, que procedimentos seguir quando os cuidados divinos não foram adequadamente adotados?

Flower (2018, p. 430) ressalta, convenientemente, o relato de Heródoto (VII, 133 e 134): diante de reveses constantes, os espartanos interpretaram estar sob a ira divina, e atrelaram suas vicissitudes ao fato de ter atirado, em um poço, os mensageiros de Dario, rei da Pérsia, que visitaram a Hélade em busca de "terra e água". Tal entrevero teria causado a ira de Taltíbio, mítico arauto de Agamêmnon (HOMERO. *Ilíada*. XIX, 250), que recebia homenagens em um templo construído em sua honra na Lacônia (PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*. III, 12, 7). Para expiar tal ofensa, os espartanos enviaram dois rapazes, de boas famílias, a Pérsia, para ser submetidos à ira de Xerxes, e assim apaziguar o emissário de heróis.

Outro exemplo narrado por Flower (2018, p. 430), desta vez, citando Xenofonte (*Helênicas*. V, 4, 1; VI, 4, 3), o autor especula quanto à motivação da derrota sofrida contra os tebanos, na malfadada batalha de Leuctras (c.371). De acordo com o ateniense, a interpretação

espartana quanto à derrota estava baseada no fato de anos antes, a invasão espartana naquela mesma Tebas, e nesse evento, ter profanado a acrópole daquela cidade, a *Cadmeia*, lugar sagrado para seus habitantes. A *Cadmeia tebana* era conhecida como marco fundador da cidade, criada por Cadmo, herói mítico daquela pólis e seu primeiro rei (GRIMAL, 1986, p. 79). Paul Harvey (1987, p. 93) também comenta sobre a forma da conquista espartana, que considerou 'traíçoeira'. O fato de Xenofonte vincular a derrota espartana a um ato de impiedade denota claramente, como a imagem de devoção espartana estava reconhecida pelos helenos do IV século. Em Platéias, os espartanos se deixam ser atingidos por dardos persas, como resultado da punição pela impiedade cometida, à falta quanto a um sacrifício (HERÓDOTO. *Histórias*. IX, 61-62). De certa forma, se deixar punir por erros cometidos, como resultado de algum procedimento ímpio, denota claramente a amplitude da relação entre religiosidade e vida marcial em Esparta.

A relação entre religiosidade e marcialidade em Esparta se conforma como elemento essencial para o entendimento daquela comunidade, tal observação amplia, de sobremaneira, a leitura que podemos fazer sobre feitos e ações dos antigos espartanos. Sobre este respeito, a cultura material também deixou certo legado, que cuja análise, aglutina informações para a observação aqui posta. Para tanto, deveremos perscrutar que simbolismos a representação de divindades armadas carregavam no interim da sociedade espartana, e assim, observar mais um nível da relação religiosidade/ marcialidade na Esparta dos séculos V ao III.

3 - SOBRE AS DIVINDADES ARMADAS

Como poderíamos definir que símbolos são capazes de sintetizar o *ethos* militar espartano? Os usos e desusos de imagens de Esparta e

espartanos, na contemporaneidade tem seu papel e importância quanto à pesquisa acadêmica (RAWSON, 1991), por outro lado, este artigo procura observar elementos concebidos pelos próprios espartanos, como portadores de certo simbolismo, buscando exemplificar como o *ethos* militar espartano recobria todo um conjunto de aspectos da vida naquela comunidade. Na distinção do *ethos* espartano, Flower (2018, p. 430) destaca a natureza da representação dos deuses dos santuários em Esparta, todas as imagens divinas estavam armadas, inclusive aquelas dificilmente vinculadas à guerra.

O periegeta Pausânias, no século II, observou que duas estátuas armadas de Apolo guarneciam a comunidade, uma ao norte, em Thornax (III, 10, 8), e outra, ao sul, no *Amyklaion* (III, 19, 2). Para Robert Parker, essa não é somente a imagem mais importante de Esparta, mas é “o mais sagrado objeto em toda a Lacônia.” (PARKER, 1989, p. 146). Para o autor, a representação de estátuas armadas remontava ao estabelecimento das primeiras imagens de deuses vinculados ao culto políade, mas que em Esparta, tanto por conservadorismo, como pela afirmação do militarismo, do *ethos* marcial: “Os espartanos foram mais lentos em desarmar seus deuses.” (PARKER, 1989, p. 146).

Para Flower (2018, p. 432) os símbolos religiosos desempenham “papel na construção de uma cosmovisão espartana”. Neste sentido, a inserção de símbolos específicos como elementos constituintes do *ethos*, da visão de mundo espartana, denotam claramente, qual conjunto de valores e princípios o estado espartano quer despertar no ambiente social.

Na medida em que os símbolos religiosos estão articulados à legitimação de um conjunto de valores e condutas, a representação de deuses armados pode ser vista como um fator fundamental. No caso espartano, podemos observar três circunstâncias distintas: deuses

comumente representados armados, como Atena; deuses portando armas diferentes daquelas que lhes foram costumeiras, como Héracles; e deuses, cuja representação armada não fora corriqueira, como Afrodite. A exposição sobre os dois últimos casos nos parece mais fortuita, tanto pela viabilidade documental, como pelo caráter excêntrico de ambos os casos.

4 - HÉRACLES HOPLITA

Certos deuses e heróis são comumente representados armados, e em certos casos, os equipamentos que carregam são elementos determinantes nas suas respectivas representações. Héracles sintetiza bem o caso, uma vez que o porte da clava está posto enquanto elemento distintivo (GRIMAL, 1985, p. 185). Apesar disso, uma referência feita por Pausânias (III, 15, 3) chama a atenção pela redundância: Héracles estava armado.

Na medida em que estar armado é um elemento distintivo, emblemático da divindade, que motivos teriam levado o periegeta a fazer tal observação? Assim como Flower (2009, p. 204), podemos especular quanto ao armamento do divino, a estátua não portaria a distintiva clava, mas portaria lança e escudo, o que apesar de raro, não seria absurdo (NOLT, 1986, p. 302-307; PIPILI, 1987, p. 13; BOARDMAN, 1992, p. 26; PALAGIA, 2006, p. 214). Daí a preocupação de Pausânias garantir o armamento de Héracles.

A mesma suspeita tem Palagia, em relação a uma estátua de Héracles, cujo único vestígio sobrevivente é uma cabeça (Figura 1) (PALAGIA, 2006, p. 214). Para a autora o uso da técnica acrotílica⁵ poderia indicar um cuidado diferenciado com a estátua. A unicidade da

⁵ A técnica é utilizada na concepção de grandes estátuas, onde o tronco é constituído de rocha, gesso e madeira, enquanto os membros e a cabeça são de mármore ou rocha. Disponível em: <https://www.britannica.com/art/acrolith>. Acessado em 20 de julho de 2021.

religiosidade espartana também viria à tona, indicando que a estátua estaria disposta em ambiente coberto, assim como o tamanho sugere estátua de culto e que a escultura poderia também ser representada de forma hoplítica, portando escudo e lança.



Figura 1: Cabeça de Héracles. Fonte: PALAGIA, Olga. Art and Royalty in Sparta of the 3rd Century B.C. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, Vol. 75, No. 2 (Apr. - Jun., 2006), p. 214.



Figura 2: Herácles 27oplita ataca um leão. Museu Nacional de Atenas. 20063. Fonte: BOARDMAN, John. 'For you are the progeny of unconquered Herakles'. SANDERS, J.M. (Ed.). Φιλολάκων: Lakonian Studies in Honour of Hector Catling. Athens: British School at Athens, 1992. P. 26.

Importante lembrar que Héracles era constituído enquanto ancestral de ambas as casas reais espartanas, e, neste sentido, o uso imagético de tal herói não pode ser visto de forma desavisada. Indica,

de certo nível, ancestralidade e legitimação por antiguidade, ao mesmo tempo, que retoma e valoriza o *ethos* militar espartano, modelo de ver o mundo típico da época Clássica, mas enfraquecido durante o Helenístico. Em primeiro plano, algumas imagens da cerâmica lacônica de Héracles armado, datadas do VI e V século (Figura 2), servem como paradigma para a imagem guerreira do *genos* espartano. Mas isso não foi acidental, John Boardman (1992, p. 29) indica como tal adaptação foi feita pelos artistas locais para conceber uma imagem do herói ancestral adaptada ao *ethos* hoplítico, militar espartano. Uma clava e um arco não são exatamente as armas da infantaria pesada.

5 - AFRODITE ARMADA

As representações de Afrodite na cultura religiosa grega, por outro lado, são marcadas por certa ambiguidade: Afrodite é vinculada à fertilidade, ao amor e afins, mas também à guerra, na medida em que é casada com o 'arameiro' Hefesto, e tem como amante o deus guerreiro, Ares (BUDIN, 20210, p. 80). Apesar disso, as principais referências literárias sobre a natureza guerreira da deusa não são da Época Clássica, mas do período Romano.

De acordo com Pausânias (III, 15, 10), havia ao menos duas imagens armadas de Afrodite em Esparta. A primeira delas abrigada em um templo colinar. Já a segunda, na Lacônia, mas fora de Esparta, estava localizada em Cítera, no santuário de Afrodite *Urânia*, dos céus, designada como *Hoplismenê*, hoplítica (III, 23, 1). Além dessas as imagens, havia um templo dedicado à Afrodite *Aréia* localizado nas cercanias de Atena da Casa de Bronze, próxima à acrópole. Seu epíteto está vinculado a Ares e assim à guerra (III, 17, 5).

Já Plutarco, em ao menos duas passagens comenta a natureza bélica de Afrodite. Em *De fortuna Romanorum* (317f), observa que

Afrodite teria, ao cruzar o rio Eurotas, abandonado seus adornos mágicos, empunhando lança e escudo, de forma a agradar a Licurgo, o mítico legislador espartano. Já em *Instituta Laconica* (XXVII, 239a), afirma haver em esparta uma representação da deusa em panóplia completa, *enóplion*, da mesma forma que outros deuses, representados armados.

Além de referências literárias, a cultura material também observou e registrou imagens armadas da deusa, das quais destacamos uma estatueta de bronze (figura 3), escavada em 1908, nas proximidades do templo de Atena *Chalkiós*. O objeto apresenta uma figura feminina, portando sobre a cabeça um elmo, além do braço direito levantado, como que segurasse uma lança (DICKENS, 1908, p. 145). A imagem tem 12cm de altura. O corpo, levemente torcido à esquerda, com seu peso sobre a perna direita. Em comparação às estatuetas do século IV, o modelo encontrado é bem distinto, ao invés de espelho a imagem pertence ao intervalo entre o IV e o II séculos, e por aproximação já que



Figura 3: Estatueta de bronze de figura feminina armada. Fontes: Adaptada de DICKINS, G. Excavations at Sparta, 1908 § 6. The Hieron of Athena Chalkioikos. The Annual of the British School at Athens. Volume 14, November 1908, p. 145.

há referência escrita quanto à natureza bélica de Afrodite em Esparta, assume-se que tal estatueta corresponde à deusa.

Peças que apresentem a representação de Afrodite armada são raras (GIARDINA, 2008, p. 61-83), mas resumindo tal debate em relação ao mundo mediterrâneo, observamos o posicionamento de Stephanie L. Budin (2010, p. 112), quanto à persona marcial de Afrodite, “Há apenas um lugar no mundo grego antigo onde a deusa parece ter tido um antigo culto como uma divindade marcial: Esparta.”

Por fim, interpretamos que o uso das imagens e representações dos deuses e deusas armados simbolizam em Esparta noções de piedade, coragem marcial e ordem. São os casos das representações de deuses com armas ou lutando, como Hércules, retratado como hoplita ou daqueles que, de forma incomum, portam armas, como Afrodite, ou daquelas que onde quer que sejam representadas, como Atena, portam instrumentos marciais.

CONCLUSÃO

Das diversas representações que compõe o imaginário contemporâneo sobre Esparta e espartanos, o elemento militar ocupa papel central. Desde antiguidade, a imagem da cidade como acampamento a céu aberto, da vida militarizada, a luta hoplítica, o treinamento militar, enfim, são elementos disponíveis no vocabulário de autores antigos, desde Heródoto, Tucídides e Xenofonte, à observadores posteriores, como Plutarco e Pausânias. Apesar disso, esses mesmos autores destacam outro fator determinante para o sucesso à longo prazo da pólis dos espartanos: o apego à vida religiosa.

Entendemos que formou-se em Esparta uma certa visão de mundo, que valorizava condutas militares, um *ethos* marcial, que recobria as mais várias raías da vivência espartana, inclusive a religiosa. Tal operação pode ser visível desde a opção logística militar, que privilegiava a

manutenção do escrúpulo religioso, à expressão material de determinadas divindades, cuja representação, de modo particular, era armada.

A representação dessa galeria de estátuas espartanas, aponta, como observam Parker (1989, p. 146) e Flower (2009, p. 204), à excentricidade da religiosidade espartana, mas, para além disso, demarcam o papel do *ethos* militar na religiosidade espartana, assim como na vida daquela cidade. Com base nos dados que foram tratados, pudemos observar a afirmação de um modo de ver e entender a função do indivíduo no seio social e religioso, o *ethos*, espartano, cuja função militar, concluído na época Clássica, passou a dominar as diversas áreas da vida naquela cidade.

Percebemos como a representação de imagens armadas estão articuladas ao *ethos* guerreiro espartano, e tal constatação permanece concisa, mesmo quando as divindades apresentadas são vistas normalmente armadas, como Héracles, mas que em Esparta segura lança e escudo. Ou mesmo Afrodite, que em Esparta abandonou seus adornos de forma a ser vista, portanto lança e escudo. Interpretamos com isso que esses signos dispostos na cidade, e pela cidade, procuravam fortalecer e dignificar certo conjunto de formas de ver a vida, a vida espartana.

Documentação Literária

HOMER. The Odyssey. Transl. A.T. Murray, PH.D. Cambridge, MA., **Harvard University Press**; London, William Heinemann, Ltd. 1919.

HERODOTUS. The Persian Wars. Transl. A. D. Godley. Cambridge, Mass.: **Harvard University Press**, 1938(1990).

JENOFONTE. Helénicas. Obras Menores - La República de los Lacedemônios. Trad: O. Guntiñas Tuñón. Madrid: **Editorial Gredos**, 1997.

PAUSANIAS. Description of Greece. Books III-IV. Transl. W.H.S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge, Mass.: **Harvard University Press**, 1926 (2006).

PLUTARCH. Lives. Vol. I. IV, V, X. Transl. Bernadotte Perrin. Cambridge, Mass.: **Harvard University Press**, 1914.

PLUTARCH. Moralia. Vol. III. IV Transl. Frank Cole Babbitt. Cambridge, Mass.: **Harvard University Press**, 1931.

THUCYDIDES. History of the Peloponnesian War. Book I-II. Transl. C. F. Smith. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1992.

XENOFONTE. A Constituição dos Lacedemônios. Intr. Trad. e notas de José Francisco de Moura. IN.: COSTA, Ricardo. (Org). Testemunhos da História: Documentos de História Antiga e Medieval. Vitória: **EDUFES**, 2002. p. 35-66.

XENOPHON. Agesilaos. Xenophon in Seven Volumes, 7. Transl.. E. C. Marchant, G. W. Bowersock. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1925.

XENOPHON. Hellenica. Books V-VII. Trad. Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1921.

XENOPHON. Scripta Minora. Trad. E. C. Marchant. Cambridge: **Harvard University Press**, 1993.

Documentação Arqueológica

DICKINS, G. Excavations at Sparta, 1908 § 6. The Hieron of Athena Chalkioikos. **The Annual of the British School at Athens**. Volume 14, November 1908, p. 142 – 146.

Bibliografia

BOARDMAN, John. For you are the progeny of unconquered Herakles. SANDERS, Jan M. (Ed.). Φιλολάκων: Lakonian Studies in Honour of Hector Catling. Athens: **British School at Athens**, 1992. p. 25-29.

BUDIN, Stephanie L. Aphrodite Enoplion. IN.: SMITH, Amy C.; PICKUP, Sadie (Eds.). Brill' s Companion to Aphrodite. **Leiden/ Boston**: 2010. p. 79-112.

FLOWER, Michael. A The Seer in Ancient Greece. Berkeley/ London: **University of California Press**, 2008.

FLOWER, Michael. A. Spartan 'Religion' and Greek 'Religion'. IN.: HODKINSON, Stephen. (Ed.). Sparta. Comparative Approaches. London/ Swansea: **The Classical Press of Wales**, 2009. p. 193-229.

FLOWER, Michael. A Spartan Religion. IN.: POWELL, Anton. (Ed.). A Companion to Sparta. Vol. 2. Hoboken: **Wiley Blackwell**, 2018. p. 425-451.

GIARDINA, Andrea. Metis in Rome. A Greek dream of Sulla. IN.: BRENNAN, T. Corey; FLOWER, Harriet L. (Eds.). East and West: Papers in ancient history presented to GE. **Bowersock**: Cambridge, Mass. 2008. p. 61-83.

- GRIMAL, Pierre. A Concise Dictionary of Classical Mythology. Trad. A. R. Maxwell-Hyslop. Oxford: **Basil-Blackwell**, 1986.
- HARVEY, Paul. Dicionário Oxford de Literatura Clássica: grega e latina. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: **Jorge Zahar Editor**, 1987.
- HAU, Lisa I. Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus. Edinburg: **Edinburgh University Press**, 2016. p. 226.
- PARKER, Robert. Spartan Religion. IN.: POWELL, Anton. (Ed.). Classical Sparta: Techniques Behind Her Success. London: **Routledge**, 1989. p. 142-172.
- PARKER, Robert. War and Religion in Ancient Greece. IN.: ULANOWSKI, Krzysztof (Ed.). The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome. Boston: **Brill**, 2016. p. 123-132.
- PETERSSON, Michael. Cults of Apollo at Sparta: The Hyakinthia, the Gymnopaideiai and the Karneia. Stockholm: **Svenska Institutet i Athen**; Distributor, P. Åström, 1992.
- PRITCHETT, W. Kendrick. The Greek state at war. Part III. Berkley/ Los Angeles: **University of California Press**, 1979.
- RAWSON, Elizabeth. The Spartan Tradition in European Thought. Oxford: **Claredon Press**, 1991.
- RICHER, Nicolas. The Religious System at Sparta. IN.: OGDEN, Daniel. (Ed.). A Companion to Greek Religion. Oxford: **Blackwell**, 2007. p. 236-252.
- SANDERS, Jan M. (Ed.). Φιλολάκων: Lakonian Studies in Honour of Hector Catling. Athens: **British School at Athens**, 1992. p. 26.
- VLIZOS, Stavros. Ο ΘΡΟΝΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ — Ο οικισμός και το ιερό των Αμυκλών. Τεύχος 124 - Αύγουστος 2017 — P. 31.
- YOUNIS, Harvey. A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama. Göttingen: **Vandenhoeck u. Ruprecht**, 1988.
- PIPILI, Maria. Laconian Iconography of the Sixth Century. Oxford: **Oxford University Press**, 1987.
- NOLT, Philip. Herakles in Armor: Philoktetes v. 727. **L'antiquité classique, Tome 55**, 1986. p. 302-307
- PALAGIA, Olga. Art and Royalty in Sparta of the 3rd Century B.C. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, Vol. 75, No. 2, Apr. - Jun., 2006, p. 205-2017.

O GOVERNO DO IMPERADOR ALEXIUS COMMENNO E A DEFESA DAS FRONTEIRAS DO IMPÉRIO BIZANTINO-SÉCULO XI e XII THE GOVERNMENT OF EMPEROR ALEXIUS COMMENUS AND THE DEFENSE OF THE BORDERS OF THE BYZANTINE EMPIRE - 11th and 12th CENTURIES

Daniela Lima Evangelista⁶
Fabrício Nascimento de Moura⁷

Artigo recebido em 13 de novembro de 2021
Artigo aceito em 14 de dezembro de 2021

Resumo: A atuação do Imperador Alexius Comneno foi muito relevante para amenizar a instabilidade do império bizantino num contexto de crise política e instabilidade militar. Neste artigo abordaremos os aspectos gerais da administração do imperador no que diz respeito às invasões das fronteiras de Bizâncio entre os séculos XI e XII.

Palavra-chave: Alexius Comneno. Fronteiras. Império Bizantino. Invasões.

Abstract: The actions of Emperor Alexius Comneno were very relevant to ease the instability of the Byzantine empire in a context of political crisis and military instability. In this article we will address the general aspects of the emperor's administration regarding the invasions of Byzantium's borders between the 11th and 12th centuries.

Keyword: Alexius Comneno. Borders. Byzantine Empire. Invasions.

1 - INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é discorrer sobre o reinado de Alexius Comneno, objetivando compreender o contexto das crises políticas e

⁶ Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9847-4180>. E-mail: danielaevangelista920@gmail.com.

⁷ Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL. Doutorando em História pelo PPGHIS/UFMA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3129-2355>.

militares que o Império Bizantino enfrentou entre os séculos XI e XII. Essas crises são entendidas como uma herança deixada pelos imperadores anteriores. Assim, veremos que Alexius Comneno chegou ao poder em um contexto complexo, onde as fronteiras bizantinas estavam desprotegidas e vulneráveis a ataques. Portanto, analisaremos as reformas que foram feitas pelo Imperador Alexius Comneno e como ele conseguiu lidar com as invasões constantes das fronteiras bizantinas, provocadas pelos turcos, pelos normandos e pelos petchenegues.

2 - A CHEGADA DO IMPERADOR ALEXIUS COMNENO AO PODER

Warren Treadgold afirma que Alexius Comneno foi coroado imperador com vinte e quatro anos de idade. Assim, mesmo muito jovem, Alexius Comneno já possuía seis anos de exercício como general, onde desempenhou diversas atividades militares. Alexius Comneno, não viveu um período de estabilidade militar ou até mesmo política, pois viu de perto o fracasso dos imperadores anteriores. Portanto, de certa maneira, Alexius Comneno era a pessoa mais capaz para lidar com a crise do Império Bizantino (TREADGOLD, 2001, p. 206).

Robert Browning observa que a tomada do poder por Nicéforo Botaneiates⁸, não foi muito bem aceita pela aristocracia bizantina, o que resultou em uma luta complexa pelo poder entre os comandantes militares provinciais. O que restava do exército bizantino estava prestes a destruir-se⁹. Então, nesse contexto, Alexius Comneno, sobrinho do falecido imperador Isaac Comneno e líder de uma das mais poderosas famílias militares da Ásia Menor, começou a formar alianças com clãs aristocráticos e a fazer seus preparativos para avançar sobre Constantinopla. Logo, seus preparativos deram certo em 1081, quando

⁸ Imperador anterior a Alexius Comneno.

⁹ Os turcos Seljúcidas avançavam ainda mais para Oeste e estabeleceram o seu Sultanato de Rum, a sua capital em Iconium (Konya) em Phrygia.

forçou a sua entrada na capital com pouco derramamento de sangue, fazendo com que Nicéforo cedesse, se proclamando imperador (BROWNING, 1992, p. 123).

A cidade, como vês, foi tomada. Aquele que foi outrora o "Grande Doméstico" foi proclamado Imperador; vedes os seus soldados e ouvis os gritos; e não haverá lugar no palácio para mais ninguém. Botaneiates, por seu lado, é um bom homem, mas depois os Comneni, por seu lado, são muito mais finos. Grande também é o exército de Botaneiates, mas o nosso exército é muitas vezes maior. Portanto, não vos deveis trair a vós próprios, as vossas mulheres e filhos, mas antes olhar bem para a cidade, reparar que todo o exército já está dentro dela e os padrões fixados, ouvir os gritos de aclamação, e enquanto o Doméstico se aproxima do palácio como Imperador e ainda agora está a cingir-se à insígnia real, colocar o vosso navio à popa e juntar-se a ele, e assim assegurar-lhe a vitória completa!" (COMNENA, 1928, cap. 2 p. 67).

Alexander A. Vasiliev afirma que houve um período de grande desordem em bizâncio, pois era um momento reconhecido pelas constantes mudanças políticas e pela incapacidade de grande parte dos governantes diante das adversidades, situação que durou até 1081. Este período de instabilidade política terminou com a elevação ao trono de Alexius Comneno, fundador da Dinastia dos Comnenos (VASILIEV, 1952, p. 287).

Segundo João Vicente de Medeiros Publio Dias, 1081 foi o ano em que Alexius Comneno alçou o poder imperial e a situação política no Império Bizantino não era das melhores. Os bizantinos eram herdeiros do pensamento platônico-aristotélico e também eram cristãos e viam a crise política pela ótica de um viés moral (DIAS, 2010, p. 66).

Franz Georg Maier, destaca que com a colaboração de mercenários germânicos, Alexius Comneno conseguiu entrar em Constantinopla, que foi pilhada em três dias. Em 4 de abril de 1081 o patriarca Cosme Hierosolimites, coroou Alexius Comneno e,

posteriormente, mandou Nicéforo Botaneiates para o exílio em um convento em Peribleptos (MAIER, 1983, p. 232).



Figura 1: Imperador Alexius Comneno

Fonte: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/AnnaComnena-Alexiad.asp>.

Acesso em: 28/10/2021.

3 - O REINADO DE ALEXIUS COMNENO E A SITUAÇÃO DO IMPÉRIO BIZANTINO

Na concepção de João Vicente de Medeiros Publio Dias, o reinado de Alexius Comneno não foi muito diferente quando se trata do desamparo que a Ásia Menor passava desde de 1071. O foco do imperador eram as defesas dos territórios ocidentais, onde as regiões mais ao leste da Capital Constantinopla se encontravam desprotegidas¹⁰ (DIAS, 2010, p. 99).

O autor Robert Browning acrescenta que o governo de Alexius Comneno, marcou o começo de uma regência pela aristocracia militar provincial. Quando Alexius Comneno alçou o poder, enfrentou complexos problemas sem precedentes (BROWNING, 1992, p. 123). Segundo Michael Angold, o declínio da autoridade imperial se deu pela luta do poder civil e o poder militar das aristocracias. Assim, a aristocracia

¹⁰ Com a chegada dos cruzados no Império Bizantino, em 1096, foi aonde surgiu a oportunidade para o plano de reconquista das terras bizantinas.

militar saiu vitoriosa, alcançando a ascensão de Alexius Comneno ao poder (ANGOLD, 2008, p. 584).

João Vicente de Medeiros Publio Dias, afirma que o reinado de Alexius Comneno teve um estilo reformador e, ao mesmo tempo, autoritário. Assim, o Imperador Alexius Comneno acreditava que a crise política que o império passava tinha origem no declínio moral do poder imperial, visto no reinado de seus antecessores (DIAS, 2010, p. 66).

Alexius Comneno iniciou seu governo buscando proteger suas fronteiras. Segundo a autora Bárbara Letícia Chimentão, os imperadores anteriores, Miguel VII e Nicéforo Botaneiates III, usavam os Turcos como mercenários, havendo, com isso, uma livre passagem deste grupo pelas terras bizantinas. Estas terras se encontravam desprotegidas da Ásia Menor, o que permitiu o estabelecimento dos turcos que fundaram Estados independentes na região sem a autorização do império bizantino (CHIMENTÃO, 2015, p. 120).

De acordo com o autor João Vicente de Medeiros Publio Dias, em 1081, na regência Alexius Comneno, houve o fim das guerras civis, mas a supremacia imperial quase não existia mais na Anatólia e toda a região estava tomada pelos chefetes turcos (DIAS, 2015, p. 330). Jonathan Shepard afirma que o império tinha perdido o controle de extensa parte da Anatólia para os turcos, pois, era consequência dos reinados passados, ao usarem os turcos como soldados. (SHEPARD, 2008, p. 33 - 34). Na visão de João Gouveia Monteiro, o Império bizantino precisava de um novo regente, pois em 1078, os Turcos Seljúcidas tinham anexado grande parte da Península Anatólica (MONTEIRO, 2016, p. 90).

João Vicente de Medeiros Publio Dias aponta que o reinado de Alexius Comneno inaugurou o começo de um novo contexto cultural palaciano. No decorrer de todo o seu reinado, Alexius Comneno se esforçou para construir uma base de poder que autorizasse também aos

seus parentes que continuassem ligados ao trono imperial. Dessa forma, o autor relata que Alexius Comneno fazia alianças com membros da sua família, e essa política era somente uma das estratégias disponíveis na ocasião, pois seria preciso também mudar a maneira como o poder imperial se apresentava (DIAS, 2010, p. 73).

Para Franz Georg Maier, a situação política no período do reinado de Alexius Comneno pode ser vista como positiva, mas para além da política familiar bizantina, a situação externa do império em 1081 não era das melhores. Havia golpes de Estados sucessivos e, à vista disso, a agitação era semelhante à anos de guerra civil, que levaram o estado bizantino à beira da falência, não só por conta da situação econômica¹¹, mas também pelas difíceis condições sociais¹². Além disso, a instabilidade do Império Bizantino estava ameaçada pelos contínuos ataques dos inimigos¹³ em todas as fronteiras. Mas logo, o controle desta grave crise foi estabelecido pelo Imperador Alexius Comneno (MAIER, 1983, p. 232).

4 - AS REFORMAS E CRIAÇÃO DOS NOVOS TÍTULOS IMPERIAIS

Segundo o autor Jonathan Shepard, o que faltava no Império Bizantino era a flexibilidade para a resposta aos desafios externos, em um momento de tensões internas, e uma burocracia organizada. Desse modo, merece destaque a rapidez com a qual Alexius Comneno (1081-1118) se recuperou dos erros de seus primeiros anos como imperador. Alexius Comneno reorganizou seu exército, abolindo muitos títulos de

¹¹ Diminuição das rendas.

¹² As revoltas militares.

¹³ Seljúcidas, pechenegues e normandos.

tribunais¹⁴ e rebaixando a cunhagem¹⁵, reformas típicas para restaurar o império (SHEPARD, 2008, p. 33).

O sistema de honrarias havia falido o Estado, segundo Michael Angold. Dessa forma, a reforma feita por Alexius Comneno no sistema das honrarias foi algo primordial para restabelecer a integridade do corpo político do Império (ANGOLD, 2008, p. 598).

João Vicente de Medeiros Publio Dias, observa que os novos títulos criados por Alexius Comneno não eram só a comprovação de *status*, mas também de uma nova identidade político-cultural, e validavam um benefício que depois seria denominado de *pronoia*¹⁶ ou *oikonomia*. Então foi no decorrer do reinado de Alexius Comneno que se iniciou a entrega desse benefício, o qual foi entregue aos parentes do imperador e a soldados petchenegues que ficavam na Ásia Menor (DIAS, 2010, p. 75).

Na perspectiva de Robert Browning, Alexius Comneno garantiu seu poder quando nomeou integrantes da sua própria família e também de famílias militares as quais estava aliado para os cargos-chave. Houve uma reforma em todo o sistema administrativo. Assim, os antigos cargos e postos foram reformados e uma nova ordem foi definida. Posteriormente, Alexius Comneno tentou disseminar as bases de um exército nativo, onde os inimigos que eram conquistados em território

¹⁴Alexius Comneno aboliu alguns títulos ou reformou-os, assim alguns caíam em desuso. Essas variações de títulos eram de acordo com o grau de importância dado por cada imperador.

¹⁵ O imperador herdou o estado falido, a cunhagem foi degradada, por exemplo, a finura da cunhagem de ouro foi reduzida de vinte e quatro para oito quilates, a situação era tão desesperadora que Alexius Comneno teve que rebaixar ainda mais. Portanto, essa reforma da cunhagem teve como objetivo reestabelecer as equivalências nítidas entre as diferentes moedas (SHEPARD, 2008, p. 619 – 620).

¹⁶ A pronoia era uma benfeitoria que promovia o direito a algum particular de retirar os proventos fiscais de certa região em troca de sua proteção e soldados para o exército imperial (DIAS, 2010, p. 75).

Bizantino, tinham uma obrigação de serviço militar e por concessão de terras aos cidadãos em troca de trabalho. Então, grandes propriedades foram entregues como *pronoia* para magnatas feudais (BROWNING, 1992, p. 159).

De acordo com Paul Magdalino, o aumento excessivo da tributação foi cessado por Alexius Comneno, o que foi necessário tanto para reduzir as despesas quanto para beneficiar famílias influentes com os títulos que mostravam sua participação no exercício do poder. Ao eliminar gradualmente os títulos existentes mais antigos, o imperador adotou uma nova escala de dignidades apoiada no epíteto de *sebastos*¹⁷. Dessa maneira, Alexius Comneno, estendeu esse epíteto de *sebastos* à sua família e também a alguns príncipes estrangeiros, como: o Doge de Veneza e o senhor da guerra armênio Philaretos em Cilícia. Portanto, Alexius Comneno elaborou, em uma geração, uma nova elite da corte, incluindo todos os principais comandantes militares e alguns ministros civis. Porém, o cargo era menos importante que o título, ou seja, dependia da aproximação por meio do parentesco, com o imperador. A titulação de *Sebastos*, foi objeto de expansão, que atingiu seu limite no final do século XII, com *panhypersebastohypertatos*, que é ("sebastos super, os mais exaltados") (MAGDALINO, 2009, p. 226).

O Imperador Aleixo inventou um novo nome ao compor os nomes de 'Sebastos' [*Grego para 'Augusto'] e 'Autocrator', e conferiu ao seu irmão o título de 'Sebastocrator', tornando-o, por assim dizer, um segundo Imperador, e exaltando-o um passo acima do 'César' que era agora contado em terceiro nas aclamações, incluindo a aclamação ao Imperador [...]

[...] Agora o meu pai era o inventor de todos estes novos títulos honoríficos, alguns ele fez através da composição de nomes, dos quais dei um exemplo acima, e os outros aplicando-os a um novo uso. Para nomes como [79] 'Panhypersebastos' e 'Sebastocrator' e semelhantes que ele compunha, mas a

¹⁷ Termo grego, equivalente do latim *Augustus*, havia sido originalmente destinado exclusivamente ao Imperador, onde a partir dos meados do século XI, foi usado para prestigiar certos indivíduos excepcionais, incluindo o próprio Alexius Comneno antes de chegar ao trono.

dignidade de 'Sebastos' ele parece-me ter aplicado a uma nova utilização. Pois desde os tempos antigos, o epíteto 'Sebastos' tinha sido dado apenas aos imperadores e o nome 'Sebastos' era-lhes peculiar, e o meu pai foi o primeiro a atribuí-lo a vários de menor patente. E se alguém pudesse considerar a arte de governar como uma ciência e uma espécie de alta filosofia, como se fosse a arte de todas as artes e a ciência de todas as ciências, então certamente admiraria o meu pai como um hábil cientista e artista por ter inventado esses novos títulos e funções no Império. Mas o que os mestres da ciência lógica inventaram novos nomes em nome da clareza, mas este homem Alexius, o arqui-cientista dos Imperadores, instituiu-os em benefício do Império e muitas vezes fez inovações tanto na atribuição de deveres como na atribuição de títulos (COMNENA, 1928, cap. 3 p. 79).

Segundo João Vicente de Medeiros Publio Dias, a integração à parentela imperial se deu no recebimento dos títulos honrosos novos criados por Alexius Comneno, que sobrepujaram os antigos títulos hierárquicos senatoriais e palacianos. Ademais, a importância dos novos títulos obedecia a aproximação do parentesco com o imperador. Por exemplo, o título Sebastocrator, um dos mais importantes, era exclusivo dos filhos e irmão do imperador e quem o possuía era semelhante a um cargo de “primeiro-ministro”. Portanto, Despotes era o herdeiro do poder. O antigo título de “Caesar”, que antes estava somente abaixo do imperador, agora passou a ser de segundo escalão¹⁸. Os familiares, como sobrinhos, tios e os outros parentes, recebiam os títulos de sebastoi ou gambroi. Assim, quando o Imperador Alexius Comneno criou alianças com outras oikoi aristocráticas, tinha como objetivo se garantir no poder, compartilhando-o, e também criando uma nova classe, os “senhores Comnenos” (archontes komnenoi) estabelecendo o sentimento de um novo grupo¹⁹ em bizâncio (DIAS, 2010, p. 73).

Steven Runciman, afirma que Alexius Comneno inventou novos títulos abaixo de César, como o Sebastos, o Protessebastos e

¹⁸ Especial aos cunhados do imperador.

¹⁹ Agora tinha-se uma nova concepção bizantina de “nobreza” (eugheneia), que quer dizer, que são os que estão mais próximos por parentescos a família reinante.

Panhipersebasto. Assim, os sogros cobiçosos dos imperadores podiam servir-se do título de Basileopator²⁰ (RUNCIMAN, 1961, p. 60).

5 - PROTEÇÃO DAS FRONTEIRAS

Alexander A. Vasiliev observa que o Império Bizantino enfrentava problemas devido aos perigos complexos exteriores advindos das vitórias dos principais inimigos do Império, como: os Turcos Seljúcidas²¹ no Leste, os Pechenegues²² e Uzios²³ no Norte, os Normandos²⁴ no Oeste (VASILIEV, 1945, p. 289). Para João Gouveia Monteiro, o Imperador Alexius Comneno tinha muitas dificuldades, quando se tratava dos Normandos²⁵. Além de tudo, os Pechenegues, com o apoio dos bogomilos²⁶ e dos Turcos, atacaram a região dos Balcãs em 1087, e o Imperador Alexius Comneno conseguiu se defender desse ataque construindo uma aliança com os Cumani²⁷ (MONTEIRO, 2016, p. 91-92).

Na visão de Theocharis Alexopoulos, durante todo o seu reinado, Alexius Comneno encarou muitas adversidades militares de muitos inimigos variados, que ameaçavam a continuidade do Império Bizantino. Eles eram os Turcos Seljúcidas, Pechenegues, Cumani, Normandos e

²⁰ As pessoas que possuíam esses títulos e também as suas esposas, poderiam sentar-se à mesa imperial.

²¹ O Império Bizantino a muito tempo conhecia os turcos. Ocorreu uma aliança Turcos-Bizantina, na segunda metade do século VI. Onde, os turcos serviam algumas vezes como mercenários na guarda imperial bizantina, e as tropas do exército árabe que atuavam na fronteira Oriental do império, incluíam muitos turcos, assim com as muitas circunstâncias iram mudar com a chegada dos turcos Seljúcidas, as fronteiras Orientais que compreendiam o império, na primeira metade do século XI (VASILIEV, 1945, p. 290).

²² No final do período macedônico, os pechenegues eram ao Norte eram os maiores adversários do império.

²³ Parente dos pechenegues (VASILIEV, 1945, p. 293).

²⁴ Eles surgiram na Itália no último período da dinastia macedônica. Os normandos aproveitaram as dificuldades internas de bizâncio, e com a separação Bizantina de Roma, bem como os normandos progrediram vitoriosamente nas propriedades imperiais no Sul da Itália (VASILIEV, 1945, p. 294).

²⁵ Cujo líder histórico era Roberto Guiscard.

²⁶ Uma seita de inspiração maniqueísta.

²⁷ Povo nômade, originário das estepes russas.

também muitos principados Turcos da Ásia Menor que tentaram ocupar os territórios bizantinos (ALEXOPOULOS, 2012, p. 47).

Para Michael Angold, as fronteiras bizantinas foram violadas, as quais a Anatólia estava tomada por turcos nômades, e as províncias de Danúbio foram habitadas por outro povo nômade, que eram os Pechenegues, enquanto a outra parte de Bizâncio do Sul da Itália foi arrasada pelos Normandos. Desse modo, essas invasões ameaçaram o império, mas a recuperação que ocorreu no Império Bizantino, feita pelo Imperador Alexius Comneno foi bastante ampla e rápida (ANGOLD, 2008, p. 583).

Para Louis Bréhier, a defesa do Império no meio de muitas dificuldades foi feita por Alexius Comneno, que conseguiu salvar Constantinopla, sem muitos esforços. O imperador conseguiu defender as fronteiras que eram ameaçadas constantemente pelos Normandos, Sérvios, Petchenegues e Turcos. O imperador enfrentou os inimigos várias vezes por três frentes, mesmo com um número muito pequeno de tropas e também um exército de mercenários formados e abastecidos pelos emires turcos e jupans sérvios, que na teoria eram subordinados ao Império Bizantino (BRÉHIER, 2006, p. 406).

Alexander A. Vasiliev afirma que nos anos entre o desastre de 1071²⁸ e a chegada ao trono de Alexius Comneno em 1081, os turcos conseguiram tirar vantagens da falta de proteção das fronteiras imperiais e também das lutas internas dos partidos bizantinos, que as vezes pediam ajuda turca. Portanto, nessa ocasião os ataques dos Turcos Seljúcidas eram cada vez mais frequentes, visto que os seus destacamentos atingiram as províncias ocidentais da Ásia Menor. Dessa forma, o Imperador Alexius Comneno, quando subiu ao poder, entendeu que o

²⁸ Batalha de Manzikert, que trouxe graves consequências para o Império Bizantino.

avanço dos Turcos Seljúcidas para Oeste era um perigo mortal para o Império Bizantino (VASILIEV, 1952, p. 292 - 293).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos portanto, que o Imperador Alexius Comneno, logo no início do seu reinado se preocupou em proteger suas fronteiras das grandes ameaças dos vários grupos sociais que estavam em torno do Império bizantino. E também notamos que, na parte administrativa o Imperador fez reformas importantes, como a criação ou a reforma dos novos títulos, objetivando a continuidade do império, que estava à beira da falência.

Por isso, a presença do Imperador Alexius Comneno, nesse momento de crise do Império Bizantino no século XI, foi relevante para conter esses avanços dos grandes inimigos do império, sendo um dos principais, os Turcos, que já vinham dominando grande parte da Anatólia. É importante considerar que Alexius Comneno, antes de ser imperador, era general do exército de Nicéforo Botaneiates III, o seu antecessor, e quando alçou o poder já conhecia bem os problemas de Bizâncio. Portanto, Alexius Comneno, na sua administração, buscou criar mecanismos para a continuação do império, tais como: a proteção das fronteiras bizantinas, a reorganização do exército, as reformas e a criação dos títulos e a diminuição da cunhagem, que foi uma maneira de estabelecer as diferenças entre as moedas.

REFERÊNCIAS

A) Documentação textual

Anna Comnena (Komnene). **The Alexiad**. Edited and translated by Elizabeth A. Dawes. London: Routledge, Kegan, Paul, 1928.

B) Obras de orientação historiográfica

ANGOLD, Michael. Belle Epoque or Crisis? (1025–1118). In: SHEPARD, Jonathan. **The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 - 1492**. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 583-626.

BRÉHIER, Louis. **Le Monde Byzantin: vie et mort de byzance.** Disponível em: acesso em: <https://b-ok.lat/book/4845437/55ade5> acesso em: 05 de outubro de 2021.

BROWNING, Robert. **The Byzantine Empire.** United States of America, catholic university of america press washington, d.c, 1992.

MAIER, Franz Georg. **Historia Universal siglo XXI: Bizancio.** México: siglo vientiuno editores, 1983. v. 13.

MAGDALINO, Paul. Court Society and Aristocracy. In: HALDON, John. **The Social History of Byzantium.** Singapore :Blackwell Publishing Ltd, 2009.

MONTEIRO, João Gouveia. **O Sangue de Bizâncio: ascensão e queda do Império Romano do Oriente.** Coimbra: Universidade de Coimbra, 2016. v. 3.

RUNCIMAN, Steven. **A Civilização Bizantina.** Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

SHEPARD, Jonathan. Periodisation and the Contents of This Book. In:_____. **The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 - 1492.** New York: cambridge university press, 2008, p. 21-52.

TREADGOLD, Warren. **Breve Historia de Bizancio.** España: paidós, 2001.

VASILIEV, Alexander A. **Historia del Imperio Bizantino.** Barcelona: España, 1945, v. 1.

C) Artigos

ALEXOPOULOS, Theocharis. **Using Ancient Military Handbooks to Fight Medieval Battles:** two stratagems used by Alexios I Comnenos against the normans and the pechenegs. *Eoa kai Esperia*, v. 8, p. 47-71, 2012.

CHIMENTÃO, Bárbara Letícia. **Anna Comnena e os Saberes de uma Princesa na Idade Média (séculos XI e XII).** *Cadernos de Clio*, Curitiba, v. 6, nº. 1, p. 117-144, 2015.

DIAS, João Vicente de Medeiros Publio. **Dois relatos da Batalha de Manzikert (1071):** a Cronografia de Miguel Pselo e a História de Miguel Ataliates. Disponível em: mailto:https://www.researchgate.net/publication/307993844_Dois_relato_s_da_Batalha_de_Manzikert_1071_a_Cronografia_de_Miguel_Pselo_e_a_Historia_de_Miguel_Ataliates acesso em: 10 outubro e 2021.

D) Dissertações e teses

DIAS, João Vicente de Medeiros Publio. **Das Fronteiras para Constantinopla:** inserção da canção de digenis akrites no cenário político bizantino (séculos XI e XII). Tese (Mestre História Cultura e Poder) - do programa de Pós-Graduação em História pela da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

BOUDICCA: A RAINHA GUERREIRA

BOUDICCA: THE WARRIOR QUEEN

Edileide Bodenhausen²⁹

Artigo recebido em 15 de novembro de 2021

Artigo aceito em 16 de dezembro de 2021

Resumo: O respectivo artigo procura descrever as façanhas bélicas da Rainha dos Iceni - Boudicca, todo seu legado Celta e em contrapartida propor uma reflexão sobre a criação e reinvencão de Boudicca nas fontes primárias discursivas de Tacitus e Cassius Dio. Na sociedade Celta, há registros sobre essas mulheres guerreiras, denominadas *Dux Femina* sendo líderes tanto na guerra quanto no governo do seu povo, neste caso, a fonte de inspiração desse legado Celta é Boudicca.

Palavras-chave: Boudicca. Cassius Dio. Celtas. *Dux Femina*. Tacitus

Abstract: The respective article seeks to describe the warlike exploits of the Queen of the Iceni - Boudicca, all her Celtic legacy and in return propose a reflection on the creation and reinvention of Boudicca in the Tacitus and Cassius Dio's speech registered on the primary sources. In Celtic society, there are records about these warrior women named *Dux Femina* being leaders both in the war and in the government of their people, in this case, the source of inspiration for this Celtic legacy is Boudicca.

Keywords: Boudicca. Cassius Dio. Celts. *Dux Femina*. Tacitus

INTRODUÇÃO

Os celtas não eram uma raça homogênea, mas, sim, uma nação com uma cultura comum, dividida em tribos diferentes. O que unia essas sociedades tribais era a língua, o comércio, instituições políticas

²⁹ Professora do Centro Universitário Toledo – UNITOLED0 Wyden, Araçatuba, SP. Especialista em Língua Inglesa e Linguística Aplicada, Mestre em Teoria da Literatura, Teoria da Literatura Comparada e Estudos Linguísticos, Doutora em Psicologia Clínica, Professora Pesquisadora em Estudos Arthurianos e Célticos - membro do IAS – *International Arthurian Society*. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-17-57>. E-mail: edileide.bodenhausen@professores.unitoledo.br

semelhantes e a religião. No entanto, cada tribo tinha seu próprio *corpus* de tradições locais.

O termo “celta”, refere-se a qualquer membro de um dos povos europeus que falavam a língua gaélica – do ramo linguístico do protoindo-europeu – e que compartilhavam da arte e religião em comum.

A sociedade era tribal, baseada no parentesco. A identidade étnica sedimentava-se principalmente no grupo tribal maior, chamado pelos celtas irlandeses, os goidélicos, de *tuath*, ou “povo”. Essa identidade era, por sua vez, determinada pela unidade familiar, o clã, *cenedd*, isto é, “aparentado”, em irlandês. Além de identidade, o clã garantia proteção: as disputas entre os indivíduos sempre irradiavam para a esfera do clã. E como era obrigação do clã proteger o grupo, os crimes contra um dos protegidos eram considerados ofensas contra toda tribo. Um dos principais princípios éticos celtas era a contenda de sangue; um assassinato ou insulto qualquer exigia que cada membro do clã buscasse vingança.

A contenda de sangue era tão comum que surgiu uma classe de mediadores profissionais, chamados na Irlanda de *brithem*.

Os clãs que formavam as tribos eram liderados por reis, embora tenham surgido repúblicas oligárquicas em áreas que tinham contato próximo com a cultura romana. Normalmente, a sociedade celta se dividia em três classes: a aristocracia de guerreiros, a classe intelectual, formada pelos druidas, pelos poetas, juristas e outros, e o povo comum.

Um exército inteiro de romanos, era incapaz de deter um punhado de celtas gauleses quando esses pedissem ajuda a suas mulheres, pois, elas surgiam convertidas em verdadeira “fúria” - inchando o peito, relinchando como cavalos selvagens e rangendo os dentes, atiravam-se sobre os adversários dando patadas, mordidas e praticando ações tão

fulminantes, que todos diziam que elas se transformavam em verdadeiras catapultas. Simplesmente, essas mulheres metaforicamente transformavam-se em lobas que à céu aberto lutavam raivosamente para proteger sua tribo.

O conceito celta da mulher se diferenciava daquilo que se pensava os gregos e romanos. As funções que desempenhava rompiam padrões, causando impacto e assombro entre os escritores, ou historiadores contemporâneos dos celtas, que deixaram suas impressões escritas. A impressão geral que se obteve da mulher celta, foi a de que ocupou um lugar privilegiado, ao se comparar com as mulheres de outras sociedades ancestrais, desenvolvendo importante funções exatamente iguais a dos homens, tanto de direito e deveres.

As mulheres celtas foram tão boas guerreiras quanto aos homens, temidas por sua valentia e força, pois não eram vencidas fisicamente com facilidade. Elas sempre os precediam nas lutas, muitas vezes, surgiam nos campos de batalha como verdadeiras feras, que desnudas gritavam, uivavam, insultavam o inimigo com palavras, empunhando lanças e imitando a Deusa Guerreira "Morrigan", e como prova de escárnio, mostravam suas nádegas em ato de desrespeito ao inimigo, no mais puro estilo celta.

Assim como Beard (2013, p.155) assinala: "Boudicca, viúva do Rei Prasutagus da tribo dos Iceni, é em todo senso uma "quase" criação Romana". Ao discutir que segundo a versão de Tacitus e Cassius Dio, a criação literária em relação às proezas de Boudicca é muito mais dinâmica do que simplesmente exemplos de pontos negativos.

Shumate (2006, p.96) acrescenta: "o mesmo povo que era movido como 'Nobres Selvagens' poderiam mais tarde cumprir os deveres 'degradado' de uma outra Colônia".

Ao analisar o contexto, enquanto o gênero está envolvido, como é o caso, da insurreição de Boudicca contra o controle romano. Esse diálogo dentro de um personagem criado torna-se explicativo segundo as concepções imperialistas dos próprios romanos e cada um dos gêneros são categorizados na Britannia-Romanizada.

Contrárias às gregas e romanas, as mulheres celtas tinham uma participação efetiva na sociedade. Apesar de ser uma cultura centrada na aristocracia guerreira, descobertas arqueológicas indicam que as mulheres podiam gozar de elevado *status* social. Antes da fusão da cultura celta com a romana, as mulheres tinham direito de exigir divórcio e deixar o casamento com as propriedades que possuía quando solteira, possuindo o direito de se casar de novo.

Em suma, pode-se dizer que a mulher celta foi a grande precursora do feminismo moderno. Há registros sobre essas mulheres sendo líderes tanto na guerra quanto no governo do seu povo, embora fossem a minoria, neste caso, a inspiração desse legado celta é Boudicca.

1 - BOUDICCA: A RAINHA GUERREIRA DOS ICENI

Boudicca ou Boadicea é uma das maiores heroínas britânica, uma mulher que lutou em nome da liberdade do seu povo, rebelando-se contra a opressão do governo romano. Sua rebelião foi o único desafio viável à supremacia dos romanos que, até o século V, exerciam uma influência distinta sobre a Grã-Bretanha.

Quando se refere à uma Britannia-Romana, uma lenda viva entra em cena: Boudicca, rainha Celta dos Iceni³⁰ – clã céltico do leste da Inglaterra, que liderou uma insurreição de diversas tribos contra os

³⁰ Os Iceni, foram uma tribo britânica do leste da Britannia que ocupavam o território que hoje no presente são as cidades de Norfolk e Suffolk, Inglaterra - eram liderados pela rainha Boudicca,

invasores romanos. Quando o marido de Boudicca, o rei Prasutagus, morreu, os romanos anexaram seu reino, humilhando a rainha e suas filhas. Os invasores açoitaram Boudicca e estupraram as moças. Boudicca incendiou toda Inglaterra.

Ao liderar uma aliança de diversas tribos que, entre 60 e 61 a.C., ameaçou a permanência dos romanos na Grã-Bretanha. O exército de Boudicca destruiu as colônias de *Camulodunum*, atual Colchester, *Londinium*, a moderna Londres, e *Verulamium*, presentemente Saint Albans, deixando em seu caminho um rastro de destruição que fez cerca de oitenta mil vítimas. O imperador Nero chegou até mesmo a considerar retirar as forças romanas da ilha. No entanto, Boudicca foi finalmente derrotada na Batalha de Watling Street, pelas forças consideravelmente menores do governador Caio Suetônio Paullinus.

Quando a revolta começou, o legado de Caio Suetônio Paullinus, com duas das quatro legiões estacionadas na província, tinha acabado de capturar a ilha de Mona, Anglesey - o centro principal do culto druídico. Enquanto Paullinus estava ocupado com a invasão de Mona e com o massacre dos druidas e dos seus seguidores, a rebelião no leste da província teve tempo de se intensificar. A colônia de *Camulodunum* (Colchester) foi o primeiro alvo dos rebeldes, pois os locais ressentiam a confiscação das suas terras para serem dadas aos veteranos romanos lá estabelecidos no final do seu serviço militar. Alguns dos veteranos conseguiram resistir durante dois dias no grande Templo de Cláudio, mas a colônia não tinha fortificações apropriadas nem condições de se defender daquela força. A fúria dos bretões levou a atos de tortura e mutilação, quando massacraram toda a população da cidade. Nas semanas seguintes *Verulamium* (St. Albans) e *Londinium* (Londres) sofreram o mesmo destino.

Nessa perspectiva em relação aos celtas e seus laços culturais, Launay (1978) afirma que:

As cidades da Terra Céltica moderna, à parte as zonas da alta indústria, permaneceram pequenas e participam intimamente da vida rural. A paisagem celta: algo semi-sagrado. Essa é a razão do apego do celta a suas paisagens. Estas são o quadro onde há 10 ou 15 séculos ele luta pela existência, agarrado desesperadamente a cada palmo de terreno, a cada campo, a cada rocha, a cada árvore. É o caso de se falar de osmose. Essa é a chave do amor passional que o irlandês dedica a suas verdes campinas, o escocês a seus *lochs*, os galeses a suas montanhas e o bretão da França a suas matas, embora muitas destas, hoje, tenham dado seu lugar a culturas. As causas muito antigas desse sentimento não agem mais diretamente, mas marcaram a hereditariedade psíquica. Como a terra pertencia à tribo ou a uma família, era impossível doá-la sem doar os homens que estavam sobre ela. (LAUNAY, 1978, p. 14)

Assim, Boudicca é retratada como uma típica guerreira celta, fazendo jus a tradição céltica. Na sociedade celta, as mulheres compartilhavam posição social igual ou semelhante aos homens, pois, lutavam e caçavam lado a lado com os homens e possuíam os mesmos direitos à propriedade e o respeito mútuo.

Em terras célticas, as mulheres eram donas comunalmente e a riqueza era baseada em grande parte pelo tamanho do rebanho de gado e/ou propriedade. As mulheres Celtas eram superiores do que a maioria das sociedades ancestrais da época, pois eram tecnicamente iguais aos homens, possuíam propriedade, e podiam escolher seus próprios maridos, também eram líderes de guerra, assim como Boudicca nos provou posteriormente.

No entanto, Boudicca, a Rainha Guerreira dos Iceni, foi uma das mais reverberada. Logo após ter visto sua própria casa saqueada, as mulheres de sua tribo violentadas e os homens mortos, Boudicca formou seu "clã de guerreiros" que varreu toda a Europa defendendo as terras e todos os caminhos célticos, lutando por justiça contra os romanos. Mais tarde, foi considerada uma Amazona, termo dado a todas as mulheres

que eram honradas, corajosas e se destacavam em combate e que não pudessem suportar uma sociedade preconceituosa e patriarcal.

Acredita-se que o termo "Amazona", etimologicamente desce de um cognato armênio que significa "mulheres da lua", referência à deusa grega Artemis ou Diana, a Deusa da lua e da caça.

Explorando os mitos célticos, especialmente quando se concentram nas divindades femininas, estes sugerem o papel dominante da mulher, ou pelo menos apontam para uma sociedade que foi ao mesmo tempo "matriarcalizada. Além disso, a evolução desses mitos sugere uma mudança distinta na consciência moldada pelo *ethos* guerreiro.

As mulheres eram altamente honradas, o simbolismo feminino formava as imagens mais sagradas do cosmos religioso, e a relação com a maternidade era os elementos centrais do tecido social, a sociedade era mantida unida pela lealdade comum aos costumes da tribo livremente organizada em torno das tradições da deusa. (MARKALE, 2005, p. 35)

Na mitologia irlandesa e mais tarde nas lendas arthurianas, as mulheres guerreiras ensinam aos famosos heróis conceitos cavaleirescos, sabedoria mística (possivelmente druídica), e feitos de armas. O "cortejo de Emer" é uma dessas histórias. Scáthach nUanaínd ensinou o grande herói irlandês Cúchulainn, na Ilha de Skye, a lutar. Skye era uma das muitas escolas ou academias de artes marciais comandadas por mulheres. Os mitos célticos dizem que essas mulheres levavam um ano e um dia para treinar um herói.

As guerreiras célticas são chamadas de *banaisgedaig*, *ban feinnidi* e *bantuathaig* e creditadas como tendo o poder mágico da transformação, um tom de fúria semelhante ao *Berserker* nórdico, onde o rosto se torna rubro e pescoço e braços se incham. No geral, essas campeãs femininas são descritas como belas e corajosas. Tais heroínas

não eram definidas como só músculos e sem “cérebro”, mas, pelo contrário, além da força física, dominavam as artes e as ciências manifestando grande sabedoria de uma druidesa.

Às vezes referenciadas como *Ban-faith* ou “profetisa” eram especialistas em adivinhação e sabedoria sobrenatural. Se essas heroínas femininas eram de fato *ban-faiths*, então essas mulheres guerreiras também eram uma subclasse dos druidas, assim como as sacerdotisas e ovates.

Em suma, as mulheres guerreiras celtas representam todos os valores para governar uma sociedade, sendo sinônimos de coragem e liderança, e seus feitos heroicos, simbolizados como um legado de liberdade.

1.2 - A FIGURA FEMININA NA SOCIEDADE CELTA

Todas as sociedades, ao longo dos tempos, tentaram definir as relações do homem e da mulher, como casal e dentro das estruturas sociais existentes. Para isso, atribuíram a cada um determinado lugar, que varia sensivelmente de acordo com os costumes e as tradições de cada povo.

Entre os celtas - os antigos gauleses, os irlandeses, os Britões das Ilhas Britânicas e os Bretões da Bretanha Armoricana - as estruturas sociais eram as de todos os povos indo-europeus; isto quer dizer que a tendência era o patriarcalismo com o homem em primeiro plano.

Mas ao analisar textos jurídicos, testemunhos históricos, literários e mitológicos, é surpreendente a constatação de quanto era vantajosa a condição feminina entre os celtas em relação a algumas outras sociedades ancestrais, principalmente as mediterrâneas. Por outro lado, é certo que existem analogias profundas entre os usos celtas e os usos da Índia antiga quanto às formas de casamento.

É sabido que todos os povos do mediterrâneo, particularmente os gregos e romanos, mantinham a mulher em estado de menoridade permanente. Os celtas, ao contrário, lhes atribuíam direitos que a mulher das épocas puritanas dos séculos XIX e XX, na Europa ocidental, estavam longe de possuir.

As razões dessa particularidade são muito diversas, mas podemos citar uma essencial: os celtas que invadiram a Europa ocidental por volta do século V a.C. não eram numerosos; constituíam uma elite guerreira e intelectual, e encontraram, nos territórios que vieram a ocupar, populações autóctones de densidade bem maior, às quais impuseram sua cultura, sua língua, sua religião e suas técnicas, e das quais assimilaram alguns costumes, especialmente os referentes às relações interindividuais.

Assim, as condições muito especiais do estatuto da mulher se observam no quadro da civilização celta, nas quais devem ser buscadas na herança dos povos outrora instalados na Europa Ocidental.

O que espanta é a relativa independência da mulher em relação ao homem. A mulher pode ter bens próprios, como objetos de uso, joias e cabeças de gado. Como o sistema celta admitia a propriedade mobiliária individual juntamente com uma propriedade rural coletiva, a mulher podia dispor de tal propriedade a seu bel-prazer, vendendo-a se assim quisesse, adquirindo outras por meio de compra, de prestação de serviços ou por doação. Ao casar-se, a mulher conservava seus bens pessoais e os levava consigo em caso de dissolução do casamento.

O casamento celta, era uma instituição flexível, resultante de um contrato cuja duração não precisava necessariamente ser definitiva. A mulher escolhia livremente seu marido, pelo menos teoricamente, pois às vezes os pais arranjavam casamentos por oportunismo econômico ou político. Mas mesmo nestes casos, a moça era consultada.

Referindo-se ao quadro matrimonial, tudo dependia da situação pessoal dos noivos. Quando a mulher possuía menos bens que o marido, era este quem dirigia a casa, sem recorrer à mulher. Mas, se a fortuna do homem e da mulher fossem iguais, o marido não poderia dirigir a casa sem o consentimento da esposa. E, fato excepcional na maioria das legislações, no caso de a mulher possuir mais bens que o marido, era ela quem dirigia a casa, sem pedir sequer a opinião dele.

A História e a epopeia antiga nos deixaram uma lembrança muito viva de situações assim: isso mostra eloquentemente que a mulher conseguia, numa sociedade patriarcal, manter uma certa predominância e uma autoridade moral incontestável.

É importante constatar que, casando-se, a mulher não entrava nunca na família do marido. Ela pertencia sempre à sua família de origem, e o preço pago pelo marido pela compra de sua mulher era uma espécie de compensação dada à família dela. Mas em caso de divórcio a mulher retomava seu lugar natural em sua família de origem.

Em determinadas situações, especialmente quando o marido era estrangeiro, a família constituída pelo casamento pertencia a uma categoria especial, ligada à família da mulher, e os filhos herdavam exclusivamente a família materna.

O mesmo acontecia nas famílias reais em que a transmissão da soberania se dava às vezes por intermédio da mãe, ou do tio materno; existem, tanto na literatura irlandesa quanto na literatura europeia de inspiração celta, lembranças flagrantes dessa prática de transferir a herança aos filhos do irmão da mãe. O exemplo mais célebre é o de Tristão, herói da lenda arthuriana “Tristão e Isolda”, herdeiro de seu tio materno, o rei Mark da Cornualha.

Fora do casamento, houve de fato e durou muito tempo na Irlanda, mesmo nos tempos cristãos - uma espécie de concubinato

regulamentado por costumes severos. O homem, casado ou não, podia tomar uma concubina. Se fosse casado, só o poderia fazer com o consentimento de sua esposa legítima, mas, de qualquer forma, a concubina só vinha se instalar no domicílio do homem depois de ter acertado com ele um verdadeiro contrato. Ela recebia uma compensação pessoal, assim como sua família de origem, e comprometia-se por um período limitado a um ano e nem mais um dia.

Ao término desse prazo, a concubina podia retomar sua liberdade, a menos que combinasse um outro contrato de igual duração. Esse estranho costume, que se quis chamar de "casamento temporário" ou "casamento anual", tinha o mérito de salvaguardar a independência e a liberdade da mulher; ela não era um objeto, comprado hoje e abandonado amanhã, ela era realmente uma pessoa, com a qual se celebrava um contrato.

E se o contrato não fosse respeitado, a mulher concubina sempre tinha a possibilidade de apelar à decisão de um juiz que ela mesma escolhia entre os que eram considerados os mais sábios, geralmente druidas, que, além de suas funções sacerdotais, eram verdadeiros jurisconsultos.

O contrato de casamento era no fundo um tanto provisório e podia ser rompido a qualquer momento. Assim sendo, o divórcio era extremamente fácil. Se o homem decidisse abandonar a mulher, devia basear-se em motivos graves; se não os tivesse, deveria pagar por indenizações altíssima, exatamente como em caso de quebra abusiva do contrato.

Mas, por outro lado, a mulher, era dado o direito de se separar do marido quando fosse submetida à maus tratos, ou caso mantivesse na residência uma concubina que não fosse do agrado da esposa.

Na verdade, embora fosse mais frequente que os homens pedissem a dissolução do casamento, as mulheres tinham o mesmo direito, e o divórcio podia ser feito quase automaticamente, por uma espécie de consentimento mútuo. E, havendo a separação do casal, a mulher não só retomava seus bens pessoais, mas retinha também sua parte em tudo o que o casal tivesse adquirido durante o tempo do casamento.

Esta solução impedia que a mulher fosse lesada tanto no plano econômico quanto no plano moral, pois o divórcio não decorria de nenhuma culpa; um contrato tornara-se caduco, e o divórcio não era mais do que o reconhecimento desse fato.

É certo que o problema dos filhos apresentava dificuldade. Em princípio, os filhos pertenciam à família do pai, e estavam, assim, protegidos de qualquer injustiça, pois a solidariedade familiar intervinha em favor deles, privando-os do abandono. Havia ainda uma instituição especial para crianças que estivessem neste caso: adoção, que consistia em mandar os filhos para receberem educação manual, doméstica, intelectual ou guerreira com outra família, que por sua vez criava laços entre a criança e seus pais adotivos, alargando consideravelmente o quadro da vida familiar.

Os filhos podiam herdar tanto do pai como da mãe. As meninas não ficavam afastadas da sucessão, ainda que fossem ligeiramente desfavorecidas em relação aos meninos. Mas, no todo, tanto quanto se pode observar nas épocas históricas do século V a.C. ao século XII da nossa era - a sociedade celta parece ter feito todo o possível para salvaguardar a dignidade, os direitos e a autoridade moral da mulher.

1.3 - BOUDICCA NA CRIAÇÃO DE TACITUS³¹

Fontes primárias são mais valiosas do que sua capacidade de transmitir fatos ou eventos da história antiga. Enquanto Overbeck (1969, p.135), observa que "a excelência geral do relato dado nos *Anais* torna-se mais evidente quando se passa contra a narrativa de Cássio Dio. A veracidade histórica das narrações de Tacitus em seus *Anais* é duvidosa na melhor das hipóteses. Como Adler (2011, p.123), aponta, há sérias dúvidas de que Tacitus teria ou poderia ter gravado um discurso preciso dado por Boudicca às suas tropas.

Tácito teria exigido acesso a uma testemunha ocular bilíngue suficientemente fluente no Celta Gaélico, que teria que estar presente no discurso antes da batalha. Além disso, a linha de abertura de Boudicca de que "embora seja bastante normal para os britânicos lutar sob o comando de uma mulher", parece redundante ao considerar que os britânicos conheceriam seus próprios costumes.

A priori, não era do interesse de Tacitus em escrever a narrativa de Boudicca para detalhes históricos precisos, na verdade ele escrevia para um público romano a fim de criar um relato específico, às vezes deturpado. Isso é vital quando se considera as maneiras pelas quais Tacitus cria suas figuras históricas em vez de registrá-las, apresentando Boudicca em seus escritos como uma mulher estrangeira.

Para Tacitus, a narrativa sobre Boudicca preocupa-se principalmente com o gênero, pois, este manipula a identidade de

³¹ **Publius Cornelius Tacitus** (c. AD 56 – c. 120) foi um historiador e político Romano. Tacitus é considerado um dos maiores historiadores Romano. Ele viveu durante a chamada Era de Prata da Literatura Latina e teve uma reputação pela brevidade e compactação de sua prosa latina, bem como por suas percepções penetrantes sobre a psicologia do poder político.

Boudicca como uma mulher estrangeira para criar uma retórica que serve aos seus interesses como autor.

Assim, nas primeiras linhas do discurso, ele destacou tanto o gênero de Boudicca quanto sua estranheza, a fim de estabelecer as bases para seus comentários posteriores sobre as mulheres e a sociedade romana.

Tacitus destaca Boudicca como estrangeira e depois a cria como romana; dentro da próxima frase de seu discurso, o estupro apareceu como um símbolo para a perda da autonomia corporal. Os romanos estavam familiarizados com o evento do estupro como um sinal de revolta política dentro da narrativa histórica.

Como observa Arieti (2002)

Há uma importante consequência política e constitucional de estupro ou tentativa de estupro na mente de um romano, como "embora seja uma violação destrutiva de uma mulher, o estupro também pode ser criativo, pois pode resultar em uma nova vida. Assim, o estupro das filhas de Boudicca — como o estupro da Rhea Silvia, das mulheres Sabinas, Lucretia — torna-se um gatilho para a agitação política. (ARIETI, 2002, p. 218-219)

Tacitus descreve uma mulher estrangeira e a faz contar uma história romana. Isso serve tanto para "Romanizar" Boudicca, quanto para apresentar uma justificativa para a rebelião um pouco semelhante ao ímpeto de Roma para expulsão de uma monarquia "estrangeira".¹⁰

Contudo, L'Hoir (1994) , explica que:

Contudo, L'Hoir (1994), explica que:

Boudicca não cita simplesmente o estupro como um meio de alcançar uma mudança política. Ela mesma emprega a retórica do "estupro político" como se afirmasse que ela "não estaria naquela ocasião buscando vingança por um reino e posses por ser uma mulher descendente de grandes antepassados, mas sim, buscando por vingança pelas pessoas". (L'HOIR, 1994, p.14.35); (Grifos da autora)

A língua falada por Boudicca é vulgar¹¹, populista, assim como Tacitus a descreveu. Tacitus construiu sua Boudicca dentro das quatro

primeiras linhas de seu discurso como mulher e nativa, uma líder rebelde, mas também evidencia em sua narrativa motivos e tradições que são claramente romanas. Tacitus continua a criar uma Boudicca dinâmica que é tanto romana quanto não romana.

Shumate (2006, p. 95) assevera: "uma base do chauvinismo romano substitui as ansiedades culturais e preocupações morais de Tacitus em enquadrar uma cena, em seguida, o primitivo não regenerado, tornando-se o centro.

Enquanto a lamentação de Boudicca sobre os estupros de suas filhas a caracteriza como uma típica matrona romana de aproximadamente 14 anos de idade, a apreensão de retaliação militar — ao contrário de dizer, os 15 suicídios de Lucretia — a torna não romana.

Ao ser uma *Dux femina*, tanto comandante militar contra o Estado romano quanto uma mulher monopolizando esse poder, ela se torna duplamente não-romana. Finalmente, as táticas de combate das tropas britânicas são definidas em oposição direta à prática romana: "os romanos não se levantariam nem mesmo para o rugido e gritos de tantos milhares de homens, muito menos para sua carga e seus braços de espada!" (ADLER, 2011, p.35)

Por esta caracterização de si mesma e de suas tropas como especificamente não romana, Boudicca conclui qualificando-se como não-romana novamente, levando para casa seu gênero: "Esta é a decisão que uma mulher tomou" (ADLER, 2011)

Como tal, o personagem de Boudicca é romano e estrangeiro para Tacitus. Embora este método em particular seja não particularmente incomum para ele, o que torna este episódio singular para a História, é fazê-lo por meio do gênero de Boudicca.

1.4 - A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE BOUDICCA NA PERCEPÇÃO DE CASSIUS DIO³²

Ao contrário da narrativa de Tacitus, para Cassius Dio, Boudicca, a líder da rebelião - está mais preocupada com a persistência da liberdade diante da escravidão. Este tema também aparece no comentário sobre a sua rebelião em Agrícola de Tacitus, onde ele descreve os argumentos para a rebelião contra Roma tirânica:

No campo de batalha é o homem mais corajoso que saqueia seu inimigo; mas sob as circunstâncias atuais são em grande parte covardes incautos que estão roubando suas casas, raptando seus filhos, exigindo taxas deles; como se eles pudessem morrer em qualquer causa, exceto o de seu país [...] eles tinham seu país para lutar, suas esposas, seus pais: o inimigo lutava apenas pela ganância e pela vida revoltada; eles se retirariam. (L'HOIR, 1994, p. 5-9)

Adler (2011, p.147), nota que ambos os autores constroem Boudicca e os britânicos como "primitivos duros" ou "Nobres Selvagens", "desacostumados aos modos preguiça e efeito dos civilizados.

Cassius Dio caracteriza Boudicca e seus seguidores como moralmente corretos em sua falta de apatia em relação à monopolização imperial do poder. Assim, Boudicca reflete a virtude romana conservadora apenas pela natureza de não-romana. Dio aumenta esse sentimento de "Nobre Selvagem", como Tácito descreve

³² **Lúcio Cássio Dio** (c. 155 - C. 235 AD) foi um estadista romano e historiador de origem grega. Publicou 80 volumes da história sobre a Roma Antiga, começando com a chegada de Eneias na Itália. Os volumes documentaram a fundação subsequente de Roma (753 a.C.), a formação da República (509 a.C.), e a criação do Império (27 a.C.), até 229 a.C. Escrita em grego antigo ao longo de 22 anos, a obra de Dio cobre aproximadamente 1.000 anos de história. Muitos de seus 80 livros sobreviveram intactos, ou como fragmentos, fornecendo aos estudiosos modernos uma perspectiva detalhada sobre a história romana.

em "Agricola", delineando as razões pelas quais uma revolta britânica seria nobre.¹⁹

Dio mistura "queixas econômicas com um forte apelo moral", criando justificativa para a rebelião britânica, delineando falhas do domínio provincial romano. Entretanto, Dio constrói Boudicca como perigosa, feminina e capaz de exercitar sua capacidade de adivinhação e invocar os deuses e deusas para a vitória em batalha. Além do mais, a Boudicca de Dio "emprega poderes clarividentes, ao comparar suas tropas como cães e lobos. Boudicca reza para a deusa da vitória: "Eu te agradeço, Andraste, e te convoco como mulher falando com outra mulher".

Esta é a primeira instância de Boudicca referindo-se ao seu próprio *status quo* de Boudicca como portadora de dons mágicos ou religioso, estritamente ligado ao seu gênero.

Dyson (1971, p. 272), comenta que a criação de Boudicca como uma clarividente feminina é um método deliberado e clássico de outras mulheres no mundo antigo .22 e sua literatura. No entanto, as práticas religiosas de Boudicca estimularam socio e psicologicamente seu clã a lutar em batalha. Enquanto isso, Dio, cria uma "Nobre Selvagem" que articula as questões de luta pela liberdade diante da escravidão, o qual, ele contrasta com o gênero de Boudicca na prática da magia e seu perfil de liderança em relação às tropas britânicas que que a seguem.

A característica da guerreira feminina é, naturalmente, um motivo comum ao longo da literatura antiga, termo empregado tanto por Tacitus quanto por Dio. Tacitus descreve Boudicca "em uma carruagem com suas filhas" e Dio a descreve em termos amazônicos; "em estatura, ela era muito alta, na aparência mais aterrorizante, no olhar de seus olhos mais feroz, e sua voz era dura; uma grande massa do cabelo ruivo alcançava os quadris, e em torno de seu pescoço usava um colar grande

de ouro; e ela usava uma túnica mergulhada de cores sobre as quais um manto grosso era preso com um broche. Este lhe era o traje típico. Fazia uso de uma lança para ajudá-la a aterrorizar todos os adversários.

Na mitologia, as mulheres militaristas aparecem como as Amazonas e a deusa Atena. A construção da deusa Atena na mitologia grega simboliza o *casting* da feminilidade no lugar do poder masculino e do sucesso na batalha.

Assim, Atena torna-se claramente não-feminina em seu *status* militar. No entanto, pode-se comparar o mesmo diante da Boudicca: a rainha guerreira reinventada por Dio.

CONCLUSÃO

A reinvenção histórica de Boudicca na narrativa de Dio e Tacitus é a criação de uma estrangeira bárbaro e uma mulher transgressora indisciplinada. Juntas, tais imagens se configuram na monopolização feminina do poder, ao mesmo tempo em que desempenha papel como uma “Nobre Selvagem” que se articula as falhas dos romanos dentro e fora do sistema.

A criação de Boudicca, descrevendo-a como “romana”, mas ao mesmo tempo “não romana”, é fluida e dinâmica mesmo dentro de uma única narrativa, e amplia sua identidade de uma mulher estrangeira e transgressora.

Sugere-se que quanto às fontes usadas por Tacitus e Dio podem ajudar a determinar os fatos históricos verdadeiros. Supondo que esses “fatos históricos verdadeiros” sejam os detalhes históricos militares da rebelião britânica.

Embora, muitas mulheres de toda literatura clássica são retratadas como praticantes de magia como um meio de destacar o perigo da

monopolização feminina dessa 'arte' peculiar. É também um meio de retratar as mulheres e defini-las como não masculinas, ou lhes dando uma identidade de bruxas e/ou feiticeiras. A referência usada aliando-se à imagem de Boudicca pelos escritores antigos foi principalmente um ato ideológico, o preconceito de que a bruxaria era um fenômeno feminino, em particular, teria servido à função de controle - validando-se a exclusão das mulheres dos meios normais de poder.

REFERÊNCIAS

Fontes Teóricas

ADLER, Eric. **Valorizing the Barbarians: Enemy Speeches.** In. *Roman Historiography*, p. 117-153. Austin: University of Texas Press, 2011.

ARIETI, James A. **Rape and Livy's View of Roman History.** In. *Rape in Antiquity*, p. 218-9. London: Classical Press of Wales. In. association with Duckworth, 2002.

BLANC, Claudio. **Guia: Mitologia Celta.** Disponível em: <www.revistaonline.com.br> Acesso em: 10, nov., 2021.

HARTSOE, Ella. **The Barbarian Dux Femina: A Study in Creating Boudicca.** In. *Berkeley Undergraduate Journal of Classics*, 6(1), 2017. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/8th356bk>>. Acesso em: 10, nov., 2021.

KEULS, Eva C. **The Reign of the Phallus: Sexual Politics.** In. *Ancient Athens*, 2-44. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

LAUNAY, Oliver. **A civilização dos Celtas.** São Paulo: Ed. Genebra, 1978.

MARKALE, Jean. **A grande epopeia dos Celtas.** Rio de Janeiro: Bertrand books. Ésquilo: 2014.

MARKALE, Jean. **La mujer Celta: mito y sociología.** Madrid: Mra. Ediciones, 2005.

Fontes Historiográficas

ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart. **Ancient Greece and Rome**, p. 64-65. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

BEARD, Mary. **British Queen**. In. *Confronting Classics: Traditions, Adventures, and Innovations*, p. 155. London: Profile Books Ltd, 2013.

DYSON, Stephen L. **Native Revolts in the Roman Empire**. In. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v20 n2/3, 262. 1971.

L'HOIR, Francesca Santoro. **Tacitus and Women's Usurpation of Power**. In. *The Classical World*, vol. 88, n. 1, p. 5-25. 1994.

OVERBECK, John C. **Tacitus and Dio on Boudicca's Rebellion**. In. *The American Journal of Philology*, v.90 n.2, p.135. 1969.

REED, Nicholas. **The Sources of Tacitus and Dio for the Boudiccan Revolt**. In. *Latomus*, T. 33, Fasc. 4, p. 926. 1974.

SHUMATE, Nancy. **Tacitus and the Rhetoric of Empire**. In. *Nation, Empire and Decline*, p. 95-100. London: Duckworth, 2006.

A DIALÉTICA DAS RELAÇÕES PESSOAIS DA ARISTOCRACIA: GUERRA, CONSENSO E ARTICULAÇÃO (SÉC. XII-XIII)

THE DIALECTICS OF PERSONAL RELATIONS IN ARISTOCRACY: WAR, CONSENSUS AND ARTICULATION (12th-13th CENTURY)

Edilson Alves de Menezes Junior³³

Artigo recebido em 15 de outubro de 2021

Artigo aceito em 15 de dezembro de 2021

Resumo: O presente artigo tem por interesse fundamental caracterizar as dinâmicas que configuram a reprodução da aristocracia na formação social feudal. Nesse sentido, caracterizar o papel da guerra enquanto reprodução das estruturas de poder e dominação, elucidando sua centralidade nesse sistema, torna-se central.

Palavras-chave: guerra, Estado, poder.

Abstract: The present article is fundamentally interested in characterizing the dynamics that configure the reproduction of aristocracy in the social feudal formation. In this sense, characterizing the role of war as a reproduction of structures of power and domination, elucidating its centrality in this system, becomes central.

Keywords: war, state, power.

INTRODUÇÃO

Para Marx, ainda que a aparência não corresponda à essência, isso não a torna desprezível; ao contrário, a mera observação dos elementos mais aparentes de um fenômeno é a primeira abordagem da metodologia de Marx (CARCANHOLO, 2011, p. 102). A perspectiva parece singularmente correta, dado inclusive que a aparência – ainda que não corresponda à essência – é parte do fenômeno e auxilia a

³³ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF), membro dos laboratórios Translatio Studii e Centro Ciro Cardoso de Estudos Pré-capitalistas. Bolsista CNPq. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5274-4322>

explicá-lo em algum nível. Na dialética essência-aparência, não se deve descartar a última como mero engodo; ao contrário, esta oferece alguns caminhos para compreensão do fenômeno.

Nesse sentido, defrontando-se com a documentação francesa (BERGER, 1916, vol. I; DELABORDE, 1943, vol. II) o elemento que mais alta aos olhos a partir da mera observação é justamente os conflitos, nas suas mais diversas manifestações. Todavia, não basta apenas o olhar ao empírico. Superando as antigas teses de uma sociedade feudal rigorosamente anárquica ou desprovida de um Estado capaz de conter os ímpetus bélicos, trata-se então de explorar a própria natureza do poder aristocrático e sua reprodução. Compreender o papel da violência não como negação, mas como o próprio movimento de constituição dessa realidade. Articular a lógica sistêmica de reprodução da classe dominante é essencial para avançar a uma caracterização política positiva do período, compreendendo as bases orgânicas de funcionamento do Estado feudal. Nesse sentido o presente artigo seguirá a seguinte lógica de exposição: abordar-se-á a natureza do poder da aristocracia, suas formas de organização e articulação como classe – elementares inclusive para sua reprodução dialética – tratando-se, a seguir, da dinâmica essencialmente contraditória dessas relações expressas na forma estatal.

2 - DISSENSO E CONSENSO: REPRODUÇÃO E ARTICULAÇÃO ARISTOCRÁTICA

A maioria das análises da Escola francesa, em níveis diversos, também coadunam em outro ponto em comum: compreender as guerras internas da aristocracia como contraponto da forma estatal (GUERREAU, 1980, p. 241), isto é, não havendo monopólio da violência por parte de um centro político tende-se a negar a forma estatal. A

estabilidade interna parece um ponto fulcral as leituras weberianas, como discutido anteriormente. A abordagem da guerra no medievo já superou as antigas teses sobre a “anarquia feudal”, compreendida atualmente como parte integrante e orgânica do sistema feudal (BASCHET, 2006, p. 113; GÉARY, 1986); contudo, em diversos níveis ainda é concebida como antítese da forma estatal. Ora, estabelecendo-se um paralelismo, seria possível demandar ao burguês o fim do mais-valor sem, com isso, acabar com próprio capitalismo? Portanto, compreender a guerra não como ponto fora da curva, mas como próprio mecanismo lógico-objetivo de reprodução é absolutamente vital para caracterizar a forma estatal no período.

Conceituar violência é uma tarefa demasiadamente longa do ponto de vista de suas apreensões históricas. Ao período, e tratando-se especificamente do campo aristocrático, trata-se de uma violência das armas – ainda que nem sempre bélica -, uma *violência material* (GUERREAU, 1980, p. 236-239). Manifesta-se nas guerras/conflitos (RIGORD, 1825, p. 377-379), em constrangimentos diversos aos patrimônios alheios (RIGORD, 1825, p. 32, 42-43; BERGER, 1916, p. 91) na própria ameaça da guerra (RIGORD, 1825, p. 36-37), na ruptura de acordos e estabelecimento de alianças com uma facção rival etc. Portanto, a violência, no sentido aqui mobilizado, diz respeito tanto a uma guerra aberta como a uma pequena escaramuça, e ainda apenas a um cerco a um castelo ou uma correspondência com ameaça de intervenção, ou seja, ações que nos mais variados níveis geram algum ganho/aquisição material ou política. Ainda que haja um amplo leque do que se possa considerar violência, envolvendo até tensões jurídico-econômicas (DELABORDE, 1943, p. 64) ou culturais (RIGORD, 1825, p. 243-245), a perspectiva que nos informa é de caráter acentuadamente bélico, as formas de *violência armada* praticada pela classe dominante com impactos materiais diretos. Esta forma de violência não é só o

elemento mais recorrente na documentação analisada, mas a própria superfície visível dos fenômenos, o próprio movimento dialético de reprodução da classe dominante; trata-se aqui da “crítica das armas” da aristocracia, para parafrasear Marx (MARX, 2010, p. 14). Todavia, dado a própria abordagem aqui proposta, o enfoque será fundamentalmente na guerra, mecanismo fundamental de reprodução da alta aristocracia.

Quais seriam as formas vigentes e possíveis, nos marcos feudais, de expansão material de patrimônio à classe dominante? O meio fundamental de expansão material da alta aristocracia feudal, sua forma de ampliação objetiva de patrimônio, são os conflitos. Essa é uma distinção fundamental: a guerra é uma exigência material a manutenção do status quo a alta aristocracia, dado o conjunto de pressões internas e externas a seu patrimônio; essa condição não se verifica a todo o corpo da classe dominante. Um castelão pode muito bem manter sua posição de senhor local sem aventurar-se em conflitos locais, se houver condições objetivas de defesa. Sendo assim, em meados do século XII na França, a forma fundamental do núcleo dirigente da classe dominante reproduzir-se é rigorosamente essa. O conflito torna-se um elemento central na dinâmica da alta aristocracia pela própria necessidade empírica de sustentar uma grande pirâmide de relações pessoais; e fundamentalmente sua capacidade de atração política impõe que estes grandes senhores alimentem materialmente essas relações com alguma frequência. Sustentar cavaleiros e um séquito largo, o papel da caridade e distribuição à igreja, manutenção de territórios, socorrer e garantir a manutenção de seus subordinados, filhos segundos, etc. As pressões sobre o patrimônio da alta aristocracia, daqueles senhores que dirigem facções, é um elemento distintivo e impõe a necessidade da guerra. Ora ela é causa, ora consequência, mas em boa medida trata-se da própria origem dos movimentos da

classe dominante. Áreas de expansão territorial rigorosamente limitadas pela baixa capacidade de exploração de diversos tipos de solo da Europa, o que gera um tensionamento constante em regiões já ocupadas (RIGORD, 1825, p. 97). A ocupação territorial, ao menos na França do norte, no final do século XII é fundamentalmente desigual: vazios populacionais em contraste com regiões densamente ocupadas. Não obstante, dado que a guerra é um recurso fundamental de manutenção do status da alta aristocracia, esta dinâmica conflituosa acaba por envolver diversos setores da classe dominante. Portanto, essa dialética do conflito constitui a própria dinâmica fundante da formação social feudal, isto é, o constante movimento contraditório por expansão material.

Cingir-se-á, no amplo leque do que pode ser caracterizado com conflito, em especial as guerras. Não obstante, não é possível de maneira alguma excluir da própria dinâmica da guerra as formas de consenso e articulação da aristocracia. Aos que desejam um medievo róseo e romântico, ilustrar-se-á a aristocracia feudal como um bando de coitotes disputando um único pedaço de carne – o que faz a violência ser um elemento estrutural e estruturante; já aos partidários de uma Idade Média negra e pestilenta, deve apontar-se as diversas formas de articulação e mecanismos de resolução de conflitos que caracterizam igualmente o fazer aristocrático. Sem dúvida, a melhor posição é a interrelação entre esses dois campos: compreender o papel da guerra como um aspecto fundante da realidade feudal, porém sem idealizá-la ao ponto de ler o medievo como caracterizado por uma constante e ininterrupta guerra. Em uma formação social calcada no nível local e descentralizado de poder, marcadamente pautada pela pessoalidade das relações pessoais, caracterizar a própria reprodução e manutenção da condição dominante é galgar passos significativos à compreensão da realidade

estatal do período. Nesse sentido, dissenso e consenso parecem chaves indissociáveis à análise da dinâmica aristocrática.

A mera observação fática, como primeiro movimento intelectual-lógico de análise, faz saltar aos olhos a centralidade dos conflitos. Segundo a *Crônica Régia*, repleta e tematizada pelos mesmos, vários anos são particularmente belicosos de acordo com os “grandes conflitos”, isto é, o choque de facções: 1184, 1187, 1188, 1189, 1193, 1194-1195, 1196, 1198-1199, 1201, 1202-1203, 1204-1206, 1207, 1213, 1214, 1216, 1224. Destaca-se a farta atenção dedicada pelos autores, dentro do projeto “monumentalizador” dos cronistas de Saint-Denis, aos conflitos que envolvem os Plantagenetas: instituir a memória, sobretudo do reinado de Filipe Augusto, fazendo jus ao epíteto de um grande conquistador, responsável por ampliar significativamente o território da Coroa francesa. Em algum nível este esforço intelectual implicava, não obstante, num “inimigo comum”. Apesar das fartas referências, a descrição panegírica dos monarcas franceses deve-se, também, ao “fato” de terem sido os grandes responsáveis por “expulsar os ingleses”. Assim, quanto aos conflitos entre as facções Plantageneta-Capetíngia, a *Crônica Régia* oferece fartíssimo material; o que, por sua vez, não implica em que apenas esta oposição seja abordada.

Não obstante, os *Atos Régios* de Filipe Augusto ajudam a gotejar informações, complementar ou mesmo ilustrar discussões possíveis a partir da *Crônica*. A própria estrutura narrativa da *Crônica* indica pontos a aprofundar ou averiguar. Os cronistas adotam uma narrativa cronológica e linear dos principais feitos dos monarcas, a partir das temáticas já expostas, todavia, abre-se também margem para abordagens de temas diversos. Entretanto, esses cumprem uma função literária fundamental: desviar a atenção do leitor, preencher “vazios” e, em seguida, retomá-los. Esses “apêndices retóricos” da crônica são geralmente introduzidos

de forma destacada como “incidente” ou no próprio corpo do texto. Os temas destes são os mais variados possíveis: eclipses, notícias de morte, relatos sobre o papa ou a conjuntura europeia, casamentos, etc. Por exemplo, o cronista relata os conflitos entre o monarca francês e o duque da Borgonha quanto ao castelo de Vergi; após concluir introduz “[Incidente] No mesmo ano [1185] houve um eclipse parcial do sol no primeiro dia de maio, às nove horas, o sol estava no signo de Touro” (RIGORD, 1825, p. 43) e retoma a narrativa “pouco tempo após”, já em 1186. Ora, supondo iniciar a o relato no primeiro mês de 1186, à distância para maio do ano anterior é significativa. Nenhum fato a relatar? Ou algo indigno do “cristianíssimo” Filipe Augusto? São elementos importantes à “crítica interna” do documento, fatores a ponderar. Dentre eles a discrepância de abordagem dos autores; ora extensos, ora com pouquíssimas referências sobre períodos inteiros, como o caso de 1207:

O ano do Senhor de 1207, o rei Filipe reúne um exército, entra na Aquitânia, devasta a terra do visconde de Thouars, toma Parthenay, destrói muitos outros fortes e deixa outros com guarnição, sobre a guarda de seu marechal [Henri Clément] e de Guilherme des Roches. Ele retorna em seguida à Paris (RIGORD, 1825, p. 178).

Essa é a única e parca referência sobre o ano. O que motivaria tamanha modéstia e retidão em descrever algum ano? Sobretudo se comparado a outros períodos calcados em longuíssima narração, ou mesmo os “apêndices histórico-políticos” que merecem tanta atenção dos cronistas. Não haveria nada digno de nota em tal ano? Em contraste com os Atos Régios, não se sustenta tal suposição (BERGER, 1916, p. 04 e 75). Talvez justifique tal vácuo narrativo a própria debilidade de Rigord, que falece no ano seguinte (BERGER, 1916, p. 178-179).

Cruzando informações entre a Crônica e os Atos Régios, destaca-se que para consolidar um poder político sobre vastas regiões e

numerosos dependentes é indispensável uma sólida rede de subordinação pessoal. Ora, o que vincula, por exemplo, a alta aristocracia, longe da realidade produtiva direta, aos seus inúmeros camponeses se não uma gama de intermediários de diversas extrações? É exigência constante a ampliação do raio de dominação sobre o campesinato e, para isso, ampliar e mobilizar uma rede de subordinação pessoal cada vez maior, alimentada por concessões que derivam de um pressuposto em última instância, a dominação do campesinato. É um processo que se retroalimenta. Em uma realidade produtiva de baixo índice de desenvolvimento tecnológico, os espaços produtivos na Europa são rigorosamente finitos e constantemente disputados por uma aristocracia que depende da constante ampliação/manutenção de seu patrimônio para reproduzir sua posição político-social; portanto, a guerra é o meio fundamental de reprodução ampliada do sistema, quase uma imposição política à alta aristocracia.

A ampliação de patrimônio é o esforço fundamental do fazer aristocrático, decorrendo desse elemento sua própria natureza belicosa. Nesse sentido, por exemplo, as convenções e tratados transcritos ao longo do texto o elemento que está em jogo é a posse de regiões e, sobretudo, castelos. Das várias funções que exerce as fortificações pode-se sublinhar sua essência: reprodução e manutenção de patrimônio; e nesse sentido, sua maciça presença ilustra bem a própria dinâmica da classe dominante. A distribuição desses ganhos se perfaz por toda a hierarquia aristocrática mobilizada; as alianças que formam as facções são elencadas inclusive. Em 1190, em convenção entre Filipe Augusto e João – o futuro João-sem-terra – contra o monarca Ricardo I, seu irmão, na João estabelecia um conjunto territórios que deveriam pertencer ao monarca francês e:

4. Quanto ao conde de Blois, Luís, meu parente, ele terá os castelos de Troo e de Châtre com seus pertences e os feudos de Fréteval e Vendôme.

5. O conde do Perche, Geoffroi, terpa na Normandia os castelos de Moulins e de Bonmoulins com seus pertences.

6. O conde de Angoulême manterá as terras que tem do rei da França, a saber: aquela cuja ele prestou homenagem; e manterá de mim [rei da Inglaterra] a outra terra que lhe cabe (RIGORD, 1825, p. 114-117).

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

07. Eu farei a paz com o conde de Saint-Gilles por consideração e conselho do rei da França.

(...)

09. A Igreja de Saint-Martin de Tours terá em Poitou, em Anjou, na Touraine, no Maine, seus direitos, suas liberdades e seus costumes, como ela as teve no tempo de Geoffroi, conde de Anjou, e Guilherme, conde de Poitou (RIGORD, 1825, p. 116-117).

Os dois pontos do tratado de 1194 são especialmente destacáveis. A recomendação de Filipe Augusto no ponto sete demonstra a complexidade das relações, breve e implicitamente sugeridas. Aparentemente, pela descrição do cronista o conde de Saint-Gilles não estava diretamente envolvido nas querelas, logo, o que explica tal cláusula? Uma impossibilidade por parte do futuro monarca inglês de submeter o conde? No caso de uma intervenção francesa em favor do conde, qual seria seu interesse? Não são apenas os ganhos materiais que estão em jogo no momento das tensões ou concórdias, mas também as relações tecidas pela classe dominante. Ambos os monarcas procuram

garantir ganhos aos seus subordinados, como fica claro com o caso do conde de Saint-Gilles. Este fora tradicionalmente um vassalo do rei da França; vínculo de relativa importância para Filipe Augusto dado às benesses concedidas (DELABORDE, 1943, p. 593) e a proteção que lhe dispensa, inclusive nas querelas antigas desse conde com a Coroa inglesa (RIGORD, 1825, p. 95). Nesse caso específico demonstra-se mais uma vez que o recurso aos Atos Régios auxilia e ilumina alguns elementos ponderáveis no relato dos cronistas, e vice e versa. O que fica claro é que o conjunto das tensões e dinâmicas aristocráticas se expressa no momento dos acordos. A guerra também é o momento de rearranjo das tensões e equilíbrios da classe dominante, sobretudo, no que se refere à sua reprodução. Não obstante, os limites materiais de expansão do sistema são finitos, criando assim uma constante tensão pelo controle de um número limitado de meios de exploração. Controlar alguns pontos geopolíticos é essencial à dominação aristocrática em certas regiões; disputá-los igualmente.

3 – AS PRESSÕES INTERNAS AO PATRIMÔNIO DA ARISTOCRACIA: A EXIGÊNCIA DA GUERRA

Ainda que o elemento geopolítico seja fundamental as movimentações da classe dominante, a violência é um meio também de reprodução interna da própria linhagem e grupos subordinados. Isto é, a própria manutenção do patrimônio interno dos grandes senhores e seus subordinados depende, em níveis diversos, da obtenção de recursos em novas expedições e querelas; isso impõe a própria necessidade cíclica dos conflitos aos setores dirigentes das facções aristocráticas. A de se destacar que a letargia a esses setores é um fator de grande risco, visto que as posses desses grandes senhores e facções são constantes alvos.

As pressões internas no que se refere à manutenção dos patrimônios aristocráticos sofrera diversas alterações históricas a partir do

século XI, sobretudo quanto ao princípio da primogenitura. Procurou-se manter a solidez dos patrimônios evitando as partilhas sucessórias entre os herdeiros (DUBY, 1987, p. 16-17); mas, ora, o que fazer com os demais filhos? Lançar membros da linhagem à miséria não é uma opção, o que agride a moralidade aristocrática do período. O testamento de Luís VIII ilustra a conflituosidade em questão:

1. Primeiramente, desejamos e ordenamos que nosso filho, que nos sucederá sobre o trono, possua toda terra que possuirá o nosso querido pai Filipe, de piedosa memória, e como eu a mantive, e como a mantemos em feudo e domínio, exceto as terras, feudos e domínios que excetuarmos no presente escrito. 2. Desejamos e ordenamos que nosso segundo filho tenha toda a terra de Arras em feudo e domínio, e toda a outra terra que possuímos da parte de nossa mãe Elisabeth, reservando o “dot” de sua mãe, se ela me sobreviver (...) 3. (...) o terceiro filho possua todo o condado de Anjou e do Maine em feudo e domínio com seus pertences (...) 4. (...) o quarto filho tenha o condado de Poitou e toda a Auvergne em feudo e domínio com todos seus pertences (...) 6. (...) que nosso quinto filho seja clérigo, assim como todos os outros que nasceram depois dele (RIGORD, 1825, p. 379-380).

Sabe-se que Luís VIII teve oito filhos, tendo o primogênito falecido antes da ocasião do testamento, dando lugar ao futuro Luís IX, o São Luís. A pressão interna está posta dentro da própria linhagem direta de um senhor; os filhos segundos geralmente tem destinos bem menos afortunados que o primogênito, pois é ele que dirige e herda o patrimônio aristocrático a bem dizer. Como, a partir do quinto filho de Luís VIII, o destino de boa parte dos filhos segundos era a vida clerical, o que lhes garantiria renda e posição, ou a vida de cavaleiro, lançado às aventuras para fazer a vida, como exemplifica o caso de Guilherme Marechal (DUBY, 1987, p. 101). No caso das mulheres, coube-lhes apenas uma quantia em numerário (RIGORD, 1825, p. 381). Ora, adentrar a vida clerical pressupunha certa proximidade da linhagem com uma abadia ou mosteiro e, certamente, contribuições materiais em algum nível ; já a

cavalaria, enquanto profissionais da guerra, é imposto a constante atividade bélica como meio de sua própria manutenção.

A propósito, não é apenas a pressão interna dos descendentes da linhagem que oneram o patrimônio da aristocracia. Há todo um conjunto de benefícios e doações feitas – seja por franca aliança ou disfarçadas sob o título cristão de serviços a Deus –, caridades etc. É absolutamente recorrente nos *Atos Régios*, por exemplo, disposições do rei em “confirmar” doações da própria monarquia a Igrejas (BERGER, 1916, p. 101-104), como entre os aristocratas e clérigos: em 1183, o monarca confirmou o abandono do condado de Lyon ao arcebispo Guichard feito pelo conde de Forez (BERGER, 1916, p. 128-132). No próprio testamento de Luís VIII estão contemplados outros interesses que oneram o patrimônio do capetíngio: recursos para duzentas casas do Senhor, para mil casas de leprosos, para celebrar o aniversário do defunto rei em sessenta abadias da ordem de Prémontrés e “a todos nossos servidores, dois mil livres” (BERGER, 1916, p. 381-382). Há outros dois testamentos redigidos no corpo da *Crônica Régia*, ambos de Filipe Augusto, por ocasião, em 1190 (RIGORD, 1825, p. 86-91), de sua partida à cruzada e outro, em 1222 (RIGORD, 1825, p. 345-348), pouco antes de sua morte. Quanto ao primeiro, apesar de bem mais focado no esforço normativo relativo aos bailios e cobranças de Estado, quanto ao patrimônio do monarca indica:

16. Se viemos a morrer em nossa peregrinação, nos desejamos que a rainha, o arcebispo e bispo de Paris e os abades de Saint-Victor e de Vaux-Sernay e o irmão Grandmont façam duas partes do nosso tesouro. A eles distribuam a metade a sua vontade para reparar as Igrejas que foram destruídas durante nossas guerras, e de maneira que possamos celebrar o serviço divino (...) Quanto a outra metade, ordenamos aos guardiões de nosso tesouro e todos os habitantes de Paris que o conserve para as necessidades de nosso filho até que ele tenha idade de governar o Estado, com a ajuda e a graça de Deus (RIGORD, 1825, p. 89-90).

Já no segundo testamento de Filipe Augusto:

3. Legamos e damos a nosso filho Luís, nosso primogênito, para defesa do reino da França [faltam as cifras no original] *sous paris* para *marc* a condição, todavia, que ele nos jure empregar o dito dinheiro na defesa do reino (...) 8. Legamos e damos a nosso filho Filipe dois mil livres *parisis* (RIGORD, 1825, p. 346-347).

Todas as designações do segundo testamento são referenciadas em numerário. Sinal incontestável da monetarização das relações da alta aristocracia ou do próprio Estado? É preciso evitar precipitações. Em contraste com o testamento de seu sucessor, Luís VIII, ao qual o monarca especifica de maneira pormenorizada a partilha de terras e regiões aos seus filhos, a diferença parece gritante. Todavia, ainda assim, não é menos onerosa ao patrimônio senhorial visto a quantidade de doações e designações monetárias a abadias, clérigos, caridades, reparações, etc. Portanto, as pressões internas de cada linhagem ou facção são extremamente importantes, inclusive por onerar ainda mais esses senhores à guerra. O que inclui, fundamentalmente, a clientela subordinada: como bem ilustrado por Georges Duby com o caso de Guilherme Marechal, a cavalaria parece exercer uma pressão diferenciada no final do século XII no reino francês.

A essa altura, já consolidado este setor social, a exigência de recursos e rendas impõe a necessidade da violência; não obstante, é das armas que vive a cavalaria, alimentada constantemente por jovens sedentos por uma posição social. Seja a própria remuneração desses cavaleiros ou o custoso fato de hospedá-los e sustentá-los na casa do senhor: de ambas as formas – em especial para alta aristocracia – exige-se um conjunto constante de rendas. Tornava comum, a propósito, cavaleiros assumirem postos de grande importância ou receberem honrarias e benesses do monarca, destacando algum nível importante de reconhecimento social: Gui de Thouars, Guilherme des Roches, Dreux

de Mellot, Garin, etc; nas guerras, torná-los reféns e cobrar resgate é um expediente rigorosamente frequente e lucrativo. Com frequência são referidos capturas de cavaleiros na Crônica Régia. Em 1196, no momento da tomada inglesa do castelo de Nonancourt, "(...) durante essa fuga que foi pego, com alguns bravos cavaleiros, Gui de Thouars, bravo homem de guerra, temível por seus inimigos" (RIGORD, 1825, p. 132). No cerco francês em Radepont, em 1202, que durou quinze dias até a tomada da cidade, "fez-se prisioneiros vinte cavaleiros que defenderam bravamente a cidade" (RIGORD, 1825, p. 164). Em 1204, na tomada do castelo de Loches, outro caso similar: "fez-se, aproximadamente, 120 homens de armas prisioneiros, entre eles tanto cavaleiros como sargentos" (RIGORD, 1825, p. 172). Em 1208, "Guilherme des Roches reúne aproximadamente trezentos cavaleiros e ataca improvisadamente e derrota o visconde de Thouars (...) nessa derrota, capturam 40 cavaleiros do Poitou, e talvez mais" (RIGORD, 1825, p. 178).

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

Há uma gama de variações – inclusive conceituais – entre aliança, consenso, concórdia, tratado, etc. Entretanto, o elemento que se destaca aqui, genericamente, são as formas não-bélicas de articulação da classe dominante, inclusive para solucionar conflitos e impasses. Trata-se de formas “não-bélicas”, pois não são necessariamente pacíficas, e para destacar que aristocracia feudal não é calcada apenas na guerra. A dialética dissenso-consenso é, em boa medida, inseparável no período abordado: a guerra força ao acordo e por vezes o acordo força a guerra. Essa imagem simplista não tem o interesse de sintetizar a questão, apenas sublinhar que são âmbitos fundamentalmente inter-relacionados. Sabe-se que as guerras na Idade Média Central não são generalizadas e ilimitadas, as grandes guerras são exceções; impera, não obstante, as escaramuças e conflitos limitados em termos de alcance material. Nesse sentido que se anunciou anteriormente o caminho metodológico é justamente debruçar-se sobre os pontos que parte de uma historiografia mais tradicional entendia como inflexão: são os conflitos que movimentam a classe dominante. Nos seus momentos de acordo e consenso evidenciam-se as estruturas e dinâmicas, inclusive estatais. Definem-se fronteiras, alianças pessoais, posses, doações, rendas etc. Em 1190, um acordo entre os monarcas francês e inglês definia:

Ele [Ricardo I da Inglaterra] se comprometia a não tirar nada da terra do conde de Saint-Gilles, para além do que foi estipulado acima, tanto que o conde de Saint-Gilles queira ou possa receber justiça na nossa corte. Mas se o conde de Saint-Gilles infringir a justiça em nossa corte, desde então cessaremos de defender o conde de Saint-Gilles contra o rei da Inglaterra ou, ao menos, nosso auxílio não será obrigatório (RIGORD, 1825, p. 95).

O rearranjo que o consenso produz envolve essencialmente a hierarquia de subordinação pessoal, produz-se em níveis diversos acordo – ainda que tenso – entre as facções. É constante, igualmente, os

consensos sobre fronteiras e posses; João, conde de Mortain, e irmão de Ricardo I em sua convenção com Filipe Augusto ilustra a questão:

1. Que ele [rei da França] tenha perpetuamente, na Normandia, toda a terra que está debaixo do Sena, depois o lugar onde ele se lança sobre o mar, até o país da França, seguindo o curso desse mesmo rio, e dessa parte da Normandia onde está situada Rouen, excetuando a própria cidade e dois lugares ao entorno. (...)

10. Eu [João], terei a cidade de Rouen com dois lugares ao entorno, toda a terra da Normandia, excetuando a porção que conveniou-se ao rei da França ter, toda a terra do Maine, de Anjou, da Aquitânia, de Touraine, excetuando a que o rei da França e o conde Luís, meu sobrinho, devem possuir em Touraine, como está escrito mais acima (RIGORD, 1825, p. 144-145).

O que envolve a guerra e a paz são elementos pautados nos consensos. No caso da aliança do rei da Inglaterra com o conde de Flandres contra os Capetíngios, sublinha-se:

Que o dito rei da Inglaterra não possa fazer paz ou trégua com o rei da França sem a vontade e o consentimento do dito conde; e o dito conde não fará ou poderá fazer nem paz nem trégua com o rei da França sem a vontade e o consentimento do rei da Inglaterra. Se, por acaso, venhamos de comum acordo fazer juntos paz e aliança com o rei dos franceses, e que esse último declare em seguida a guerra a um ou a outro, o dito conde e o rei da Inglaterra ambos serão prestarão mutuamente auxílio e socorro da melhor forma possível, como fizeram à época onde esse tratado foi concluído entre os dois (RIGORD, 1825, p. 134).

Não há dúvida de que o próprio consenso é expressão de uma correlação de forças, de um momento da conjuntura, daí o esforço de não os compreender de forma “pacifista”; a paz é geralmente uma “paz armada” na Idade Média Central francesa. Como no acordo feito entre Filipe Augusto e a condessa de Flandres pela libertação do conde, cativo do monarca francês no momento da derrota da facção Plantageneta-Flandres em Bouvines. Neste momento, é sem dúvida uma “paz” do lado

vencedor, como geralmente ocorre no período abordado, como no exemplo:

Eu, Joana, condessa e Flandres e do Hainaut, faço saber a todos o que os presentes verão que juro a meu senhor o ilustre rei dos franceses, de lhe dispensar, a ele ou a qualquer um que ele enviar, na última quinta-feira antes da festa de Toussaint, o filho do duque de Louvain em Péronne, e demolir as fortalezas de Valenciennes, Ypres, Oudenarde e Cassel, de maneira que eles serão destruídos segundo a vontade do senhor rei, e que eles não sejam reconstruídos a não ser por sua vontade. Todas as outras fortalezas de Flandres continuarão no mesmo estado que se encontram, e não serão em nada fortificadas, e nós não poderemos construir outras fortalezas a não ser segundo a vontade do dito senhor rei (RIGORD, 1825, p. 308).

Como a conjuntura política pós-Bouvines demonstra, o consenso é geralmente uma imposição do lado vencedor. Ora, e quando não o são? A disputa de hegemonia política está colocada entre as facções aristocráticas. Não obstante, destaca-se aqui o fator absolutamente conjuntural das formas de consenso da aristocracia. Seja na imposição de uma paz, como no caso da condessa, seja em momentos de articulação mais geral, como na negociação para uma nova Cruzada:

No ano do Senhor de 1188, em meados de março (...) o rei Filipe convoca em Paris uma Assembleia Geral: todos os arcebispos, bispos, abades e barões do reino foram convocados e foram revestidos do sinal sacro da cruz um número infinito de cavaleiros e soldados a pé. Para prover as necessidades prementes onde ele [o rei] se encontrar (pois ele se dispôs a viagem de Jerusalém), o rei decreta, com o assentimento do povo e do clero um dízimo geral para este ano somente. Chamaremos esse imposto de dízimo de Saladin (RIGORD, 1825, p. 37).

Seguindo as indicações do cronista, a imposição de um imposto extraordinário exigiu, em algum nível, um consenso ao menos tácito de parte importante da aristocracia. Há casos, ainda que motivados por pressões militares, em que a subordinação pessoal – em boa medida simbolizada pelo ato de homenagem – concretiza um acordo:

No momento onde de ambas as partes se dispunham bravamente ao combate, de repente, por um milagre divino do

poder divino, que muda quando lhe agrada os conselhos dos reis, e confunde o pensamento das pessoas, o rei da Inglaterra, contra a expectativa geral, depõe as armas e vai ao campo dos franceses com um séquito pequeno. Lá, em presença de todos, ele faz homenagem ao rei Filipe pelo ducado da Normandia e dos condados de Poitiers e Angers (...) (RIGORD, 1825, p. 123-124).

Destacam-se, assim, elementos como a subordinação pessoal, os conselhos e a intermediação como aspectos constitutivos da variada gama das formas de consenso. Outorgar um intermediário é como estabelecer um árbitro: uma terceira figura que mediará de forma positiva o conflito. Em 1198 o papa Inocêncio III procura intermediar uma paz entre Plantagenetas e Capetíngios:

O papa Inocêncio III envia à França o núncio papal Pierre de Capoue, diarco cardinal de Nossa Senhora, para estabelecer a paz entre Filipe, rei dos franceses, e Ricardo, rei da Inglaterra. Esse homem venerável vem à França à época da Natividade do Senhor; mas a paz foi muito difícil de restabelecer, ele não pode conseguir. Ele obteve somente, sobre o juramento dos reis, uma trégua de cinco anos. Embora o rei da Inglaterra sempre fizesse algum truque para impedir que este juramento não fosse confirmado por reféns (RIGORD, 1825, p. 144-145).

Todavia, esta não foi a única tentativa de intervenção papal (RIGORD, 1825, p. 163, 242 e 261). Porém, não são apenas indivíduos que intervêm em e mediam conflitos, mas há também os casos de “inspiração divina”. O cronista relata que, em 1183, havia forte querela entre o rei de Aragão e Raimond, conde de Saint-Gilles, que “inspirados pelo Diabo” causavam diversos estragos, até que:

Deus vendo a opressão sobre aqueles seus pobres gemem, e tendo piedade de sua longa aflição, satisfaz suas preces e lhes envia um libertador. Esse não foi nem um imperador, nem um rei, nem qualquer príncipe eclesiástico; o salvador que ele destinou foi um pobre homem chamado Durand. O Senhor, dizem, lhe apareceu na cidade de Puy, e lhe deu uma cédula onde via-se a imagem da bem-aventurada virgem Maria sentada sobre um trono, tendo em seus braços uma criança que parecia ser nosso Senhor Jesus Cristo. Lia-se também essa legenda: “Cordeiro de Deus, que apaga os pecados do mundo, dê-nos a paz” (RIGORD, 1825, p. 33-34).

A cédula foi tida como um verdadeiro milagre e o humilde carpinteiro como seu transmissor. Diversas autoridades verificaram o material e o carpinteiro fora levado a anunciar as vontades de Deus; fez-se assim a reconciliação entre o conde de Saint-Gilles e o rei de Aragão (RIGORD, 1825, p. 35).

Há diversos mecanismos de solução e contenção de conflitos no medievo, indissociáveis em boa medida das próprias querelas. Sublinha-se com isso o caráter essencialmente dialético das relações e dinâmica aristocrática; dissenso e consenso andam lado a lado. A lógica da realidade material do período configura uma formação social calcada na perspectiva da articulação local, do “poder descentralizado” de uma classe dominante fundada na dinâmica contraditória de reprodução. Uma problemática impõe-se, a partir disso, é a questão de em que nível essa realidade configura a formação do Estado feudal e condiciona sua prática política?

Documentação citada

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

DELABORDE, H.. *Recueil des actes de Philippe Auguste, roi de France*, publié sous la direction de M. Clovis Brunel, par H.-Fr. Delaborde et Ch. Petit-Dutaillis, membres de l'Institut, et J. Monicat. T. II. Années du règne XVI à XXVII (1er novembre 1194- 31 octobre 1206). Paris, **Imprimerie nationale**, 1943;

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

Bibliografia citada

BASCHET, Jérôme. *Civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: **Editora Globo**, 2006.

CARCANHOLO, Reinaldo. *Capital: essência e aparência*. São Paulo, **Expressão popular**, 2011.

DUBY, Georges. *Guilherme Marechal, ou melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro, **Edições Graal**, 1987.

GEARY, Patrick J. *Vivre en confli dans une France san État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 41^o année, N. 5, 1986. Pp. 1107-1133.

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

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo, **Boitempo editorial**, 2010.

A INTERFERÊNCIA DO DEUS PÃ NA GUERRA EM DÁFNIS E CLOÉ

GOD PAN'S INTERFERENCE IN THE WAR IN DAPHNIS AND CHLOE

Emerson Aparecido dos Santos Bezerra³⁴

Artigo recebido em 15 de novembro de 2021

Artigo aceito em 15 de dezembro de 2021

Resumo: Dividido em quatro livros, *Dáfnis e Cloé* é um dos poucos romances gregos antigos a sobreviver ao tempo. No livro II, o deus Pã interfere na guerra. A partir dos estudos de SANO (2015) e CARVALHO et al. (2019), este artigo pretende analisar a interferência de Pã na guerra e a aprendizagem religiosa que isso acarreta aos personagens.

Palavras-chave: Dáfnis e Cloé; Pã; aprendizagem religiosa; interferência divina.

Abstract: Divided in four books, *Daphnis and Chloe* is one of the few Ancient Greek romances to survive throughout time. In book II, the god Pan interferes in the war. Based on the research made by SANO (2015) and CARVALHO et al. (2019), this essay aims to analyze Pan's interference in the war and the characters' religious learning.

Keywords: Daphnis and Chloe; Pan; religious learning; divine interference.

1 - O ROMANCE GREGO ANTIGO

Existe certa estranheza das adjetivações grego e antigo ligadas ao substantivo romance, uma vez que ele é o gênero que melhor expressa o que a modernidade tem de mais característico (BRANDÃO, 2005, p. 23). Por se tratar de um gênero literário não teorizado na antiguidade, a discussão sobre o romance grego antigo é frequentemente pouco

³⁴ Mestrando em Estudos Literários na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Orientadora: Prof.^a Dra. Lucia Sano. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7976-6409>. E-mail: emersonbezerra81@gmail.com

explorada, em oposição às discussões sobre a tragédia e a poesia – gêneros teorizados na antiguidade – que constantemente são atualizadas.

De acordo com BRANDÃO, o termo surge com a afirmação das línguas românicas, trazendo oposição entre *romanice loqui* e *lattine loqui*:

O que está em jogo é a oposição entre um *romanice* e um *lattine loqui*. Isso significa que os romances, ao utilizarem a língua comum, destinavam-se a um público mais amplo e mais eclético, o que é um fato importante do ponto de vista da recepção. Enquanto *romance*, opõe-se, pois, a todos os gêneros de discurso que se classificavam na esfera do *lattine*: o filosófico, o teológico, o científico, o jurídico e, em parte, o histórico bem como as diversas modalidades de poesia religiosa eclesiástica. (2005, p. 25)

Cabe ressaltar o caráter ordinário atribuído ao romance, enquanto *romanice*, porque ele se opõe aos discursos tidos como elevados e verdadeiros. Sendo oposição aos gêneros ditos como *verdadeiros*, o romance configura-se como fictício.

O autor, também, chama atenção para os esforços de enquadramento do romance na teoria dos três gêneros como uma modalidade do épico, pois:

O fato é que existe uma produção em prosa na Grécia, mas apenas pouco a pouco se admitirá que possa ser entendida como literatura. Em grande parte, isso se dá porque a prosa, em princípio, não se considera como veículo de ficção. (BRANDÃO, 2005, P. 30)

Quando o teórico afirma que existiu uma produção em prosa na Grécia, deve-se levar em consideração a precariedade em relação ao corpus que chegou até a contemporaneidade: na grade maioria, é um conjunto de fragmentos:

Como todo corpus procedente da Antiguidade, trata-se de um conjunto fragmentário, em que, ao lado de obras preservadas em sua integridade, há outras conservadas apenas em parte, mutiladas ao acaso em restos de papiros, citadas em outros

textos, resumidas por comentadores ou meramente referidas. (BRANDÃO, 2005, p. 70).

Jacyntho Brandão entende romance como narrativa, com narração em prosa, de certa extensão mínima e destinado à leitura. Entre os romances que foram preservados em sua integridade, podem-se citar os cinco grandes romances de amor, de acordo com ALMEIDA: *Quéreas e Calírroe*, de Cariton de Afrodísias; *As Efesíacas*, de Xenofonte de Éfeso; *Leucipe e Clitofonte*, de Aquiles Tacio; *Dáfnis e Cloé*, de Longo; e *As Etiópicas*, de Heliodoro. (2015, p. 186).

BRANDÃO, por fim, ensaia uma classificação do corpus do romance, evidenciando os elementos de amor e de viagens/ narrativas extraordinárias:

Um primeiro ensaio de classificação do corpus disponível, de fato, apresentaria uma estrutura híbrida, em que dois elementos se combinam: os *erotiká* (isto é, os entrecos de amor) e os *parádoxa* (narrativas extraordinárias), incluindo o tema da viagem (visto que o que interessa numa viagem é sempre o extraordinário). De um lado, há romances que exemplificam o que poderia ser considerado uma forma pura de *erotiká* (como *Dáfnis e Cloé*), bem como outros que seriam formas puras de *parádoxa* (como *Das narrativas verdadeiras*, *Lúcio* ou *o asno* e, talvez, também *As coisas incríveis além da Tule*); por outro lado, alguns textos apresentariam formas mistas. (2005, p. 86)

Dáfnis e Cloé é encaixado, na classificação, como um exemplo de forma pura de *erotiká*, no entanto, cabe ressaltar a ressalva feita pelo próprio teórico de que esse romance apresenta traços de *parádoxa*, podendo, também, ser classificado como uma forma mista.

2- DÁFNIS E CLOÉ: UM ROMANCE PASTORAL

Dividido em quatro livros, o romance narra a vida dos pastores *Dáfnis e Cloé* na cidade de Metilene, na ilha de Lesbos.

As crianças foram abandonadas por seus pais enquanto ainda eram bebês e foram adotados por dois casais de pastores. Com eles,

foram achados objetos de reconhecimento que serão de grande importância ao longo do romance e, principalmente, no último livro.

Dáfnis e Cloé tornaram-se pastores e viviam em um bosque agraciado com a presença do deus Pã e das Ninfas. Dessa forma, notam-se elementos que inserem o romance na tradição bucólica:

Temos assim, como principal elemento que marca a poesia pastoral, a presença do pastor. É através dele que o mundo bucólico se revela. A visão de mundo dos pastores traz diversos elementos que são essenciais para a composição e caracterização da poesia bucólica. Através dos discursos dos pastores podemos notar o amor e o lugar ideal como alguns dos principais e mais recorrentes assuntos nos cantos e poemas. O amor gera conflito e algum drama para os personagens. Ao conflito gerado pela presença dos deuses do amor, temos a oposição da tranquilidade plena idealizada num local ameno. (MAGALHÃES, 2013, p. 23)

Os tópicos citados como elementos essenciais da poesia bucólica aparecerão, ao longo do romance, com maior ou menor recorrência. Nele, existem os pastores, adotados por casais de pastores e, dessa forma, perpetuando a tradição; o amor entre os pastores é construído e narrado à medida que eles amadurecem, inclusive sexualmente. O amor também é tematizado, no Prefácio, como a motivação para a composição dos quatro livros: o enfermo nele encontrará um alívio, o aflito, um consolo, quem amou, a lembrança de seus amores, quem não amou, uma iniciação ao amor (LONGO, 1990, p. 5). Além do deus Pã, que intervirá na guerra para resgatar Cloé, há a presença do deus Eros, que anseia por fazer um mito da pastora.

Cloé apaixonou-se por Dáfnis após vê-lo se banhar, mas pensa que o sentimento que sente pode estar associado ao ato do banho ou à água. Um dia, um boiadeiro chamado Dorcon apaixonou-se por ela e, vendo a proximidade dos dois, lançou um desafio ao menino pastor cujo

prêmio seria um beijo de Cloé. Dáfnis venceu e Cloé confirmou que sentia mesmo algo por ele. E ele por ela.

Filetas, um sábio tocador de siringe, contou aos dois sobre seu encontro com Eros. Ele os instruiu que a inquietação que os dois sentiam eram provenientes da doença do amor e que, como remédio, eles deveriam deitar-se juntos. Eles o fazem, mas a inquietação não passa. Dáfnis diz à Cloé que faltava algo enquanto eles se deitavam: tal como os animais, eles deveriam deitar-se sem roupas.

Lycénion, uma moça mais velha que desejava Dáfnis, enganou-o dizendo que as ninfas a pediram em um sonho que ela o ensinasse a prática do sexo, mas, após fazê-lo, ela o advertiu dizendo que, quando ele fizesse isso com Cloé, ela sangraria como se tivesse sido assassinada. Então, com receio de feri-la, Dáfnis controla seus desejos sexuais.

No romance, ainda ocorre uma invasão de piratas, no livro I, e uma guerra, no livro II, contra os jovens de Metimna, que se encerra, sem ter exatamente começado (SANO, 2015, p. 331). Esses dois acontecimentos são vistos de duas maneiras distintas pela crítica do romance:

Nota-se, assim, que há uma tendência na crítica de Longo em observar, por um lado, uma violência no romance que é inserida nas digressões de forma a refletir a evolução sexual e social do par amoroso central e, por outro lado, dois episódios (a invasão dos piratas no livro I e o episódio bélico no livro II) que teriam pouca ou nenhuma função na estrutura geral do romance e apenas demonstrariam uma atitude irônica do autor no que diz respeito aos episódios convencionais do gênero. (SANO, 2015, p. 329)

Lançando luz à primeira tendência apontada por SANO (2015), cabe ressaltar que, com exceção do último livro, existe um mito etiológico incorporado no romance: no livro I, o mito da pomba-torcaz; no livro II, o mito de Pã e Siringe e no livro III o mito de Pã e Eco. Esses mitos narram o amadurecimento sexual de Cloé e o último livro configura-se como o próprio mito de Cloé em sua metamorfose completa (SANO,

2015, p. 328). Com relação ao amadurecimento de Dáfnis, os episódios que são apontados pela autora são dois: a guerra e a invasão dos piratas. Para ela, esses dois eventos no romance dizem respeito a uma esfera mais ampla do papel social masculino (SANO, 2015, p. 338).

Os objetos de reconhecimento, apresentados no livro I, terão papel decisivo no livro IV. Como consequência da guerra, o pai biológico de Dáfnis, Dionisófanis, visita a propriedade para analisar os estragos provenientes da guerra. Gnathon, um servo do filho de Dionisófanis, nutre desejo por Dáfnis e anseia levá-lo para a cidade. Entretanto, para evitar que o levem, o pai adotivo de Dáfnis, Lamon, roga a Dionisófanis e lhe apresenta os objetos de reconhecimento encontrados com Dáfnis. Neste momento, Dionisófanis os reconhece e reconhece o menino como seu filho.

Nesta perspectiva, os leitores de *Dáfnis e Cloé* poderiam ter, desde o início do romance, a expectativa de que os personagens principais seriam reconhecidos e assumiriam seus lugares de direito na escala social. Dessa forma, a expectativa de um final feliz é construída. (DUARTE, 2008, p. 3-4, tradução nossa).³⁵

O pai adotivo de Cloé, Drias, também levou os objetos de reconhecimento encontrados com a menina na esperança de encontrar os pais biológicos dela. O reconhecimento da pastora acontece em duas instâncias, como apresenta DUARTE:

Na primeira, Drias revela como ele havia encontrado ela (Cloé) e mostra os objetos de reconhecimento, uma ocasião na qual eles são, novamente, descritos. [...] O segundo momento, no entanto, acontece na cidade, lugar para onde ela será escoltada por Dáfnis e seus pais. Lá (na cidade), um sonho revela a Dionisófanis como proceder para cumprir a promessa

³⁵ Withing this perspective, the readers of *Daphnis and Chloe* could have since the very beginning of the romance, the expectation that the leading characters would be recognized and would take up their rightful places in social scale. Thus, the expectation of a happy end is built up.

– que será de fazer Cloé encontrar o pai e a mãe logo. (2008, p. 10, tradução nossa.)³⁶

Em uma festa organizada por Dionisófanes, os cidadãos mais importantes foram convidados e o pai de Cloé é encontrado. Dessa forma, os jovens podem, finalmente, casar-se e ficar juntos.

3 – A GUERRA

No livro II, existem alguns momentos importantes para o romance: a lição de Filetas, as tentativas de Dáfnis e Cloé de se deitarem juntos e, no parágrafo 12, somos apresentados aos jovens ricos de Metimna:

Alguns jovens ricos de Metimna, que queriam passar a época da vindima em festa, fora de suas casas, puseram-se ao mar numa pequena embarcação, com seus servidores para remar, e começaram a costear os campos de Metilene, à beira mar. (livro II: 12)

A costa é descrita como bastante convidativa aos jovens que buscavam por diversão e, de acordo com o narrador, não faziam mal algum (livro II: 12). Um camponês rouba a corda do barco dos jovens e, como eles não haviam visto quem foi que cometera a ação, lançaram-se de novo ao mar. Atracaram perto dos campos onde Dáfnis e Cloé moravam e, como não tinham corda para amarrar o barco, prenderam-no com vime verde (livro II: 13). Os jovens soltaram os cães que corriam e latiam para todos os lados, assustando as ovelhas que correram em direção ao mar e começaram a morder o vime. O barco foi levado para mar aberto.

Os jovens, quando perceberam o ocorrido, procuraram pelo culpado e encontraram Dáfnis e, como represália, espancaram-no. Salvo

³⁶ In the first one, Dryas reveals how he had found her and shows the gnorismata, an occasion in which they are again described. [...] the second instance of Chloe's recognition, however, happens in the city, the place she goes escorted by Daphnis and his parents. There, a dream reveals to Dionysophanes how to proceed to fulfill his promise – the one which will make Chloe find a father and a mother, soon.

por Lamon e Drias, um debate foi solicitado e os moradores locais elegeram Filetas como a espécie de juiz. Dáfnis jurou por Pã e pelas Ninfas (livro II: 17) que não era culpado, e tampouco suas cabras e, quando os jovens queriam espancá-lo novamente, foram expulsos. Entretanto, a guerra estava prestes a se iniciar, pois os jovens convocaram uma reunião em Metimna e pediram vingança:

Da verdade, não dizem uma palavra, para não se tornarem, ainda por cima, ridículos por terem sido assim maltratados por pastores, mas acusam as pessoas de Mitilene de terem-lhe tomado o barco e pilhado seus bens, atacando-os num ato de guerra. (livro II: 19)

No dia seguinte, desembarcaram em Militene e capturaram grande quantidade de gado, de trigo, vinho e homens. Os soldados de Metimna sequestraram Cloé que se escondera na gruta das Ninfas. Quando Dáfnis percebeu que Cloé foi sequestrada, censurou as Ninfas, pois elas não haviam protegido Cloé que lhes traçava coroas, oferecia as libações e a siringe a elas (livro II: 22). Após isso, o pastor foi tomado por um sono profundo e, durante o sono, foi reconfortado pelas Ninfas:

Não nos faça censuras, Dáfnis: pois nós nos preocupamos com Cloé mais do que tu mesmo te preocupas. Fomos nós que tivemos piedade por ela quando pequeninha, e que a alimentamos, quando foi abandonada nesta gruta. Ela não tem nada em comum com essas planícies e as ovelhas de Drias. E hoje ocupamo-nos em decidir o destino dela, para que não vá como escrava para Metimna e não faça parte do botim de guerra. Foi a Pã. Que tu vês instalado sob aquele pinheiro lá adiante, e ao qual vós jamais dedicastes sequer uma flor, que imploramos socorro a Cloé. Ele está, mais do que nós, habituado às lições, já combateu em diversas guerras e, por causa delas, abandonou os campos. Agora irá marchar contra a gente de Metimna, e não será um inimigo brando. (Livro II: 23)

Por intermédio da fala da Ninfas mais velha, percebe-se a relação entre Cloé e as ninfas, existente desde o abandono da menina ainda bebê. Percebe-se, também, que a intervenção delas junto a Pã está condicionada às oferendas que a menina fazia às ninfas ao passo que

Dáfnis, por não ter oferecido nada ao deus, não seria digno de ter seu pedido atendido. Nota-se o tom moralizante na fala das ninfas que vai contribuir com o processo de educação e amadurecimento do pastor.

Introduz-se o deus Pã não só mais como um violador de ninfas, mas também como um deus-soldado que atende às súplicas, que tem experiência bélica e que não demonstra clemência. A interferência de uma figura divina nos conflitos é um *topos* recorrente na literatura clássica, haja vista a interferência dos deuses, sobretudo Atena, na *Odisseia*. Sabe-se, também, que a atribuição de fenômenos naturais aos deuses era frequente entre os antigos:

Na Antiguidade, o homem procurava de alguma forma desvendar as modificações causadas nos corpos pela ordem natural existente. Portanto, ele não conseguia dar esclarecimentos sobre os fenômenos. Em consequência, passou a julgar como entidades superiores os fenômenos: noite, dia, terra, céu, mar. Considerando-os posteriormente como sendo deuses, denominados, respectivamente – Noite, Hemera, Gaia, Urano e Netuno. A partir daí, e impulsionado a criar histórias de forma poética e penetrante, relatando irrefletidamente o mundo que o cerca. (CARVALHO et al. 2019, p. 3)

Com Pã não é diferente, pois ele é uma divindade bastante frequente nas poéticas de tradição bucólica, sendo descrito como o protetor dos campos.

O resgate de Cloé está assegurado pelas Ninfas e por Pã, que ficou encarregado de causar o pânico nas embarcações:

As âncoras, ao se tentar levantá-las, permaneciam no fundo, os remos, ao se começar a movê-los, quebravam-se, e golfinhos, saltando fora d'água, golpeavam os navios com suas caudas e desconjuntavam suas bordagens. E, vindo do alto da falésia que dominava o promontório, ouvia-se o som de uma siringe, mas ela não encantava os corações, como faz a siringe, ela atemorizava todos os que ouviam, como faz o clarim. Os soldados estavam desamparados, corriam às armas e chamavam os inimigos, sem vê-los, e de tal forma que faziam votos para que viesse a noite, quando julgavam que teriam uma trégua. Ora, era visível, para qualquer pessoa sensata, que o que estava ocorrendo eram

portentos enviados pelo deus Pã aos olhos e ouvidos das equipagens contra as quais se irritava, mas não conseguiam compreender a razão, pois nenhum santuário de Pã fora pilhado. (livro II: 26)

Os ataques do deus Pã concentram-se em dois sentidos básicos: a visão e a audição. O pânico causado atordoa os soldados tanto dentro do barco, pois eles não veem o inimigo, quanto fora, pois o mar agita-se e os golfinhos chocam-se contra o barco.

Cabe salientar a menção às pessoas sensatas durante a descrição do ataque. Percebe-se que as lendas em torno de Pã e de seu *modus operandi* deveriam ser muito frequentes em Mitilene, pois a qualquer pessoa sensata era visível que eram portentos enviados por Pã (livro II: 26), podendo ou não serem tão frequentes em Metimna. Os metimnianos não entendiam o porquê da fúria do deus Pã, pois associaram a divindade a seus santuários físicos, mas não aos súditos a quem lhe ofertam oferendas:

As motivações dos deuses são de ordem pessoal, suas atitudes exprimem simpatias e antipatias em relação a este ou àquele herói. Os deuses escolhem seus favoritos e expressam sua ajuda das mais variadas formas. (CARVALHO et al. 2019, p. 13)

Além da intercessão das ninfas, Pã expõe outras motivações para interferir na guerra:

“Ó, vós, os mais ímpios, os mais sacrílegos de todos os homens, que loucura se apossou de vós, para ter uma tal audácia? Haveis semeado por toda a parte a guerra num campo que me é caro, haveis roubado rebanhos de bois e de cabras que estavam sob minha proteção; haveis também arrancado aos altares uma jovem virgem de quem o Amor quer fazer a heroína de uma história célebre.” (livro II: 27)

Além de atender ao pedido de socorro das ninfas para salvar alguém que lhe fazia honrarias, Pã, a divindade dos bosques, sentiu-se invadido em seus campos e roubado. Entretanto, ele também quer resgatar a jovem virgem Cloé, pois outra divindade, o Amor, quer fazer dela uma história célebre, isto é, quer contar o mito de Cloé: a

metamorfose de menina para mulher. A pastora foi resgatada em uma belíssima cena com os animais:

Os animais começaram a cercar Cloé, formando um coração, saltando e balindo, como que de alegria; ao passo que as cabras, as ovelhas e os bois dos outros pastores permaneciam imóveis no fundo do navio, como se a música não estivesse chamando a elas. Todos ficaram muito surpresos, cada qual glorificou Pã, mas logo se viram prodígios ainda mais singulares nos dois elementos. (livro II: 29)

Com o resgate de Cloé, Dáfnis agradece às ninfas e a Pã e a guerra é encerrada no romance. E, após o ocorrido, o menino passou a fazer oferendas ao deus protetor dos bosques.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O episódio da guerra em *Dáfnis e Cloé* pode ser lido em uma chave moralizante, visando à manutenção do culto, das oferendas e da devoção ao deus Pã, pois Dáfnis é repreendido pelas Ninfas por não fazer oferenda ao deus protetor dos pastos onde o casal de pastores vive. Cloé, por outro lado, frequentemente fazia oferendas às ninfas e, por isso, imediatamente após seu sequestro, elas intercederam por sua segurança junto ao deus. A guerra, que começa por uma sequência causal de episódios banais: roubo da corda, deterioração do vime e mentiras junto à cidade, embora em espaço e atmosfera condensados, foi também sangrenta e significativa: Dáfnis é espancado, objetos e gados são saqueados, Pã causa pânico no barco e o pai biológico de Dáfnis é introduzido na história. Os pastores de Mitilene poderiam ter dificuldades ao enfrentar os soldados de Metimna sem a ajuda de Pã. Logo, percebe-se que os deuses podem ser muito mais violentos do que a guerra entre os homens e que sua intercessão é um fator determinante na vitória ou na derrota de um povo.

O episódio corrobora a aprendizagem religiosa do menino, pois é sabido que, após o resgate de Cloé, Dáfnis passou a fazer oferendas a Pã:

Ao chamar a atenção para a aprendizagem religiosa do par amoroso como uma delas, toca no seu ponto essencial, que a atuação de Pã e o fato de que Dáfnis passa a lhe prestar as devidas honras a partir desse momento (MORGAN, 2009, apud SANO, 2015, p. 332).

Cabe salientar que os mitos embutidos na narrativa ajudam a narrar o amadurecimento de Cloé, porém os mitos também dizem respeito ao deus Pã e, a partir do momento em que Dáfnis passa a fazer honrarias ao deus, ele é posto à proteção da divindade.

Dessa forma, a guerra no romance *Dáfnis e Cloé*, embora constantemente tendo sua importância diminuída pela crítica, torna-se importante, uma vez que contribui com o amadurecimento social do pastor, mas que também o conecta com suas fontes e origens religiosas mais próximas, quer dizer, com o deus que o protege por profissão – pastor –, por localização – bosque –, por instrumento musical – a siringe – e por patronagem mítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, P. A. O romance grego e latino: uma proposta de estudo panorâmico e comparativo entre obras. **Revele**, Belo Horizonte, n.9, p. 182 – 196, 2015.

BRANDÃO, J. L. A invenção do romance. Brasília: **UNB**, 2005.

CARVALHO, A. S.; MELO, D. R.; SANTOS NETO, J. S.; LIMA, L. E. A. Ação humana versus predestinação divina: os percursos mitológicos em A Ilíada e Odisseia. Disponível em: <https://openrit.grupotiradentes.com.8080/xmlui/handle/set/2158>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

DUARTE, A. S. The meaning of recognition scenes in Daphnis and Chloe. In: Congresso Internacional sobre o Romance Antigo. 4, 2008, Lisboa.

Disponível

em:

https://www.academia.edu/12656670/The_meaning_of_recognition_scenes_in_Daphnis_and_Chloe_ICAN_2008_IV_Congresso_Internacional_sobre_o_Romance_Antigo. Acesso em: 14 de novembro de 2021.

LONGO. Dáfnis e Cloé; tradução: Denise Bottman. Campinas: **Pontes**, 1990.

MAGALHÃES, A. C. N. A temática pastoral em Teócrito: os idílios I, III, VI, VII, XI. Dissertação (mestrado). **Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 2013.

SANO, L. Os mitos embutidos e o episódio bélico em Dáfnis e Cloé. In: Werner, C.; DOURADO-LOPES, A.; WERNER, E. Tecendo narrativas: unidade e episódio na literatura grega antiga. São Paulo: **Humanitas**, 2015, pp. 321 – 343.

COVARDIA COLETIVA E MILITARISMO EM ESPARTA

COLLECTIVE COWARDICE AND MILITARISM IN SPARTA

Gabriel Cabral Bernardo³⁷

Artigo recebido em 29 de outubro de 2021

Artigo aceito em 21 de dezembro de 2021

Resumo: O comprometimento com o lema “vencer ou morrer” é uma das bases da ideia de que a vida espartana era militarizada. Contudo, a desonra que teria motivado tal comprometimento não funcionava em episódios coletivos de covardia, o que nos permite questionar se a guerra era realmente o principal motor da vida espartana.

Palavras-Chave: Esparta, Covardia, Militarismo, Honra.

Abstract: The commitment to the “win or die” motto is one of the bases of the idea that Spartan life was militarized. However, the dishonour that motivated such commitment did not work in collective episodes of cowardice, what allows us to question if war was really the main motor of Spartan life.

Keywords: Sparta, Cowardice, Militarism, Honour.

INTRODUÇÃO

As últimas décadas viram um avanço significativo na produção historiográfica sobre Esparta, processo no qual foram melhor explorados vários aspectos de sua estrutura institucional e social (ver POWELL 2018). Esse movimento mostrou, principalmente, não só como seus habitantes tinham interesses e atividades variadas em seu cotidiano, mas também como muitas das características que lhes são comumente atribuídas são construções enviesadas, que serviam a objetivos específicos – geralmente de não-espartanos. Contudo, ainda é comum pensar e reproduzir Esparta como uma “cidade-quartel”, uma na qual a

³⁷ Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo, sob a orientação de Norberto Luiz Guarinello. Pesquisa financiada pela Fapesp (processo nº 2019/00327-6). Orcid: 0000-0002-6182-0219.

preparação para guerra era o pilar central ao redor do qual os demais aspectos da vida espartana se organizavam.³⁸ De fato, assim como outras pólis gregas (e.g. WEBB, 2018), a ameaça da guerra fazia parte do cotidiano espartano e, por isso, representava uma preocupação pública relevante. Entretanto, mesmo quando concretizada, a guerra era apenas *parte* do cotidiano, existindo ao lado de várias outras preocupações e agendas (individuais e coletivas), essas tão ou mais importantes que a guerra. Dessa forma, é um erro afirmar que Esparta abrigava uma sociedade predominantemente “guerreira” ou “militarizada” (cf. DUCAT, 1999; HODKINSON, 2006, p. 130-147).

Por motivos de espaço não é possível avaliar todos os porquês da recorrência da imagem militarista de Esparta, muito menos todas as suas bases (ver HODKINSON, 2006, p. 111-128). Contudo, é possível destrinchar ao menos uma delas: o comprometimento de seus soldados com o ideal do “vencer ou morrer” (e.g. MISHURIN, 2021, p. 114-115). Com esse objetivo, exponho, em primeiro lugar, os principais pontos do debate atual sobre a relação entre o militarismo e a covardia na Esparta do Período Clássico. Veremos que a atitude espartana de permanecer no campo de batalha, não importando o resultado do embate, era algo pintado como consequência de dois fatores: 1) o medo das punições reservadas aos acusados de covardia e 2) a excepcionalidade de Esparta em não deixar de aplica-las. Trataremos de ambos os fatores separadamente. Primeiramente, procuro avançar o debate sobre a punição dos covardes, argumentando que seu principal alvo era a honra dos acusados de covardia, o que as tornava eficazes apenas em casos isolados. Dessa maneira, nos casos em que *grupos* foram acusados de covardia por se renderem (i.e. por desrespeitarem o “vencer ou morrer”; cf. Hdt. 7.104.4-5), tais punições eram menos eficientes. Isso, por si só,

³⁸ E.g. MOURA, 2019; OLIVEIRA, 2019, p. 67, 72-73; SILVA, 2020, p. 255, 258-264, 268.

permite questionar a validade do primeiro fator. Quanto ao segundo, veremos que a aplicação das punições aos grupos acusados de covardia não era tão inexorável como se descrevia. Tal fato nos leva de volta à questão do militarismo: muito dessa maleabilidade mostra a ação de interesses outros, privados e públicos, que podiam suplantar a preocupação espartana com o comportamento militar ideal de seus cidadãos – como o desarme de possíveis dissensões internas à pólis ou do aprofundamento da crise populacional vivida pela pólis no Período Clássico. Temos, assim, uma Esparta-pólis, com problemas e preocupações complexas, ao invés de uma Esparta-quartel, onde tudo orbita ao redor de um modelo ideal de performance militar.

1 – MILITARISMO E COVARDIA

A associação recorrente de Esparta a elementos de cunho militar não é segredo, principalmente na cultura popular. Entretanto, a produção acadêmica também não é inocente. A leitura de uma multiplicidade de fontes antigas sem a devida consideração de seu contexto de produção fez com que, durante boa parte do século XX, Esparta fosse reproduzida também na historiografia como uma pólis guiada principalmente por preocupações e objetivos militares (ver bibliografia indicada em HODKINSON, 2006, n. 2).

A começar pelas fontes, já foi demonstrado que autores como Heródoto, Tucídides, Xenofonte e Platão, apesar de fazerem referências à proeza militar espartana, não a colocam como o alvo de todas as suas instituições e costumes. Isso é afirmado categoricamente apenas no século IV.³⁹ Nesse contexto, o suposto militarismo espartano aparece como base ou de críticas a ações imperialistas da pólis (e.g. Isoc. 12.217, 219-220) ou como explicação de sua derrocada (e.g. Arist. *Pol.*

³⁹ Ver HODKINSON, 2006, p. 120-126. Todas as datas que aqui se referem à Antiguidade são a.C., a menos que indicado.

2.1271a41-b6), essa praticamente definitiva depois da Batalha de Leuctra em 371 – apenas três décadas depois da conquista da hegemonia sobre a Grécia, ao final da Guerra do Peloponeso. Esse tipo de caracterização continua em voga no Período Romano, quando ela é reproduzida (e reforçada) por uma série de autores – os mesmos por vezes utilizados na modernidade para situar o militarismo no Período Clássico espartano.⁴⁰

Quanto aos motivos modernos da disseminação da imaginação militarista de Esparta, se tende a colocar o marco zero na Alemanha nazista, quando temáticas espartanas são usadas em políticas educacionais militaristas. Tal aproximação abriu espaço para que britânicos se colocassem como uma Atenas liberal e democrática, a oposição histórica da Esparta militarizada e autocrática que era a Alemanha. Posteriormente, durante a Guerra Fria, a mesma Esparta é assimilada à União Soviética, o que permite aos apoiadores da política internacional americana se colocarem como um contraponto à economia militarizada dos soviéticos (HODKINSON, 2006, 112-113). Ou seja, no curso do século XX não faltaram oportunidades para que a imagem militarista de Esparta servisse a várias agendas políticas – o que explica sua longevidade, ao menos em parte.

Felizmente o senso-comum do militarismo espartano foi um dos vários reavaliados nas últimas décadas. Stephen Hodkinson (2006) é talvez quem melhor demonstrou que muitas das fontes textuais citadas como prova do militarismo espartano, quando devidamente contextualizadas, comunicam ideias diferentes – que até mesmo que contradizem o militarismo atribuído aos espartanos. Os feitos militares

⁴⁰ Ver e.g. MYSZKOWSKA-KASZUBA, 2014, p. 82, 84-85 com HAMMOND, 1979-80, sobre a temática da mãe espartana e sua exigência de que seu filho retornasse “com ou sobre” seu escudo – que aparece pela primeira vez em Plutarco (Mor. 241e), no século I d.C. Ver também POWELL, 2015, p. 107-110 sobre a educação espartana no Período Romano.

espartanos, por exemplo, são frequentemente descritos como consequências da obediência a boas leis/costumes da pólis, ao seus *nómoi*.⁴¹ Essa obediência fazia dos espartanos indivíduos moralmente e fisicamente bons, e era por isso que tinham sucesso militar (e.g. Hdt. 7.104.4-5; Xen. *Const. Lac.* 1.1-2) – muito mais do que por conta de treinamentos militares especializados (cf. HODKINSON, 2020). Isso é bem diferente de afirmar que esses mesmos *nómoi* tinham como principal função a preparação para a guerra, e o reconhecimento desse fato abre diversos caminhos para reavaliar o cotidiano espartano. Partindo daqui, é possível identificar vários outros interesses e objetivos que ficavam à sombra do treinamento militar, desde os contidos na educação pública (ver SILVA, 2017) aos nas práticas religiosas privadas (ver MESKANEN, 2019). Por questões de espaço exploraremos apenas um desses caminhos abertos: aquele que parte da covardia e, sem cuidado, pode levar diretamente à “confirmação” do militarismo espartano.

Uma vez quase não há fontes textuais produzidas por espartanos, qualquer caminho que leve a Esparta começa em outro lugar. Tomemos como ponto de partida o único discurso sobrevivente de Licurgo, o orador ateniense do século IV. Licurgo acusa Leócrates, outro cidadão ateniense, de ter traído Atenas ao abandoná-la depois de sua derrota na Batalha de Queroneia em 338. Com o objetivo de dar um exemplo positivo que contrastaria com o comportamento de Leócrates, o orador cita um costume espartano em um dado momento do discurso. Segundo ele, quando em campanha, os espartanos se reuniam na tenda do rei para ouvir poemas de Tirteu, poeta elegíaco espartano do século VII. Isso, segundo o orador, era devido ao fato de que, para os espartanos, esse seria um dos meios que “mais os faria dispostos a morrer pela pátria”.⁴²

⁴¹ Sobre o conceito de *nómos*, ver CURADO, 2018.

⁴² Lyc. 107. Todas as traduções são minhas, a menos que indicado.

Entendemos melhor os motivos dessa interpretação quando lemos alguns dos versos de Tirteu citados no discurso:

Belo, sim, é morrer, na vanguarda caindo
um varão valoroso em luta pela pátria.
Mas mendigar, abandonando sua cidade e férteis
campos, de tudo é o mais penoso,
vagando com a cara mãe e o velho pai,
filhos pequenos e esposa legítima.
Será odioso entre aqueles a quem chegar,
pois cede à carência e à pobreza horrível,
envergonha a linhagem, vexe a forma esplêndida
e toda a desonra e vileza o seguem.
Se é assim, se ao varão errante não vêm préstimo
ou respeito algum, nem à descendência,
com ânimo, por esta terra lutemos, e pelos filhos
morramos, não mais poupando a vida!⁴³

Tais versos prometem uma vida de exílio, desonra e miséria ao indivíduo e à sua família caso ele se recusasse a permanecer “na vanguarda”, como “um homem valoroso em luta pela pátria”.

Em primeiro lugar, o elogio da morte em batalha e o desprezo por aqueles que fugissem do combate não eram monopólios espartanos. O próprio Licurgo cita Tirteu e o costume espartano em tom elogioso, e a própria Atenas mantinha leis para penalizar os que escapassem do recrutamento ou que fugissem de seus postos.⁴⁴ Há dúvidas do quanto tais leis eram realmente postas em prática (VAN WEES, p. 107-109), mas é interessante que as mesmas dúvidas seja raramente postas sobre as punições reservadas em Esparta aos acusados de covardia. Isso se deve, principalmente, à comparação que Xenofonte (*Const. Lac.* 9.3) faz entre “outros gregos” e os espartanos: os primeiros se despreocupavam com os covardes, tratando-os como se nada tivessem feito, enquanto que em Esparta os covardes não passavam despercebidos, mas eram punidos tanto com legalmente quanto socialmente (cf. *Xen. Const. Lac.* 9.5). O

⁴³ Tyr. fr.10.1-14 West (tradução de BRUNHARA, 2012, p. 53-54, com ajuste).

⁴⁴ Ver And. 1.74; Lyc. 127; Aeschin. 3.175-176.

mesmo Licurgo (129-130) completa o raciocínio: seria justamente pelo medo de tais punições que os espartanos eram mais dispostos a enfrentar o perigo.

Temos, portanto, espartanos excepcionalmente eficientes militarmente porque seus *nómoi* eram rígidos com os covardes. O problema dessa ideia – além do fato de que elas servem a agendas específicas de seus autores (e.g. DUCAT, 2006, p. 18) – é que ela é essencialmente teórica: na prática, o quadro é bastante diferente. Como veremos, a natureza principal das punições reservadas aos covardes na Esparta dos séculos V e IV fazia sua eficiência limitada, o que não parece ter incutido um medo incontornável em todos os espartanos. Além disso, sua aplicação também não era tão inexorável como se diz – outros interesses, coletivos ou privados, podiam suplantar o comprometimento coletivo com a defesa de um comportamento militar ideal.

2 – COVARDIA E A DESONRA EM ESPARTA

Depois de retornar [da Batalha das Termópilas] à Lacedemônia, Aristodemo foi tanto repreendido quanto desonrado. Ele foi desonrado sofrendo coisas como essas: ninguém dos espartanos nem lhe dava fogo nem conversava com ele. Foi repreendido sendo chamado de “Aristodemo, o tremedor”. Entretanto, se por um lado ele, na Batalha de Plateia, compensou por toda a desonra que foi posta sobre ele, por outro, se diz que também outro dos trezentos sobreviveu por ter sido enviado à Tessália – o nome dele é Pantites. Tendo ele retornado a Esparta, se enforcou por ter sido desonrado (Hdt. 7.231-232).

Já na Lacedemônia, todos se envergonhariam não só de ter alguém torpe⁴⁵ como colega de reuniões, mas também como colega de treino na luta. Muitas vezes também o torpe fica de lado quando os outros se dividem em equipes para jogar bola, e nos coros ele é afastado para as posições mais vexatórias. Nas ruas ele deve dar passagem e, quando sentado, ele deve se levantar, inclusive para os mais jovens. Ele deve sustentar em casa as jovens aparentadas a ele, e essas devem se submeter à

⁴⁵ Traduzo *kakós* por “torpe” ao invés do mais comum, “covarde”, por dois motivos: 1) porque o termo, na passagem, corresponde a um antônimo de “bons” (*ἀγαθοί*); 2) ser “torpe” não se limita a *estar* covarde em um momento pontual, mas inclui também ser um indivíduo com falhas morais que, em determinado momento, culminam na covardia.

sua acusação de covardia. Ele deve suportar um lar vazio, sem esposa, e, ao mesmo tempo, deve pagar uma multa por isso. Ele não deve perambular ungido nem agir como os íntegros, caso contrário deve receber surras dos melhores que ele. Sendo assim, eu não me impressiono nada que, sendo esse tipo de desonra posto sobre os torpes, ali se prefere a morte ao invés da vida assim desonrada e desgraçada (Xen. *Const. Lac.* 9.4-6).

Em ambas as passagens – as que mais nos informam sobre as punições impostas sobre os julgados como covardes em Esparta (ver também Plut. *Ages.* 30.1) – vemos uma espécie de ostracismo sendo colocado em prática. Heródoto fala de uma exclusão social quase completa do indivíduo: além de ser chamado abertamente de covarde, ninguém lhe dirige a palavra nem lhe dá fogo. Xenofonte provê uma descrição semelhante, mencionando contextos dos quais os covardes não eram totalmente excluídos, mas tinham seu acesso limitado. Eles não eram proibidos de frequentar as arenas, mas não eram escolhidos por parceiros de treino; não eram proibidos de participar de coros, mas eram colocados em posições de menor prestígio; podiam permanecer em Esparta, mas não se portando da mesma forma que os “íntegros”. As punições também transbordam para toda sua família; eles não conseguiam se casar nem casar suas filhas.

Não é possível aqui discutir as passagens com profundidade (ver DUCAT, 2006, p. 17-34), de modo que o foco aqui ficará sobre o fato de elas estarem essencialmente relacionadas à honra – ou à desonra, mais precisamente. O primeiro passo, nesse sentido, é definir a que nos referimos por “honra”. Seguindo a definição proposta por Robert Oprisko (2012, p. 4, 148), honra é, em termos gerais, o valor que um indivíduo possui aos olhos dos membros de um grupo social que compartilha um mesmo código de conduta, um mesmo “código de honra”. Esse valor é definido pela avaliação mútua das qualidades, ações e valores dos membros do grupo. Assim, quanto mais o comportamento de um indivíduo se aproximar dos modelos considerados ideais pelo grupo,

maior será seu valor dentro desse grupo de. O oposto também é válido: quando mais distantes forem suas ações das valorizadas pelo grupo, menor será o valor atribuído ao indivíduo. Dito isso, o segundo passo é mencionar uma particularidade de Esparta. Como acredito já ter demonstrado (BERNARDO, 2020, p. 107-122, 128-129, 348), os espartanos mantinham uma educação que não só era comum e obrigatória a todos os futuros cidadãos, mas também voltada a torná-los muito sensíveis ao valor atribuído a eles por seus pares – ou seja, à honra que eles gozavam dentro de seu grupo social. Dessa forma, a honra se torna um bem extremamente valorizado, assim como desonra algo extremamente excruciente.

Retornando às punições reservadas aos covardes, fica claro que é justamente a desonra, a privação de valor social, que dita a tônica do sofrimento do acusado de covardia. Ele não é exilado como o espartano de Tirteu: é mantido como parte do grupo, mas apenas para ser cotidianamente lembrado de sua inferioridade, além de que a sensibilidade a tal avaliação (teoricamente) o fazia não ver valor em si mesmo. Não é sem motivo, portanto, que o Pantites de Heródoto e o espartano genérico de Xenofonte preferissem “a morte ao invés da vida assim desonrada e desgraçada”. Entretanto, há dois problemas nesse quadro. O primeiro deles é que, afora os casos mencionados por Heródoto, não há nenhum outro exemplo em que as punições elencadas pelos autores tenham sido de fato aplicadas – inclusive, o quadro descrito por Xenofonte parece mais um retrato ideal do que deveria acontecer, não do que de fato acontecia (DUCAT, 2006, p. 47-48). Isso nos leva ao segundo problema: nos três casos reportados de *grupos* de espartanos que quebraram a regra do “vencer ou morrer”, nenhum deles parece ter sofrido as punições listadas por Heródoto e Xenofonte.

O primeiro caso registrado corresponde a um episódio da Guerra do Peloponeso. No verão de 425, durante um ataque ateniense à costa da Messênia, um contingente de espartanos foi posicionado na ilha de Esfactéria, na entrada da baía de Pilos. Esse contingente é eventualmente isolado do restante do exército peloponésio em terra e, depois de dias de sítio, um ataque ateniense toma a ilha – junto com 120 espartanos que se rendem (Thuc. 4.3-4, 8-23, 26-39). Quando eles finalmente são devolvidos a Esparta como parte dos termos da Paz de Nícias em 421, eles não sofrem, inicialmente, nenhuma punição por terem se rendido (Thuc. 5.34.2). Inclusive, houve tempo o suficiente para que alguns deles fossem eleitos a cargos públicos. Eles são feitos desonrados (*átimoi*) eventualmente (perdem o direito de manter os cargos públicos e de executar transações econômicas), mas o modo como isso ocorre é mais interessante. Primeiramente porque, segundo Tucídides, se temia que esses espartanos tentassem estabelecer algum tipo de “inovação” (*neoterísosin*) nos *nómoi* da pólis caso permanecessem “honrados” (*epítimoi*, i.e. com plenos direitos cívicos). Tal temor se baseava no fato de que os próprios retornados temiam serem “feitos inferiores” (*elassothésesthai*) por conta de sua rendição. Ou seja, as “inovações” seriam um modo de os capturados impedirem tal rebaixamento. Em segundo lugar porque “pouco tempo depois” de serem desonrados, eles retornam à posição de “honrados” – isso é, têm seus direitos restituídos.

O segundo caso de espartanos que burlaram o “vencer ou morrer” envolve cerca de 300 espartanos (quase todo o corpo cívico de Esparta à época) que sobreviveram à Batalha de Leuctra no verão de 371 (Xen. *Hell.* 6.4.3-16). Se pudermos confiar em Plutarco (Ages. 30.2-5; *Mor.* 214b-c), esses não são nem mesmo punidos. Os magistrados espartanos apontam Agesilau, um dos reis da pólis, como uma espécie de interventor *ad hoc*. Esse decide “pausar” as leis por um dia – o que significa, em

termos práticos, a absolvição dos sobreviventes de qualquer acusação de covardia.

No terceiro e último caso conhecido de rendição coletiva de espartanos, temos os sobreviventes da Batalha de Megalópolis, travada em 331 (Diod. 17.62.6-63.4). Diodoro Sículo (19.70.4-5) relata não só que os sobreviventes foram isentos de qualquer punição, mas também que um dos reis espartanos, Acrótato I, é *agredido pelos absolvidos* quando tenta argumentar contra a absolvição. Ou seja, além de os sobreviventes terem escapado à punição prescrita pelos *nómoi* de Esparta, eles chegam a agredir um rei que defendeu esses mesmos *nómoi*.⁴⁶ O medo, nesse caso, esteve longe de exercer alguma influência no comportamento espartano – dentro ou fora, antes ou depois da batalha.

Há várias maneiras de interpretar tais episódios. Uma delas, enunciada por Victor Ehrenberg (1937, col. 2294-2296), defende que Esparta passou por uma decadência moral desde a época das Guerras Persas, quando Aristodemo e Pantites são duramente punidos por terem sobrevivido às Termópilas. Isso seria deixado claro pela negligência cada vez maior das leis contra a covardia. O problema dessa interpretação é que ela parece baseada em um *topos* antigo, que vê entre os espartanos um desrespeito crescente de suas leis a partir do momento em que conquistam a hegemonia grega ao final da Guerra do Peloponeso (e.g. Isoc. 7.7; 8.95-103). Essa, além disso, é uma das aplicações do *topos* antigo de que potências que se tornam soberanas enriquecem e, por isso, se acomodam. Isso leva, eventualmente, à derrota dessa potência por povos mais pobres – i.e. com mais

⁴⁶ Ducat (2006, p. 14, 44) acredita que Acrótato tenha defendido a punição apenas dos “jovens” que Diodoro (19.70.4) diz terem sido ofendidos pelo rei, isso porque esses seriam parte dos 300 *hippeis* responsáveis por proteger o rei em batalha (ver BERNARDO, 2020, p. 172) – de modo que, se sobreviveram, é porque não cumpriram seu dever. Entretanto, em 19.70.5 Diodoro afirma que Acrótato, no mesmo processo de acusação, ofendeu “muitos outros”. Isso pode significar uma acusação mais ampla, não reservada apenas aos “jovens”.

dificuldades e, por isso, mais fortes (e.g. Hdt. 9.122). A interpretação de Ehrenberg, portanto, além de se basear em explicações teleológicas antigas, acaba absolvendo os *nómoi* espartanos da ineficiência dos casos descritos acima. Uma das consequências dessa interpretação é que ela preserva a ideia de que a excepcionalidade espartana (do cumprimento das leis e da eficiência militar que isso produzia) era um fato histórico. Assim, coloca-se o real problema como sendo, na verdade, o descuido dos espartanos que deveriam sustentar a excepcionalidade. Creio, entretanto, que uma abordagem mais adequada começa pelas punições em si, antes de pelos contextos nos quais elas são aplicadas.

Jean Ducat (2006, p. 32, 38-39, 48) segue tal abordagem e propõe uma resposta mais plausível ao contraste entre a desonra descrita por Heródoto e Xenofonte e a leniência com a qual os sobreviventes foram tratados nos três casos episódios supracitados. O autor nota que a aplicação das punições descritas anteriormente era, ao mesmo tempo, impraticável e insegura quando dirigida a muitos indivíduos. O autor não dá mais detalhes sobre os motivos disso, mas a questão da honra pode ajudar a qualificar tal hipótese.

A desonra descrita por Xenofonte e Heródoto, como foi dito anteriormente, não exclui completamente o desonrado de seu grupo social. Ele perde seu valor, mas continua inserido em seu grupo, isso por dois motivos. Em primeiro lugar, se o indivíduo é completamente excluído de seu grupo social, ele não sente o peso de não ter valor aos olhos de seus pares. Assim, no caso de um exílio como o descrito por Tirteu, o espartano poderia simplesmente continuar sua vida em outro lugar. Esse quadro, ao menos para um espartano, não seria pior que ter seus pares lembrando-o, a todo momento, de sua posição de inferioridade, do baixo valor que ele possuía. Em segundo lugar, se o indivíduo é mantido

dentro de seu grupo social, ele serve também como um exemplo negativo ao grupo (cf. LORAUX, 1989, p. 84). Assim, ao testemunharem as dificuldades daquele que desrespeitou o “código de honra” compartilhado por todos, mais os membros desse grupo seriam impelidos a se comportar conforme o código. Por esses motivos – a necessidade da não exclusão completa do desonrado (para que ele de fato sofresse pela punição) e seu uso como exemplo negativo – que a desonra de vários indivíduos é impraticável e insegura para o coletivo como um todo.

Quando apenas alguns indivíduos são ostracizados, eles se tornam exceções, exemplos de desvio da norma de seu grupo social. O ostracismo de vários indivíduos, por outro lado, comporia um segundo grupo, e isso minaria a eficiência do primeiro objetivo mencionado acima – de fazer o indivíduo punido se sentir marginalizado. Sua integração a um segundo grupo pode, ao contrário, lhe dar algum suporte, talvez o suficiente necessário para que o peso da desonra não fosse tão grande. Ou seja, se centenas de espartanos fossem desonrados de uma única vez, eles comporiam um segundo grupo, um cuja coesão podia limitar os efeitos negativos da desonra. Dessa forma, os “tremedores” não sofreriam tanto quanto o considerado necessário para que eles pudessem servir de exemplo negativo. Consequentemente, o medo da desonra por covardia diminuiria em todos os espartanos.

Além disso, vale adicionar que nem sempre o indivíduo pode concordar com o valor que seu grupo social atribui a ele. Nesse caso, se vários desonrados acreditarem que sua desonra era injusta, poderiam desenvolver algo mais forte que um suporte mútuo entre os desonrados: uma quebra com o grupo social original ou um questionamento da autoridade de seu julgamento – uma “revolução” (ver OPRISKO, 2012, p. 133-143). Inclusive, parece que é justamente esse o risco que se buscou

evitar no episódio da desonra dos sobreviventes de Esfactéria. As desonras, temporárias e de caráter mais burocrático, acabam servindo para afastar o medo da desonra completa. Essa é apresentada como motivo de revolta por parte dos sobreviventes, provavelmente porque, na visão desses, o contexto em que eles se renderam não justificava uma desonra, uma perda de valor como a reservada aos covardes (cf. Thuc. 4.40.2). Isso mostra que o uso da desonra como punição tinha seus limites, mesmo em um contexto onde ela era especialmente importante.

3 – INTERESSES ALÉM DO MILITARISMO

Vimos que a natureza honorífica das punições mencionadas acima limitava sua efetividade em episódios coletivos de covardia, o que abria espaço para a limitação do medo das e, portanto, da obediência aos *nómoi* espartanos. A possibilidade de uma “revolução” por parte dos sobreviventes de Esfactéria, ou mesmo a agressão de um rei espartano pelos sobreviventes de Megalópolis mostra que a imagem antiga, da obediência bélica espartana baseada no medo, tinha seus pontos-cegos. Mas e quanto à excepcionalidade espartana de não deixar de aplicar as punições, fossem elas eficientes ou não?

A desonra prevista aos covardes está ancorada na avaliação dos indivíduos pelo coletivo, algo que levava em consideração tanto suas ações quanto o contexto no qual elas foram realizadas. Entretanto, por vezes o contexto mais amplo do grupo (sua estrutura, seus problemas e a soma de interesses coletivos e/ou individuais) influenciava tal avaliação. Tai momentos revelam as reais prioridades do grupo, que por vezes suplantam a exigência de cumprimento do seu código de honra.

No caso de Esfactéria, vimos que a desonra atribuída aos sobreviventes foi mais uma formalidade burocrática, distante do ostracismo descrito por Heródoto e Xenofonte. Um motivo principal pode

ser apontado para isso (além da questão da honra apontada anteriormente): Tucídides (5.15.2) deixa claro que alguns dos capturados estavam entre “os primeiros” (*protoí*) de Esparta (isso é, entre os cidadãos mais influentes) ou eram parentes deles. Assim, é bastante possível que a influência política que pôde ser reunida por esses espartanos – a mesma que fez alguns deles oficiais públicos logo depois de seu retorno – atuou a seu favor. Caso os rendidos em Esfacteria fossem categoricamente culpados de covardia, o prejuízo aos “primeiros” de Esparta e às suas famílias seria grande a ponto de se considerar possível que esses organizassem “inovações” nos *nómoi* da pólis. O cálculo dos prós e contras sobre a aplicação das punições “tradicionais” aos retornados (que incluía a dificuldade de se desonrar grupos grandes e a possibilidade de transforma-lo em um grupo sedicioso), nesse contexto, privilegiou sua virtual absolvição. Talvez a avaliação do contexto da rendição – produto de um sítio e de um ataque final no qual os hoplitas espartanos não tinham condições de combater como ditava a etiqueta (Thuc. 4.36) – teve um papel relevante nesse desfecho (cf. Thuc. 4.38.3, 40.2). Ainda assim, as preocupações com a manutenção dos *nómoi* e da coesão cívica (assim como dos interesses privados da elite espartana) suplantaram a exigência do comportamento bélico ideal (cf. BERNARDO, 2020, p. 319-321).

Quanto ao episódio de Leuctra, Plutarco (Ages. 30.2, 4) afirma que os sobreviventes foram absolvidos porque eram “muitos e poderosos”, de modo que se temiam que eles tentassem estabelecer “inovações” (*neoterismòn*) caso fossem punidos, além de que a cidade precisava de soldados. Como Ducat (2006, p. 43) bem nota, a primeira parte da justificativa parece ser uma cópia do relato de Tucídides mencionado anteriormente (inclusive com vocabulários compartilhados). O segundo motivo parece mais crível. Esparta já sofria uma crise de encolhimento populacional desde meados do século V (ver HODKINSON, 2000, p. 399-

445). Em Leuctra morrem 400 dos 700 espartanos em idade militar (Xen. *Hell.* 6.4.15), de modo que é bastante possível que a decisão de Agesilau, provavelmente apoiada por alguma parte do corpo cívico espartano, deu mais importância à sobrevivência desse último do que à obediência ao ideal guerreiro que deve sempre vencer ou morrer.⁴⁷

Sobre Megalópolis não há muito o que dizer, dados os poucos detalhes fornecidos sobre o episódio. É possível apenas reafirmar que, também nesse caso, os interesses privados dos espartanos envolvidos suplantaram a preocupação com a obediência às leis – ou mesmo à integridade física de um dos reis espartanos.

Sendo assim, em pelo menos dois dos casos registrados de covardia coletiva interesses outros, tanto privados quanto coletivos, suplantaram a exigência do comportamento militar ideal. Isso vai diretamente contra o *topos* de que a preocupação com a eficiência bélica era a mais central para a sociedade espartana. Ainda que existissem padrões de comportamento militar esperados (assim como em todas as pólis gregas), sua cobrança não era rígida a ponto de colocar em risco todo o sistema social – ou o interesse de suas elites. Nesse sentido, Esparta e os espartanos não parecem muito diferentes, por exemplo, da Atenas e dos atenienses de Licurgo, a quem esse tentava convencer da necessidade de punir de fato os que desistiam do combate para proteger interesses próprios.

CONCLUSÃO

A ideia de que a eficiência militar formava o pilar central das instituições e costumes de Esparta motivou várias interpretações precipitadas sobre a sociedade espartana, essas que ainda colorem

⁴⁷ Cf. DUCAT, 2006, p. 47; p. 38 para essa mesma justificativa ser aplicável ao episódio de Esfactéria.

representações populares e acadêmicas dela. Uma dessas interpretações se concentra na obediência espartana ao mote do “vencer ou morrer”, sustentada por *nómoi* duríssimos que eram seguidos rigidamente. Vimos que ambos os pontos centrais dessa imagem são questionáveis. Primeiramente, as punições reservadas aos covardes, por serem baseadas na desonra, eram ineficazes em episódios coletivos de covardia. Em segundo lugar, a aplicabilidade da desonra pela covardia levava em conta fatores outros além da ação covarde em si – incluindo o contexto da ação, aquele vivido pelos espartanos ou mesmo interesses privados de alguns deles. Isso, por fim, nos leva de volta à questão inicial do artigo: era Esparta, de fato, uma cidade-quartel? Creio que a pequena amostra da realidade espartana do Período Clássico analisada aqui aponta na direção oposta. Esparta, assim como outras pólis gregas, tinha preocupações militares que influenciavam costumes e instituições, mas, assim como em outras pólis gregas, tais preocupações eram apenas parte da realidade coletiva e privada de seus cidadãos.

Documentação

AESCHINES. Speeches. Tradução de C. D. Adams. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1919.

ARISTOTLE. Politics. Tradução de H. Rackham. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1932.

BRUNHARA, Rafael de C. M. Elegia Grega Arcaica, Ocasão de Performance e Tradição Épica: O Caso de Tirteu. 2012. 291 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, **Universidade de São Paulo**, 2012.

DIODORUS SICULUS. Library of History. Volume VI: Books 14-15.19. Traduzido por C. H. Oldfather. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1954.

DIODORUS SICULUS. Library of History. Volume X: Books 19.66-20. Traduzido por Russel M. Geer. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1954.

HERODOTUS. The Persian Wars. Volume III: Books 5-7. Tradução de A. D. Godley. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1922.

HERODOTUS. The Persian Wars. Volume IV: Books 8-9. Tradução de A. D. Godley. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1925.

ISOCRATES. On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus. Tradução de George Norlin. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1929.

LIPKA, Michael. Xenophon's Spartan Constitution: Introduction, Text, Commentary. Berlim: **Walter de Gruyter**, 2002.

MINOR ATTIC ORATORS. Antiphon. Andocides. Tradução de K. J. Maidment. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1941.

MINOR ATTIC ORATORS. Lysurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides. Tradução de J. O. Burt. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1954.

PLUTARCH. Lives. Volume 5: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1917.

PLUTARCH. Moralia, Volume 3: Sayings of Kings and Commanders. Sayings of Romans. Sayings of Spartans. The Ancient Customs of the Spartans. Sayings of Spartan Women. Bravery of Women. Tradução de Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1931.

XENOPHON. Hellenica. Volume II: Books 5-7. Traduzido por Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1921.

Bibliografia

CURADO, Eliana B. F. Oposição entre *phýsis* e *nómos* na sofística do século V a.C. In: **Illuminare**, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 9-20, 2018.

DUCAT, Jean. La Société Spartiate et la Guerre. In: PROST, F. (Ed.) Armées et Sociétés de la Grèce Classique. Paris: **Éditions Errance**, 1999. p. 35-50.

DUCAT, Jean. The Spartan "Tremblers". In: HODKINSON, Stephen; POWELL, Anton. (Eds) Sparta & War. Swansea: **The Classical Press of Wales**, 2006. p. 1-55.

EHRENBERG, Victor. Τρέσαντες. In: WISSOWA, G.; KROLL, W.; MITTELHAUS, K. (Eds.) Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Zweite Reihe, Sechster Band: Timon bis Tribus. Stuttgart: **J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung**, 1937. cols. 2292-2297.

HAMMOND, Mason A Famous Exemplum of Spartan Toughness. In: **The Classical Journal**, Ashland, v. 75, p. 97-109, 1979-80.

HODKINSON, Stephen. Warfare, Wealth, and the Crisis of Spartan Society. In: RICH, J.; SHIPLEY, G. (Eds.) War and Society in the Greek World. Londres: **Routledge**, 1993. p. 146-176.

HODKINSON, Stephen. Property and Wealth in Classical Sparta. Swansea: **Classical Press of Wales**, 2000.

HODKINSON, Stephen. Was Classical Sparta a Military Society? In: HODKINSON, Stephen; POWELL, Anton (Eds.) Sparta & War. Swansea: **The Classical Press of Wales**, 2006. p. 111-162.

HODKINSON, Stephen. Professionalism, Specialization, and Skill in the Classical Spartan Army? In: STEWART, E.; HARRIS, E.; LEWIS, D. (Eds.) Skilled Labour and Professionalism in Ancient Greece and Rome. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2020. p. 335-361.

LORAU, Nicole. La Belle Mort Spartiate. In: Les Expériences de Tirésias: Le Féminin et l'Homme Grec. Paris: **Éditions Gallimard**, 1989. p. 77-91.

MESKANEN, E. L. H. Questioning Militarism in Spartan Religion: Analysis of Dedications from Four Spartan Sanctuaries. 2019. 260 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – **King's College**, Londres, 2019.

MISHURIN, Aleksandr. The Power of Corruption: Xenophon on the Upbringing of a Good Citizen in Sparta. In: **Russian Sociological Review**, Moscou, v. 20, n. 1, p. 107-123, 2021.

MOURA, José F. de. Considerações Acerca do Aumento do Controle da Vida Social na Esparta do século VI a.C. In: CERQUEIRA, Fábio V.; SILVA, Maria A. de O. (Orgs.) Estudos sobre Esparta. Pelotas: **Editora UFPel**, 2019. p. 44-56.

MYSZKOWSKA-KASZUBA, Magdalena. The Only Women that are Mothers of Men: Plutarch's Creation of the Spartan Mother. In: **Graeco-Latina Brunensia**, v. 19, p. 77-92, 2014.

OLIVEIRA, Luciene de L. A Agogé Espartana. In: **Principia**, Rio de Janeiro, v. 38, p. 63-74, 2019.

OPRISKO, Robert. L. Honor: A Phenomenology. Nova York e Abingdon: Routledge, 2012.

POWELL, Anton. Spartan Education. In: BLOOMER, W. M. (Ed.) A Companion to Ancient Education. Chichester: **Wiley Blackwell**, 2015. p. 90-110.

POWELL, Anton. (Ed.) A Companion to Sparta. Hoboken: **Wiley Blackwell**, 2018.

SILVA, Maria A. de O. Guerra e Morte em Esparta. In: SOUZA, Camila D. de; SILVA, Maria A. de O. (Orgs.) Morte e Vida na Grécia Antiga: Olhares Interdisciplinares. Teresina: **EDUFPI**, 2020. p. 255-273.

SILVA, Ricardo B. da. Culto à Guerra: Uma Abordagem Historiográfica do Militarismo na Esparta Clássica. 2017. 88 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, **Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, 2017.

VAN WEES, Hans. Citizens and Soldiers in Archaic Athens. In: DUPLOY, Alain; BROCK, Roger. (Eds.) *Defining Citizenship in Archaic Greece*. Oxford: **Oxford University Press**, 2018. p. 179-188.

WEBB, Joshua J. Athenian “amateurs”? Greek war preparation and the Classical Athenian polis (479-323 BCE). In: **Rosetta**, Birmingham, v. 22, p. 65-89, 2018.

RELAÇÕES DE PODER NO MUNDO EGÍPCIO: ALIANÇAS E CONFLITOS DURANTE A XXV DINASTIA

POWER RELATIONS IN THE EGYPTIAN WORLD: ALLIANCES AND CONFLICTS DURING THE XXV DYNASTY

Hector Eliahou Leon Levy⁴⁸

Artigo recebido em 20 de agosto de 2021
Artigo aceito em 29 de novembro de 2021

Resumo: Após o Novo Império (1550-1070 a.C.), verificamos momentos de dominação estrangeira no Egito, como a kushita, representada pela XXV dinastia. Nesse sentido, ao utilizarmos os ensinamentos de Norberto Bobbio como conceitos teóricos, e “A Estela de vitória do Rei Piye” como nossa principal fonte histórica, analisaremos as relações políticas e sociais no Egito durante a dominação kushita (séculos VIII e VII a.C.).

Palavra-Chave: Egito. Época Baixa. Kush. Terceiro Período Intermediário.

Abstract: After the New Empire (1550-1070 BC), we verified moments of foreign domination in Egypt, such as the Kushite, represented by the XXV dynasty. In this sense, by using the teachings of Norberto Bobbio as theoretical concepts, and “The Victory Stela of King Piye” as our main historical source, we will analyze the political and social relations in Egypt during the Kushite domination (8th and 7th centuries BC).

Keywords: Egypt. Kush. Late Period. Third Intermediate Period.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho traz como objeto de estudo a dominação núbia no Egito (também conhecida como kushita), simbolizada pela XXV

⁴⁸ Advogado formado pelas Faculdades Metropolitanas Unidas em São Paulo (FMU) em 2016. É especialista em Direito de Família e Sucessões pela Faculdade Damásio (SP). Atualmente é aluno dos cursos de Especialização em Direito Contratual - Faculdade Legale (SP) e História Antiga e Medieval, oferecido pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail para contato: hectorlevy62@gmail.com. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5417-889X>.

dinastia (ca. 770-657 a.C.)⁴⁹, em um momento marcado não apenas pela formação de alianças, mas também conflitos entre os diversos grupos que buscavam o poder na terra dos faraós. Nesse sentido, ao conceituarmos o poder em si, utilizamos como base os conceitos teóricos presentes na obra do cientista político e filósofo italiano Norberto Bobbio, "Teoria Geral da Política" (2000), na qual o autor define o poder não apenas como uma "uma relação entre dois sujeitos, no qual um impõe ao outro a própria vontade" visando atingir "os efeitos desejados", mas também a posse dos meios (destacando-se aqui o domínio sobre a natureza e os homens), para também alcançar os fins pretendidos (BOBBIO, 2000, p. 161).

Em nosso trabalho, verificamos a existência de diversas formas que esse poder se manifesta, como é o caso do poder político, onde se observa a "exclusividade do uso da força em relação a todos os grupos que agem em um determinado contexto social" (poder esse considerado por Bobbio como "supremo em uma sociedade de desiguais"); o poder econômico, no qual se verifica a capacidade do dominador em recompensar os subordinados pelos seus serviços (com terras e privilégios, por exemplo). Não menos importante é o chamado poder ideológico, no qual se percebe a existência de ideias estabelecidas pelos governantes que influenciam a vida dos governados (BOBBIO, 2000, pp.160-164). Sendo esses poderes indissociáveis, verificamos que, uma vez em desarmonia, eles contribuíam para o surgimento de períodos marcados pela instabilidade política,

⁴⁹ BAINES, John; MÁLEK, Jaromír. **Deuses, Templos e Faraós. Atlas Cultural do Egito Antigo**. 1ª ed. Barcelona: Folio, 2008, pp. 36-37. Para fins cronológicos da civilização egípcia, utilizaremos em nossa pesquisa as datações presentes na obra dos egiptólogos John Baines e Jaromír Málek. Contudo, como os autores destacam, muitas delas são aproximadas. Todas as datas apresentadas nesse artigo são antes da era cristã, de modo que dispensamos o emprego da abreviação "a.C." nas datas que se seguirão após a introdução.

enfraquecimento econômico etc., momentos esses conhecidos na história egípcia como “Períodos Intermediários”.

Para a elaboração de nossa pesquisa, foram utilizadas diversas fontes, tanto primárias, como a chamada Estela de Vitória do Rei Piye, além de outros vestígios de cultura material (a exemplo de representações e registros assírios), assim como as obras de pesquisadores atuais, sobretudo egiptólogos, como Roger Forshaw, John Baines e Jaromír Málek, as quais nos permitem, na medida do possível, compreender a situação política e social que imperava no Egito durante a XXV dinastia.

2 - ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA DOMINAÇÃO KUSHITA NO EGITO

Visando facilitar a compreensão dos leitores, julgamos necessário analisar, ainda que brevemente, os momentos que antecedem a dominação dos faraós de Kush no Egito, uma vez que, ao contrário do que muitos possam imaginar, o Egito às vésperas da ascensão kushita (ou núbia), já não era o mesmo dos famosos faraós que reinaram no Novo Império (1550-1070), como é o caso de Ramsés II (1290-1224). Ao contrário, observamos nos momentos finais desse período de esplendor o enfraquecimento do poder real, tendo em vista que, como o egiptólogo Roger Forshaw aponta, os últimos soberanos egípcios do período em questão passavam a delegar cada vez mais as suas funções de governo aos seus oficiais (os quais acumulavam poder a cada dia), ao mesmo tempo que se observa a diminuição, não apenas das atividades no exterior (sobretudo militares, o que contribuía para a perda do prestígio egípcio na política externa), como também dos programas de construção de monumentos. Nesse cenário, a presença egípcia na região da Núbia⁵⁰ também diminuiu, e muito em breve, favoreceria a

⁵⁰ MORGOT, Robert. G. *Historical Dictionary of Ancient Egyptian Warfare*. 1ª ed. Oxford: ScareCrow Press, 2003, pp. 125; 251. A Núbia era dividida em duas regiões e, entre os

ascensão de grupos locais, destacando-se, no século VIII a.C., os senhores de Napata, os quais também teriam pretensões de dominar a terra dos faraós (FORSHAW, 2019, pp.02-06;25).

No Egito, com a morte do faraó Ramsés XI, em 1070, temos o início do chamado Terceiro Período Intermediário (1070-712). Nessa época, o enfraquecimento da autoridade faraônica favoreceu o fortalecimento do poder de certos grupos, dentre os quais destacamos os sacerdotes de Amon na região de Tebas (Alto Egito, ao Sul), ao passo que, na região do Delta (Baixo Egito, ao Norte), verificamos a ascensão de indivíduos de origem líbia em altos cargos (sobretudo por meio da sua participação no exército e pela celebração de alianças familiares). Esses grupos líbios e seus descendentes que viviam principalmente na região do Delta (destacando-se aqui a cidade de Tânis), formariam verdadeiras dinastias, como a XXI e XXII. Nesse sentido, os egiptólogos Jaromír Málek e John Baines destacam que:

O vale do Nilo, de el-Hiba até Assuã era controlado pelos grandes sacerdotes tebanos, que reconheciam os faraós tanitas, contavam datas por seus anos de reinado e se casavam com mulheres de sua família real, mas na realidade exerciam o papel de soberanos de um estado separado. Os tebanos recordavam suas origens militares e, a julgar por muitos dos seus nomes é evidente que entre eles era muito importante o elemento “líbio”. Assim, pois, os líbios também atuaram ao norte do país – sua principal zona de povoamento (BAINES; MÁLEK, 2008, p.46).

Por outro lado, Málek e Baines esclarecem que esses líbios, ainda que tenham se convertido em “egípcios de pleno direito”, mantiveram uma identidade própria “marcada pelo nome tribal de *Meshwesh*”,

antigos egípcios, foram empregados diferentes termos para denominá-las, a depender da época. Nesse sentido, o termo “*Kush*”, durante o Novo Império, passou a indicar a região da Núbia localizada entre a segunda e quarta catarata do Nilo (região do atual Sudão), sendo conhecida também como Alta Núbia. Por outro lado, “*Wawat*” corresponderia a região da Baixa Núbia, entre a primeira e segunda catarata do Nilo (Egito atual e uma parte do extremo Norte do Sudão, fronteira com o Egito), conforme a nossa análise de mapas atuais.

sendo “Ma” a sua forma abreviada” (BAINES; MÁLEK, 2008, p.46). Ademais, não apenas verificamos a presença de elementos da cultura líbia no Egito, como nomes e títulos tribais (em que pese alguns desses estrangeiros tenham assimilado certos costumes egípcios), mas também o impacto desses estrangeiros no governo. Assim, predominava-se, no período em questão, um sistema político considerado por um dos curadores do museu britânico, John Taylor, como uma “federação de líderes semiautônomos”, que tinham relações de aliança com um rei (faraó) soberano, principalmente por meio de ligações familiares (TAYLOR, 2003, p. 338). Essas ligações familiares eram, geralmente, casamentos entre membros da família real e os senhores locais, também conhecidos como príncipes ou chefes.

Ademais, Taylor aponta que “era o poder militar e não mais o burocrático a principal base da autoridade” no país durante o período em questão, de modo que os cargos altos no poder eram, na maioria das vezes, ocupados por militares, sobretudo generais (TAYLOR, 2003, p. 342). Contudo, durante a XXII dinastia (945-712), verificamos a existência de uma guerra civil no Egito, cenário no qual diversos chefes locais se autoproclamavam faraós simultaneamente (formando assim dinastias paralelas com a XII). Muito em breve, um novo líder, oriundo da Núbia, também participaria da disputa. Trata-se de Kashta, senhor de Napata (BAINES; MÁLEK, 2008, p.48).

3 - A PRESENÇA INICIAL DOS KUSHITAS NO EGITO E A DIVINA ADORADORA DE AMON

Como esclarece o egiptólogo Roger Forshaw, foi no reinado de Kashta (770-750), considerado o primeiro soberano de Napata, que se observa uma grande influência desse reino por toda a Núbia e parte do

Alto Egito⁵¹. Nessa época, os kushitas (ou núbios), detinham um grande poder militar e, com esse líder, ele se estendeu até a região de Abu (Elefantina) no Alto Egito, conforme se verifica em uma estela dedicada por esse rei ao deus Khnum, encontrada em um templo local (FORSHAW, 2019, p.25). Forshaw também destaca a possibilidade de Kashta ter expandido o seu controle até a região tebana e, nesse contexto, observamos uma importante estratégia dos faraós kushitas, ao nomearem seus familiares em cargos religiosos de Tebas, visando favorecer a influência núbica na região. Válido destacar que essa aliança entre os sacerdotes tebanos e outras facções políticas também ocorreu com alguns dos faraós de origem líbia em períodos anteriores. Nesse sentido, o senhor de Napata conseguiu que sua filha, Amenirdis, ocupasse por meio da adoção o cargo de Divina Adoradora de Amon⁵², que na época era a posição mais importante dentro do sacerdócio tebano⁵³. Válido ressaltar que o acesso ao cargo se dava, exclusivamente, pela adoção (BAINES; MALEK, 2008, p.48).

⁵¹ FORSHAW, Roger. ***Egypt of Saite Pharaohs, 664-525 B.C.*** 1ªed. Manchester: Manchester University. 2019, pp.26-27. Forshaw destaca que a posição de Kashta como fundador do reino de Napata é, por vezes, contestada por alguns pesquisadores que destacam a figura do seu antecessor, Alara, muito embora muito pouco se saiba do reinado desse último.

⁵² AYAD, Mariam F. ***God's Wife, God's Servant. The God's Wife of Amun (c. 740-525 a.C.).*** 1ªed. Oxon: Routledge, 2009, pp. 03-04. O título "Divina Adoradora" (*douwat netjer*), era um dos termos empregados para designar as funções da chamada "Divina Esposa do Deus" (*hemet netjer*) como a chefe do culto à divindade. Contudo, encontra-se por vezes uma outra expressão, referente ao mesmo ofício, que é a "Mão do Deus" (*djeret netjer*), ligada à função sexual da divina esposa nessa relação.

⁵³ TAYLOR, John. ***The Third Intermediate Period in*** SHAW, Ian (ed). ***The Oxford History of Ancient Egypt.*** 2ed. Oxford: Oxford University Press. 2003, p. 348. No que se refere ao cargo de sumo sacerdote de Amon, este, ao que tudo indica, encontrava-se desocupado durante os momentos finais do século VIII a.C., de modo que o cargo da Esposa do Deus era o de maior destaque em Tebas. Contudo, quando o cargo de sumo sacerdote passou a ser ocupado novamente (por filhos de reis), o seu detentor passou a ter pouco ou nenhum poder civil ou militar. Outros cargos importantes de outras épocas, como o *Tjaty* (comumente conhecido como vizir pelos estudiosos atuais) também teve o seu poder diminuído, ao mesmo tempo em que a influência da divina esposa do deus aumentava.

Concluimos que, por conta do celibato, o cargo em questão impedia o surgimento de um grupo ou dinastia que pudesse rivalizar com a família de origem da “adoradora e esposa do deus”, ao mesmo tempo em que essa alta sacerdotisa era proprietária de vastas extensões de terra, o que favorecia o poder econômico de sua família (sobretudo dos pais e irmãos).

Observa-se, nesse sentido, uma importante característica dos detentores do poder político, mencionada por Norberto Bobbio, que é justamente “a tendência [...] de não permitir no seu âmbito de domínio, a formação de grupos armados independentes, e de subjugar, ou desbaratar, aqueles que forem se formando” (BOBBIO, 2000, p.166). Assim, uma das formas de impedir a ascensão de grupos que rivalizassem com Kush em Tebas se deu justamente com a adoção de Amenirdis I.

4 - O REINADO DE PIYE E O CONFLITO COM TEFNAKHT DE SAÍS

Um importante elemento que deve ser destacado a respeito do mundo kushita é a influência que a cultura núbia recebeu da egípcia, sobretudo por conta das relações de dominação, principalmente durante o Novo Império. Nesse sentido, Roger Forshaw aponta para uma emulação da ideologia faraônica por parte dos senhores núbios, ao mesmo tempo que se verificava, em terras kushitas, a construção de pequenas pirâmides para servirem de tumbas para as elites, assim como templos em estilo egípcio (FORSHAW, 2008, p.26).

Já o egiptólogo Toby Wilkinson esclarece que muitos líderes núbios se sentiam “os verdadeiros herdeiros da realeza egípcia”, remontando a origem dessa ideia ao reinado de Tutmés III (1479-1425), quando o faraó egípcio construiu o grande templo de Amon na Núbia, aos pés da montanha sagrada de Gebel Barkal (figura nº1, página seguinte), como forma de favorecer a propagação da religião egípcia entre os núbios

(WILKINSON, 2011, p.414), fortalecendo desta maneira o poder ideológico egípcio na época.

Desde então, os líderes locais acreditavam que Gebel Barkal não era apenas a morada de Amon, como também o verdadeiro local de origem da monarquia egípcia (WILKINSON, 2011, p.414). Por outro lado, alguns elementos da cultura núbia também impactaram o mundo egípcio durante a dominação kushita. Como exemplo destacamos o uso de não apenas uma (como era costume egípcio), mas de duas serpentes (*uraeus*) como adorno da coroa real, além do fato que a sucessão real kushita não se dava necessariamente entre pais e filhos, mas entre irmãos em alguns casos (TAYLOR in SHAW, 2003, pp.348-349).

No que se refere ao reinado de Piye, ou Peye (750-712), sucessor de Kashta, uma das principais fontes sobre o seu governo é a chamada "Estela de Vitória do Rei Piye", na qual se destacam os conflitos entre kushitas e o líder de Saís, Tefnakht (da XXIV dinastia), que havia estendido o seu poder do Delta até o Médio Egito (destacando a cidade de Mênfis), ameaçando os interesses de Kush na região. Foi um momento de muitas alianças e conflitos (batalhas terrestres e navais, além do cerco de cidades, como Mênfis).



Figura nº1: Santuário de Amon em Gebel Barkal, Sudão.

Fonte: <https://whitelevy.fas.harvard.edu/amun-sanctuary-%E2%80%93-jebel-barkal-sudan>. Acesso: 10/08/2021

Nesse cenário, destacamos a forte relação entre o faraó e as suas tropas, bem como a devoção kushita pelo deus Amon. Assim, analisando a Estela de Vitória de Piye (presente na obra de James H. Breasted “*Ancient Records of Egypt*”, Vol. IV), verificamos que, quando o faraó núbio envia as suas tropas para o Egito para confrontar os seus inimigos (tendo em vista que ele controlava o país a partir da Núbia, em Napata), ele dá as seguintes instruções para as suas tropas (Estela de Vitória do Rei Piye, versos 12-14):

Quando chegardes a Tebas, diante de Karnak, entrareis na água, banhar-vos-eis no rio, vestir-vos-eis com o linho fino; desatem o arco, soltem a flecha. Que o chefe não se vanglorie como um homem poderoso; não há força para o poderoso sem ele (Amon). Ele transforma os fracos em fortes, para que as multidões fujam do fraco, e só um equivale a mil homens. Polvilhem com a água os seus altares, farejem o chão diante dele (de Amon). Dizei-lhe: 'Dai-nos o caminho, para que possamos lutar na sombra da tua espada. (Quanto à) geração que mandaste, quando o seu ataque ocorre, multidões fogem diante dele (BREASTED, 1906, p. 422).

E os soldados, prostrados, respondem (versos 14-15):

É o vosso nome que nos dá a força, e o teu conselho é o poste de amarração do teu exército; o teu pão está na nossa barriga em cada marcha, e a tua cerveja sacia a nossa sede. É o teu valor que nos dá o poder, e há força na lembrança do teu nome; (pois) nenhum exército prevalece cujo comandante é um covarde. Quem é igual a ti entre eles? Tu és um rei vitorioso [...] (Ibidem).

Assim, durante essa campanha, Piye derrota os seus inimigos e conquista a cidade de Mênfis. John Taylor destaca que, após oferecer culto aos deuses de Mênfis e Heliópolis, o faraó recebe a homenagem dos líderes locais, sendo reconhecido como senhor do Egito e da Núbia (TAYLOR, 2003, p.347).

Contudo, verificamos novamente a ameaça saíta aos interesses kushitas, sendo que, dessa vez, será um novo soberano, Shabaka (712-698), sucessor de Piye, que irá confrontar e derrotar a coalizão dos grupos

do Delta, resultando na morte de Bakenrenef (717-712), sucessor de Tefnakht.

5 - A ÉPOCA BAIXA E O CONFLITO ASSÍRIO-KUSHITA

Shabaka, visando fortalecer o seu poder, não apenas combateu os reis do Delta, como também, assim como ocorreu em épocas posteriores, nomeou seu filho para ocupar o cargo religioso como sumo-sacerdote de Amon em Tebas, cidade reconhecida pelo seu posicionamento “pró-kushita” no período em questão (TAYLOR, 2011, p. 424). O reinado desse faraó assinala o início do período conhecido como a “Época Baixa” no Egito (712-332) (BAINES; MÁLEK, 2008, p.49). Durante o reinado de seu sucessor, Shabaka (698-690), e de Taharqa (690-664, figura nº2), verifica-se um desenvolvimento econômico no Egito, ao mesmo tempo que se construíam vários monumentos, tanto no Egito como na Núbia (Ibidem).



Figura nº2: Taharqa adorando o deus falcão Hémen (XXV dinastia no Egito). Fonte: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010002359>. Acesso:10/08/2021.

A nomeação de membros reais no clero tebano continuou a existir, aumentando a influência núbia na região. Contudo, como Taylor

destaca, muito embora os faraós kushitas não tenham reinstalado um governo unificado no Egito (destacando-se a presença de pequenos reinos governados por famílias de origem líbia na região do Delta), os soberanos núbios tiveram força suficiente para se envolverem em assuntos do mundo exterior, principalmente na região do Levante (ex. Síria e Palestina, conhecida como *Retenu* para os egípcios), em uma época na qual os reinos da região, como Judá, se revoltaram contra a dominação assíria. Nesse sentido, Roger Forshaw destaca que:

O Império Assírio foi a força dominante no Oriente Próximo naquele tempo e possuía consideráveis forças militares. Entre o oitavo e o sexto séculos antes de Cristo, expandiu consideravelmente os territórios sob seu controle. Os governantes assírios Tiglath-Pileser III e Sargão II (721-705 a.C.) lideraram seus exércitos em campanhas quase anuais, estendendo os seus domínios sobre todo o Oriente Próximo. O império multiétnico que eles criaram era uma entidade política uniformemente estruturada e centralmente controlada, com fronteiras bem definidas e bem guardadas. Mas, como muitos impérios antigos, foi assolado por rebeliões constantes. Sob a influência desses dois poderosos governantes, a Assíria tornou-se ainda mais militarista, com a máquina de guerra assíria sendo a força mais eficiente no mundo antigo até então (FORSHAW, 2019, p.28)⁵⁴.

Ademais, Forshaw aponta que as relações entre egípcios e assírios já existiam antes da intervenção militar kushita na Palestina, destacando-se o comércio de cavalos oriundos do Egito e Kush, bem como a fama dos núbios serem especialistas em cuidados com equinos, além da existência de trocas de correspondências entre soberanos de ambos os povos (Ibidem, p. 28;31). Convém ressaltar que, inicialmente, o Egito buscou manter uma política mais defensiva, procurando evitar conflitos com o poder assírio⁵⁵. Todavia, logo mudaram de atitude, ao incitarem o

⁵⁴ Tradução nossa do texto original em inglês para o português.

⁵⁵ FORSHAW, Roger. ***Egypt of Saite Pharaohs, 664-525 B.C.*** 1ªed. Manchester: Manchester University, 2019, p.31. Forshaw destaca o caso em que Shabiqto extraditou para a Assíria o rei Yamani de Ashdod (cidade filistéia), que havia se revoltado contra o rei assírio Sargão II, atitude condizente com a política de boa vizinhança adotada pelos faraós kushitas nos períodos iniciais das interações com a Assíria.

descontentamento de populações levantinas contra essa potência mesopotâmica (WILKINSON, 2011, p. 431). Como resultado, cidades como Sídón, Ekron e a Jerusalém do rei bíblico Ezequias se revoltam e o rei assírio da época, Senaqueribe (704-681), que empreendeu uma campanha punitiva contra os insurgentes.

Nesse cenário, o rei Ezequias de Judá solicitou o auxílio militar egípcio. Shabako, faraó na época, aproveitou-se da situação e, visando fortalecer o seu poder (sobretudo a influência egípcia no Levante), diante da ameaça assíria, enviou o seu sobrinho Taharqa, como líder de uma expedição egípcio-kushita para apoiar os rebeldes⁵⁶.

Ao que tudo indica, a batalha que ocorreu em Elteke, na Palestina, em 701, resultou na vitória assíria⁵⁷, tendo em vista que o exército egípcio teria recuado posteriormente, mas não foi perseguido, o que indica uma provável “vitória parcial assíria” (FORSHAW, 2019, p. 34). No entanto, os faraós núbios continuariam a exercer influência na região, sobretudo por meio de alianças com as cidades levantinas.

⁵⁶ GORODOVITS, David. FRIDLIN, Jairo. **Tanah completo: Hebraico e Português**. São Paulo: Editora & Livraria Sêfer. 2018, pp. 1061-1063. Livro 2 Reis [Melahim Bet] 18:17-21. A presença egípcia no conflito entre o reino de Judá e a Assíria é mencionada em alguns versos bíblicos. Na passagem bíblica aqui destacada (livro 2. Reis-18:17-21), os emissários de Senaqueribe zombam da confiança que o rei Ezequias depositava no Egito, potência a qual eles chamam de “cajado partido” (denotando a ideia de superioridade assíria com relação aos egípcios). Em outra leitura, ainda no Livro 2 Reis (19:7-10), menciona-se um suposto rumor que chegou aos ouvidos de Senaqueribe, de que o rei Tirhaca da Etiópia (Taharqa) estava marchando contra a Assíria. Nesse sentido, Forshaw destaca que Taharqa era príncipe na época e estava liderando um dos exércitos enviados para combater o rei assírio no Levante (FORSHAW, 2019, p. 34).

⁵⁷ BAINES, John; MÁLEK, Jaromír. **Deuses, templos e faraós. Atlas Cultural do Egito Antigo**. 1ª ed. Barcelona: Folio. 2008, pp. 36-37. Como apontamos inicialmente, algumas datações, como os reinados de Shabako, Shebiqto e Taharqa, são aproximadas. Deste modo, tendo em vista essa aproximação, acreditamos ser muito provável que o reinado de Shebiqto tenha se iniciado antes de 698, uma vez que a maioria das nossas fontes destacam que a batalha de Elteke, que ocorreu em 701, se deu no reinado do faraó em questão.

6 - O DECLÍNIO DA DINASTIA KUSHITA E A CONQUISTA ASSÍRIA DO EGITO

A interferência egípcio-kushita contra os interesses assírios no Oriente logo desencadeariam novos conflitos entre essas duas potências, que resultariam no declínio da XXV dinastia, além de um breve período de dominação assíria no Egito. As fontes primárias que tratam sobre a conquista assíria na terra dos faraós são geralmente as narrativas do conquistador, como a “Crônica de Esarhaddon” e o “Cilindro Rassam” (este último datado do reinado de Assurbanipal). Conforme destacam os egiptólogos Jaromír Malek e John Baines:

Esarhaddon (681-669) tentou a conquista do Egito em 674, mas foi derrotado no posto fronteiriço de Sile. Por sua vez, prosperou uma segunda tentativa no ano de 671 ao cair a cidade de Mênfis e todo o país ficou obrigado a pagar tributo. Taharqa fugiu em direção ao sul, mas retornou em dois anos e reconquistou Mênfis. Esarhaddon morreu quando marchava para o Egito para contra-atacar, e a campanha seguinte foi dirigida por seu filho Assurbanipal (669-627), por volta do ano de 667 (BAINES; MALEK, 2008.p.49-50).

As Crônica de Esarhaddon oferece a seguinte versão dos mesmos fatos, de forma parcial:

No décimo ano (do Reinado de Esarhaddon), no mês de *Nisannu*, o exército da Assíria marchou para o Egito [...] No terceiro dia do mês de *Tašritu* houve um massacre no Egito [...] No décimo segundo ano o rei da Assíria marchou para o Egito [...] mas ficou doente no caminho e morreu no décimo dia do mês de *Arasamna* (Crônica de Esarhaddon, versos 28-29;31-32)⁵⁸.

Os reis assírios estabeleceram uma espécie de “vassalagem” envolvendo os diversos “reis” locais no Egito, principalmente na região do Delta. Entretanto, a presença assíria teve que enfrentar algumas revoltas desses mesmos governantes, bem como as incursões kushitas, como as encabeçadas por Taharqa (que havia se refugiado na Núbia), e as de

⁵⁸ Tradução nossa do texto para o português.

seu sucessor e sobrinho Tanutamón (664-657). No que se refere a revolta dos líderes do Delta, encontramos no Cilindro Rassam a ideia de que, após uma segunda invasão de Assurbanipal no Egito, muitos desses líderes insurgentes, destacando a figura de Neco I (fundador da XXVI dinastia, conhecida como saíta) e Psamético de Saís, foram perdoados:

Entre eles (os líderes revoltosos derrotados), eu tive piedade de Neco e o deixei viver [...] onde o pai que me gerou o havia nomeado rei, a cidade de Saís, eu retornei a ele (a Neco) a sua posição [...] além do mais, eu apontei Nabû-šēzibanni (Psamético), seu filho na cidade de Athribis. Eu realizei mais atos de gentileza e bondade para ele do que fez o meu pai. (Assurbanipal, Cilindro Rassam, Prisma A, ll. 8; 15-17)⁵⁹.

Contudo, o reinado de Neco I (672-664) foi breve, uma vez que foi morto em batalha contra as forças de Tanutamón. Seu filho, o futuro Psamético I, teria posteriormente se exilado no Oriente (provavelmente em Nínive, capital assíria) (FORSHAW, 2019, p.46). Como resposta à afronta kushita, Assurbanipal empreendeu uma terceira invasão no Egito, a qual, segundo Malék e Baines, devastou o país, resultando no saque de Tebas pelos assírios e na retirada de Tanutamón para a Núbia. Ele ainda seria reconhecido como faraó por Tebas até 657 (BAINES; MALEK, 2008, p.50).

Nesse contexto, encontramos em um relevo assírio descoberto em Nínive, datado do reinado de Assurbanipal, uma representação de um cerco assírio a uma fortaleza egípcia (figura nº3). Como podemos verificar na imagem, enquanto os soldados do rei mesopotâmico tentam invadir o local (representados com capacetes cônicos e barbas longas), o exército sitiado tenta, em vão, proteger a fortaleza. Ademais temos a

⁵⁹ Tradução nossa do texto para o português.

presença de prisioneiros na representação, alguns com o típico penteado núbio, adornado com penas de avestruz.

Muito em breve, o poder assírio seria substituído por uma nova dinastia, oriunda do Delta, cujo projeto de expansão territorial se iniciou com Psamético I do reino de Saís (664-610), outrora aliado dos assírios. O cilindro Rassam de Assurbanipal (prisma A) aponta para uma aliança militar entre o rei Giges da Lídia e líder saíta, tendo esse rei da Ásia Menor enviado tropas para auxiliar Psamético o qual expulsou os assírios com a ajuda estrangeira.



Figura nº3: Representação parcial de um cerco assírio a uma fortaleza egípcia.

Fonte: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-33.

Acesso: 17/03/2021.

As tropas aliadas, compostas por jônios e cários, eram, segundo o professor Alan Lloyd, os chamados “Homens de Bronze” descritos por Heródoto em sua obra “Histórias” (II:152), os quais auxiliaram Psamético a ganhar o trono (LLOYD,1975, p.15). Todavia, verificamos que a

consolidação do poder saíta ocorreu, principalmente, por meio de alianças com famílias locais do Médio e Baixo Egito. No caso de Tebas, o faraó Psamético I, visando assegurar o controle da região, conseguiu que sua filha Nitigret (Nitócris para os gregos) fosse adotada como sucessora da divina Esposa de Amon em 656, cargo na época ocupado por uma princesa núbia, Shepenwepet II. Em que pese Forshaw destaque para uma possível e futura tentativa de invasão no Egito chefiada por Tanutamón, os kushitas não voltariam a dominar o país (FORSHAW, 2019, p.47).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verifica-se durante período de dominação núbia no Egito que, entre os elementos cruciais para a compreensão do desenvolvimento desse poder estrangeiro na terra dos faraós, destacam-se o respeito e a assimilação de muitos costumes da cultura egípcia por parte dos soberanos kushitas (como a ideologia faraônica, culto aos deuses egípcios etc.), como também a forte ligação que esses líderes tinham com as suas tropas (a exemplo do faraó Piye), além da formação de alianças envolvendo esses mesmos soberanos e outras facções políticas existentes nas Duas Terras, tendo em vista a presença de alguns grupos independentes no país, a exemplo os reis e príncipes do Delta (destacando-se novamente o elemento líbio no Egito) e os sacerdotes de Amon em Tebas.

Contudo, ao analisar o período em questão de um modo geral, observamos que algumas alianças, sobretudo com o mundo levantino, em que pese as consideramos, inicialmente, benéficas para os senhores de Kush, ao contribuir para o desenvolvimento do seu poder (destacando a retomada das atividades egípcias no exterior, sobretudo militares), verificamos que, a longo prazo, não foram positivas, tendo em

vista que acabariam servindo como pretexto para as invasões assírias no Egito, iniciadas pelo rei Esarhaddon.

A partir da dominação assíria no Egito, sobretudo no Baixo Egito, os núbios tentariam, em vão, reestabelecer o seu domínio na terra dos faraós, e para tanto, contariam com o apoio de Tebas. Todavia, essas investidas se mostrariam infrutíferas, resultando na retirada dos kushitas durante o reinado de Assurbanipal. Por outro lado, as estratégias políticas empregadas pelos senhores de Kush, como a celebração de alianças com as facções políticas existentes no Egito, continuariam a ser empregadas mesmo após a expulsão núbica, sendo cruciais para a ascensão da XXVI dinastia egípcia.

REFERÊNCIAS

A) Documentação textual

ASSURBANIPAL. **Cilindro Rassam - Prisma A**. Oracc Museum. Disponível em: <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap5/corpus/> . Acesso em 11 de abril de 2021.

BREASTED, James Henry. **Ancient Records of Egypt. Historical Documents: From the Earliest Times to the Persian Conquest. Collected edited and translated with Comentary Volume IV**. 1ªed. Chicago: The University of Chicago Press.1906, p.442 (A Estela de Vitória do Rei Piye).

ESARHADDON. (ABC 14) **Essarhadon Chronicle**. Livius. Disponível em <https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-14-esarhaddon-chronicle/> . Acesso em 15 de julho de 2021.

GORODOVITS, David. FRIDLIN, Jairo. **Tanah completo: Hebraico e Português**. São Paulo: Editora & Livraria Sêfer. 2018.

HERODOTUS. **The Histories (Traduzido por Audrey de Sélécourt e revisado com a introdução e notas por John Marincola)** 3ªed. Londres: Penguin Readers, 2003.

B) Referências Bibliográficas.

AYAD, Mariam F. **God's Wife, God's Servant. The God's Wife of Amun (c. 740-525 a.C.)**. 1ªed. Oxon: Routledge, 2009.

BAINES, John; MÁLEK, Jaromír. **Deuses, templos e faraós. Atlas Cultural do Egito Antigo**. 1ª ed. Barcelona: Folio, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier. 2000.

BREASTED, James Henry. **Ancient Records of Egypt. Historical Documents: From the Earliest Times to the Persian Conquest. Collected edited and translated with Comentary Volume IV**. 1ª ed. Chicago. The University of Chicago Press. 1906, p.422 (A Estela de Vitória do Rei Piye).

FORSHAW, Roger. **Egypt of Saite Pharaohs, 664-525 B.C.** 1ª ed. Manchester: Manchester University. 2019.

GORODOVITS, David. FRIDLIN, Jairo. **Tanah completo: Hebraico e Português**. São Paulo: Editora & Livraria Sêfer. 2018.

LLOYD, Alan Bradley. **Herodotus Book II Introduction**. 1ª ed. Leiden: Brill. 1975.

MORGOT, Robert G. **Historical Dictionary of Ancient Egyptian Warfare**. 1ª ed. Oxford: Scarecrow Press, 2003.

TAYLOR, John. **The Third Intermediate Period** in SHAW, Ian (ed). **The Oxford History of Ancient Egypt**. 2ed. Oxford: Oxford University Press. 2003.

C) Referências de imagens

BRITISH MUSEUM. **Representação parcial de um ataque assírio a uma fortaleza egípcia**. British Museum. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-33. Acesso em 17 de março de 2021.

LEVY, Leon; SHELBY, White. **Amun Sanctuary Jebel Barkal (Sudan)**. Harvard University. Disponível em <https://whitelevy.fas.harvard.edu/amun-sanctuary-%E2%80%93-jebel-barkal-sudan>. Acesso em 10 de agosto de 2021.

LOUVRE. **Taharqa et Hémén**. Musée du Louvre Disponível em: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010002359>. Acesso em 10 de agosto de 2021.

CASTELOS: A GENEALOGIA DO SÍMBOLO ARQUITETÔNICO DO PODER MEDIEVAL ENTRE A FRANÇA E A INGLATERRA. CASTLES: THE GENEALOGY OF THE ARCHITECTURAL SYMBOL OF MEDIEVAL POWER THROUGHOUT FRANCE AND ENGLAND.

João Batista da Silva Porto Junior⁶⁰

Artigo recebido em 25 de outubro de 2021

Artigo aceito em 29 de novembro de 2021

Resumo: Muitas vezes os Castelos Medievais permeiam as paisagens imaginárias e fantásticas das memórias infantis. No entanto, arquitetonicamente, essas residenciais senhoriais protegidas foram de fundamental importância para assegurar a prosperidade de muitas regiões. Esse artigo pretende resgatar de forma breve as origens e o desenvolvimento dessas fortificações simbólicas, erguidas ao longo da Idade Média.

Palavra-chave: Castelos. Fortificações. Idade Média.

Abstract: Medieval Castles often pervade the imaginary and fantastic landscapes of childhood memories. Architecturally, however, these protected stately homes were critical to ensuring the prosperity of many regions. This article is intended to be a brief review of the origins and development of these symbolic fortifications, built throughout the Middle Ages.

Keyword: Castles. Fortifications. Middle Ages.

INTRODUÇÃO

Os Castelos Medievais eram construções robustas que durante os tempos difíceis da história europeia protegeram os reis e seus servos. A principal função de um castelo era servir como uma construção fortificada para resguardar o feudo, por isto beleza, luxo e conforto nem

⁶⁰ Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Mestrado e Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense (PPGAU-UFF), com período de doutoramento sanduíche no Centro de História da Universidade de Lisboa (ULisboa). Pesquisador do Laboratório da Paisagem e do Lugar (LAPALU-UFF) e do LINHAS - Núcleo de Estudos sobre Narrativas e Medievalismos (UFRRJ). ORCID 0000-0001-8857-9835.

sempre eram prioridade e, apesar da sua grandiosidade, os castelos provavelmente não eram muito mais confortáveis do que os lares das pessoas humildes daquele período. (FAZIO, MOFFETT, WODEHOUSE; 2011, p. 262).

Os Castelos medievais possuíam dimensões simbólicas e políticas maiores que as suas próprias dimensões arquitetônicas. Sua aparência robusta e ameaçadora são premissas básicas para a cumprimento de uma das suas atribuições de demarcar e defender o território e as cidades que se formavam ao seu redor, que, uma vez estabelecidas e prósperas, ofereciam numerosas possibilidades socioeconômicas.

A escolha da localização de um Castelo dependia de muitos fatores, alguns deles igualmente simbólicos. Segundo Toman (2000, p.70) "A construção dos castelos era determinada pela paisagem", sendo o conceito de "paisagem" aqui entendido diante da complexidade da categoria de análise da geografia, ou seja, todo um conjunto de condicionantes – não determinantes – geográficos. O local era escolhido também pelas vantagens defensivas oferecidas pelo terreno: uma área com apenas uma possibilidade de acesso, proximidade dos cursos d'água, encostas íngremes ou até um penhasco rochoso. Por toda Europa, as ruínas destes castelos, muitas vezes instalados em locais inverossímeis, ainda são visíveis, mas agora são mais pitorescos do que ameaçadores. Novamente, para Toman (ibidem, p.249) esses "edifícios defensivos são a arte do poder", a garantia de soberania num país estrangeiro, sede da autoridade econômica, política e cultural sobre os nativos.

De forma lacônica, o presente artigo busca analisar as origens e o desenvolvimento dos famosos castelos medievais europeus, com ênfase naqueles produzidos na França e na Inglaterra. Para além de analisar sua tipologia arquitetônica e os principais elementos defensivos.

1 - CASTELOS MEDIEVAIS: ANTECEDENTES E CONTEXTUALIZAÇÃO

Desde a fragmentação do império romano, diversas construções da chamada “Antiguidade Clássica” serviram de alicerce e muitas vezes de pedreiras para as construções medievais, inclusive, para produção de grandes fortificações. Exemplos emblemáticos foram os casos do antigo Mausoléu de Adriano em Roma, adaptado e ressignificado como arquitetura defensiva, intitulada Castelo de Sant'Angelo e que já foi citada por muitos autores como uma das mais impressionantes transformações de usos dos edifícios romanos. Além da Torre de São Nicolau, localizado no final da enseada de Mandraki – em Grego Μανδράκι – na Ilha de Rodes, Grécia, onde os construtores medievais aproveitaram os alicerces de uma antiga construção grega, empregando as suas pedras, segundo a nova necessidade de defesa territorial. Nada obstante, os Castelos Medievais com suas diversas tipologias, representam a evolução dos sistemas defensivos e das técnicas construtivas característicos de uma demanda histórica medieval.

Um conjunto de fatores concorreu para a retomada da construção de edificações fortificadas no território europeu ao longo da Alta Idade Média. A primeira foi a decadência e fragmentação do Império Carolíngio que resultou na divisão individualizada dos territórios entre Senhores e Príncipes. Da chamada *Brüderkrieg* ou a Guerra Fraternal a partir de 829, uma série de desavenças desestabilizou a unidade imperial e contribuiu com o esfacelamento territorial.

Foi esse desaparecimento do governo centralizado e a regionalização forçada da Europa, causada pelos interesses dos senhores e sucessivos príncipes que deu à luz ao castelo. As disputas territoriais levaram os nobres a construir fortificações para controlar a

área imediatamente em torno deles, que serviam tanto como estruturas defensivas quanto ofensivas, estas edificações forneceram uma base de onde os ataques poderiam ser planejados e lançados, bem como proteção contra as possíveis invasões inimigas. Segundo Duby (2002, p. 38):

O império revelou de imediato suas fraquezas. A reunião do povo de Deus sob um único chefe mostrou-se o que era: um sonho de intelectual. Resistir a ataques furtivos, imprevisíveis, construir com esse objetivo fortalezas eficazes, montar guarda, pactuar com os assaltantes, contra-atacar foram ações que ficaram sobretudo a cargo de forças locais. No século X, à medida que se afirmava a autonomia das etnias regionais sob a chefia de príncipes que eram ao mesmo tempo cabos de guerra, protetores das grandes abadias e mandatários de santo padroeiro da província, iniciava-se o movimento que iria concentrar os poderes em torno de cada castelo. E aí, nessa estrutura confinada, as necessidades da luta obrigavam a desfalcas as somas outrora dedicadas à obra de arte para manter tropas de guerreiros profissionais, exigentes e devastadoras

Le Goff (2012, p. 157), confirma:

Durante o século XI também se desenvolve um fenômeno a que Pierre Toubert denominou de *incastellamento* (o encastelamento, se assim podemos dizer), tendo como referência a Itália, e que Robert Fossier descreve como o enclausuramento. A falência do modelo imperial, a ausência de poderes centralizadores fortes (as monarquias ainda são uma incerteza) favorece o recurso aos superiores, sejam os que residem na cidade, como na Itália, como os que vivem no campo, como na França ou na Inglaterra. As cidades se fortificam. Os campos assistem ao aparecimento de pequenos outeiros naturais ou artificiais fortificados, depois torreões ou castelos fortes. Assim se firma a senhoria que exprime bem a função exercida: dominação, autoridade." (grifo nosso)

Diante dos constantes conflitos, não tardou para que os centros de populações percebessem a utilidade de defender seu território e assim, nas regiões Germânicas, onde a ideia da autoridade imperial continuou vigorosa até o século XIII, conservando certa unidade, o surgimento dos castelos ocorreu mais lentamente e de maneira limitada. No entanto, no sul e no oeste da França, onde o poder real está ausente e a autoridade

regional dos duques e condes era limitada, as construções fortificadas surgiram muito mais cedo e em grande número.

Outro fator fundamental para compreender a gênese dos castelos medievais foi o ciclo de invasões que assolaram o território europeu, começando pela expansão mulçumana na Península Ibérica, a partir de 711, carregando suas avançadas técnicas construtivas e sofisticada arquitetura para o ocidente. Ademais, as incursões Vikings, iniciadas em 793 com o saque e a pilhagem do mosteiro inglês de Lindisfarne e, principalmente, a invasão normanda também na Inglaterra iniciadas em 14 de outubro de 1066, marco decisivo na propagação dos castelos medievais pela Europa. Foram precisamente os normandos que iniciaram uma nova onda de construções fortificadas, a partir da campanha do Duque Guilherme, que após derrotar as forças conjuntas dos anglo-saxões passou a ser conhecido como “o Conquistador” – em Inglês: *William the Conqueror* –. Suas conquistas começaram pela famosa Batalha de Hastings e segundo Strickland (2003, p.42) no intervalo “entre 1066 e 1186 só os normandos construíram mil e duzentos castelos”.

A estratégia empreendida por Guilherme, após invadir as ilhas britânicas, consistia em rapidamente demarcar posições e defender os territórios recém-conquistados e para isto iniciou a construção de vários castelos. As primeiras destas fortificações foram produzidas em madeira, caracterizando o que posteriormente ficou conhecido como Castelos do tipo “*Motte and Bailey*”.

2 - CASTELOS “MOTTE AND BAILEY”

O *Motte and Bailey* era um sistema fortificado, formado por dois elementos, o *motte*, que pode ser traduzido como morro, monte ou elevação e o *bailey*, cuja tradução pode significar pátio, esplanada ou largo, normalmente ambos eram cercados por uma paliçada de madeira.

O *motte* muitas vezes se aproveitava de alguma “colina preexistente ampliada pela terra removida de um dique ou fosso” (FAZIO, MOFFETT, WODEHOUSE; 2011, p. 263), podendo alcançar uma altura superior a trinta metros e na sua cumeeira, de onde se obtinha uma visão privilegiada, ficava uma estrutura de madeira em forma de torre. Poderia haver, também, outra pequena construção adjacente à torre com duas ou três salas chamada de casa da torre onde viviam o nobre com sua família. Em outros casos, a própria torre era residencial, sendo chamada de Torre defensiva residencial.

Abaixo do *motte*, havia uma área plana, o *bailey*, ou *courtyard* “um espaço para acomodação temporária dos súditos do castelo – servos, artesãos, soldados – seus cavalos e outros bens”. (FAZIO, MOFFETT, WODEHOUSE; 2011, p. 263). Este amplo pátio cercado também poderia concentrar outras estruturas da comunidade, tais como forjas, galpões e armazéns, além de permitir a livre movimentação e o posicionamento estratégico das tropas durante os ataques.

Este modelo de castelo também costuma ser vulgarmente designado em português como “castelo de colina” (TOMAN, 2000, p.249) e dos primeiros castelos feitos de madeira restaram apenas as movimentações de terra. Esse tipo de castelo variava muito em formato, dimensão e até mesmo no tipo de terraplanagem, em alguns deles os *Baileys* são difíceis de identificar, no entanto, compartilhavam outras características e qualidades comuns que asseguraram o seu sucesso por um longo período.

Como eram feitos de madeira, sua construção poderia acontecer em poucas semanas, alguns acreditam que o próprio “Guilherme, o Conquistador, talvez tenha inclusive trazido peças de madeira pré-cortadas em seus navios para construir um castelo na costa de Hastings, pois sua fortificação foi completada no tempo ímpar de duas semanas”.

(FAZIO, MOFFETT, WODEHOUSE; 2011, p. 263). A tapeçaria

de Bayeux apresenta os trabalhadores carregando terra para produção deste castelo em Hastings. Além disso, e por tais facilidades, os castelos *Motte and Bailey* poderiam ser mudados de localização sem muita dificuldade, conforme a necessidade, assim como podiam ser reparados rapidamente, pois utilizavam a matéria prima local.

Depois da Conquista de Hastings, Guilherme o Conquistador esperou por uma rendição formal do trono inglês, não acontecendo, marchou em direção a Londres, passando e dominando importantes territórios ingleses. No Natal de 1066, Guilherme foi formalmente coroado rei na abadia de Westminster, no entanto, a vitória não significou tranquilidade e segurança para os invasores. Ao longo de mais de cinco anos, os normandos continuaram a ser um exército de ocupação, enfrentando dificuldades, no Norte e no País de Gales. Por isto “eram prioritários a construção e o equipamento do maior número possível de castelos, utilizados nas batalhas, e que serviam para assegurar a soberania sobre as terras conquistadas” (TOMAN, 2000, p.218). Particularmente em Londres, Guilherme desejou algo mais imponente e perene para marcar seu domínio na cidade, que já era considerada a mais importante do país. Ele escolheu estrategicamente um terreno na face leste da antiga muralha romana que circundava o centro da cidade e ordenou a construção da “Torre Branca”, uma torre de pedra com três pavimentos, projetada e construída pelo experiente monge normando Gundulf – ou Gundulph – bispo de Rochester, e que serviu ao mesmo tempo de fortificação, residência real e símbolo do domínio de Guilherme sobre Londres.

Gundulf foi nomeado para este importante serviço, pois provavelmente também estava à frente da construção da Torre de pedra de Colchester em Essex, mandada executar pelo próprio

Guilherme, entre 1069 - 1076 e cuja obra se estendeu até 1100, sendo interrompida em 1080 devido a uma ameaça de invasão Viking. A Torre de Colchester foi erguida no caminho estratégico entre a East Anglia e Londres sobre as fundações do antigo Templo Romano de Claudius – construído entre 54-60 d.C. – e algumas partes do antigo templo ainda podem ser vistas no interior do castelo. Também em Colchester os tijolos romanos do antigo Templo foram reutilizados na alvenaria da Torre, em virtude da carência de pedras na região. Gundulf que era um construtor extremamente habilidoso incorporou à base da construção romana as novas fundações e “a decoração externa das torres, com nichos, séries de arcos cegos, frisos de arcos e portais, imitava a das igrejas”. (TOMAN, 2000, p.250).

Para a Torre Branca erguida as margens do Tamisa foram utilizadas pedras de Caen, importadas especialmente da França. O seu desenho arquitetônico era bastante representativo do estilo de Gundulf, inclusive, guardando algumas semelhanças com a Torre de Colchester, conformando uma planta baixa quase retangular, com projeção semicircular no limite sul da parte oriental, onde o bispo de Rochester ergueu a singela capela de St. John, ocupando o terceiro e quarto andares, com planta longitudinal de três naves, com tribunas, deambulatório e tendo a saliência como abside da capela. A data precisa de fundação da torre é desconhecida, assim como, o seu tempo de construção, tradicionalmente estima-se que a construção começou em torno de 1078, no entanto, sem comprovações arqueológicas (TOMAN, 2000, p.224).

Coberta por abóbodas que a tornava à prova de fogo e permitia a utilização da parte superior – terraço – como uma plataforma de combate, a “Torre Branca”, atualmente parte da conhecida “Torre de

Londres", já foi uma das maiores do mundo cristão, tendo sido descrita como o mais completo castelo do século XI na Europa.

3 - OS CASTELOS DE PEDRA

Antes de Guilherme, o Conquistador, construir a sua torre de alvenaria de pedra em Londres, a prática de construir grandes edifícios de pedra já era comum aos nobres franceses ainda antes do século X. Inclusive, segundo Jacques Le Goff (2011, p. 75):

Ao contrário do que as vezes se diz, os castelos sobre montículos ou rochedos [*Motte and Bailey*] não foram construídos essencialmente em madeira, mas sim de pedra desde o início – assim como as igrejas, o castelo é testemunha da volta da promoção da pedra na Idade Média.

Obviamente a construção dos castelos de pedra demandavam desde o início, artífices mais habilidosos, pedreiros especializados e uma organização social mínima, enquanto a construção dos montículos de terra com paliçada de madeira recrutava, em sua maioria, mão de obra não especializada, provavelmente utilizando trabalho forçado de prisioneiros.

Na França este modelo de construção de pedra é chamado de *donjon* – termo oriundo de *dominionem*, ou local senhorial – a que os ingleses chamam de *Keep* (ibidem, p. 75). A premissa básica para existência de um castelo de pedra era a existência de um grupamento social suficientemente numeroso e organizado, ou melhor, subserviente a uma determinada liderança política, assim a Torre de pedra, ou *donjon*, ou *Keep* era simultaneamente uma residência fortificada e símbolo de poder.

Os mais antigos exemplos em França são os donjons de Doué-la-Fontaine (Maine-et-Loire), que data de cerca de 950, e o donjon de Foulques Nerra, conde de Anjou, em Langeais, que recentemente foi datado de 1017. Ambos são de planta retangular, e seus muros originalmente muito estreitos foram reforçados por contrafortes dispostos em intervalos regulares.

Investigações mais recentes demonstraram que estes donjons foram utilizados inicialmente mais como residência do que como fortificações e, apenas cerca de 1100, foram transformados em torres de defesa, murando algumas das janelas e reforçando os muros (TOMAN, 2000, p.174).

Embora não existam mais vestígios da Torre de Doué-la-Fontaine e apenas fragmentos arruinados de Foulques Nerra, estas primeiras torres construídas em pedra na Europa medieval, provavelmente serviram de referência para as torres normandas, erguidas na Inglaterra ao longo do século XI. O próprio desenho da torre de Colchester e da Torre Branca em Londres pode ter sido influenciado pelo Château d'Ivry-la-Bataille, construído entre 960 e 1000, na Normandia, conforme sugerem alguns estudos que comparam as características tipológicas das edificações, marcadas pela planta retangular com uma projeção semicircular na forma de abside.

O fato é que a partir da popularização do uso da alvenaria estereotômica, muitos dos antigos *mottes* feitos originalmente de madeira foram transformados em torres de pedra e novas tipologias arquitetônicas começaram a surgir. Na França, torres com formas circulares e octogonais entre outras poligonais, representavam um avanço da técnica defensiva, no entanto, entre os diferentes formatos criados, um dos mais notáveis é o Donjon de Houdan. Amaury III, senhor de Montfort e conde de Évreux, mandou construir este donjon no primeiro quartel do século XII (entre 1120-1137). Um interior quase quadrado com quinas chanfradas e o exterior, formando um círculo irregular ao qual se acrescentaram maciças torres semicirculares em cada um dos pontos cardeais. O jogo de escadas no interior do Donjon de Houdan permitia certa independência de cada um dos andares, era possível alcançar um piso sem ter que atravessar os outros – um grande avanço na comodidade, mas também na separação entre senhores e criados.

O *Donjon* de Étampes no departamento de Essonne, construído entre 1130 e 1150 continuou o desenvolvimento que se tinha iniciado em Houdan. A sua planta quadrilobada, isto é, como sendo a fusão de quatro torres semicirculares, conformam um quadrado chanfrado no interior. Surge um *donjon* com cinco cômodos em cada andar e várias escadas caracol, aumentando o conforto interno, no entanto, segundo Toman (2000, p.174) “é de duvidar, contudo, que a forma tetralobada tivesse alguma vantagem militar”, ainda que outros teóricos acreditem que a forma permita um melhor flanqueamento que a torre cilíndrica, para além dos defensores poderem facilmente receber ordens do comandante, vindas do centro do grande salão, para os quatro lóbulos.

O próximo passo na evolução dos castelos medievais fora dado a partir de um evento central da Idade Média europeia, e cujos efeitos se fazem sentir ainda nos dias atuais: As famosas cruzadas.

Segundo a definição tradicional; as Cruzadas foram expedições, principalmente militares, organizadas pela igreja, com o objetivo de reconquistar Jerusalém do domínio mulçumano e estenderam-se entre os séculos XI e XIII. Nada obstante, cabe ressaltar, que o termo que usamos hoje, “cruzada”, não era o que empregavam na época. O que inicialmente era descrito como “carregar a cruz”, derivou do fato dos participantes considerarem-se “soldados de Cristo” marcados “pelo sinal da cruz”. Saindo da Europa em direção ao oriente, os cavaleiros se viam como que aceitando a cruz, literalmente assumindo o peso do sofrimento de Cristo. De fato, era uma boa indicação de suas próprias dificuldades, pois as jornadas poderiam durar anos e a grande maioria morria antes mesmo das batalhas.

Strickland (2001, p. 42) ousa afirmar que “a maior parte dos castelos de pedra europeus surgiram como subproduto do feudalismo e das oito

cruzadas que duraram dois séculos” e continua: “os cruzados que retornavam traziam conhecimentos avançados de fortificações, que usavam para melhorar os projetos no Ocidente” (ibidem, p. 42). Ricardo I Plantageneta, dito “Coração de Leão” foi um dos cruzados que ao longo da terceira cruzada, “tomou proveito do seu tempo no Oriente Médio para estudar as inovações militares, enquanto sitiava os Castelos Sarracenos” (MARTIN, RENUCCI, 2011, p. 24). Ricardo I sabia que a superioridade técnica na Guerra traria vantagens nas disputas contra Filipe II da França (1165-1223), chamado Dádiva de Deus ou Filipe, o Augusto – em Francês Philippe Auguste –, rei da França de 1180 a 1223.

Ricardo I chegou a contratar engenheiros Sarracenos, ajudando a disseminar a inovação tecnológica. O resultado se expressou no *Château Gaillard*. Um coerente programa de elementos defensivos inovadores, como as *machicolations* (mata-cães) nos contrafortes e um novo desenho de seteiras, a maior inovação, no entanto, foi a dupla cortina de muralhas, sendo a interna com um desenho ondulado, diferente da tradicional, o que permitia um melhor cruzamento das flechas. O *Château Gaillard* foi primeiro a utilizar – ainda de maneira incipiente – os primeiros conceitos do que futuramente ficará conhecido como “Castelos Concêntricos”.

Acerca do *Château Gaillard*, Le Goff (2011, p. 77) afirma:

O castelo medieval proclama o seu poder simbólico e impõe-se como imagem inconsciente da força e do poder. O conflito que começou no século XII entre França e Inglaterra, um dos primeiros grandes embates entre nações cristãs, presenciou, por exemplo, a construção da fortaleza de *Château Gaillard*, edificada no final do século XIII pelo rei da Inglaterra Ricardo Coração de Leão no centro do espaço francês disputado pelos ingleses. Sua posição em uma ilha do Rio Sena ilustra esse aspecto ambiental e espetacular do castelo medieval.

O Château Gaillard consistia de três pátios murados – um primeiro interno, um no meio e o último externo – com uma torre no pátio interno, os três pátios eram separados por valas talhadas na pedra. Alojados nos pátios, existiam estábulos, oficinas e depósitos. Apesar da dimensão, o castelo ficou pronto em apenas dois anos (1196-1197), contudo, estima-se que tenha custado muito acima da média e inaugurou a era dos castelos concêntricos europeus.

4 - A ERA DOS CASTELOS CONCÊNTRICOS

Na França, essa era foi marcada pelo governo de Filipe II Augusto, determinado a reconquistar e defender o território francês dos Plantagenetas. Entre 1203 e 1204, as tropas francesas sitiaram o robusto *Château Gaillard*. Na época não mais ocupado pelos leais soldados de Ricardo I – morto em por uma flecha no abdômen em abril de 1199 –, mas de seu impopular irmão, o Rei João (1166-1216), apelidado Sem-Terra ou Sem-Posses. O *Château* era comandado por Roger de Lacy, um afamado soldado inglês que detinha o título de condestável de Cheshire. O rei francês sabia que para remover os ingleses da Normandia teria que conquistar o castelo, e utilizou diversos engenhos e técnicas de sítio para conquistar o castelo que se mostrou difícilíssimo de subjugar. No entanto:

O *Château Gaillard* possuía uma falha. Soldados arrojados descobriram que poderiam se arrastar pelo poço de retrete (latrina) e dali escalar até a capela do períbolo. Ateando fogo à porta da capela, os franceses puderam invadir o períbolo e causaram de resto muita confusão. Eles chegaram ao portão do períbolo e o abriram, permitindo a entrada de uma poderosa força de ataque. (DEVRIES, DOUGHERTY, DICKIE et alii, 2009, p.69)

As tentativas de socorro inglesas falharam e no dia 6 de março de 1204 os defensores remanescentes se entregaram, o sítio durara oito meses no total. Toman (2000, p. 55) defende a ideia de que os castelos, assim como as catedrais, desempenhavam “muitas vezes funções mais simbólicas do que práticas” e sobre *Château Gaillard* reitera:

O Château Gaillard foi uma fortaleza que o rei inglês Ricardo Coração de Leão fez erguer para bloqueio do Sena, na fronteira entre a Normandia, que lhe pertencia, e os domínios da coroa francesa. A portentosa e, sobretudo, onerosa construção foi edificada a partir de 1196, no curto espaço de tempo de um ano, mas foi conquistada pelo rei francês Filipe Augusto logo em 1204, após um longo cerco (ibidem, p. 55).

A partir daí, as campanhas militares de Filipe II Augusto recuperaram diversos territórios no Norte, no Leste, no Oeste e no coração da França. Para assegurar o domínio sobre esses territórios, o rei francês iniciou um amplo programa de construção de Castelos na França. Para isso, compôs um grupo de especialistas em engenharia de fortificações e elaborou desenhos de modelos arquitetônicos. A ideia de Filipe II era criar um padrão de construção, pois assim reduziria o tempo de execução e permitiria um controle maior dos custos da construção.

O primeiro Castelo do programa a ser construído foi o Louvre. Construído ainda em fins do século XII – provavelmente entre 1190 e 1202 –, numa posição estratégica, o castelo possuía uma planta quadrangular com dez torres de defesa e no centro um imponente *donjon* circular poderosamente fortificado, com trinta e um metros de altura e dezenove metros de largura. Durante o reinado de Filipe II, o castelo não era residência real, uma edificação na Ile de La Cité servia a esse propósito, o Louvre era prioritariamente uma fortificação e abrigava apenas uma guarnição de cavaleiros bem treinados capazes de defender a cidade.

O Louvre era um castelo urbano e demonstrou a funcionalidade de se aplicar um modelo para construção de castelos. São definidos como *Château Philippien* as estruturas defensivas iniciadas no período de Filipe II Augusto, ou baseados no seu modelo, mesmo aqueles produzidos posteriormente.

As principais características dos *Château Philippien* são: cortinas (muralhas) flanqueadas por torres circulares que permitiam aos soldados

vigiarem todo o perímetro do edifício e criavam um pátio central, onde diversos prédios eram construídos e uma grande torre – em Portugal chamada “Torre de Menage” –, que servia como último recurso de defesa, o conjunto era cercado por um fosso. Na entrada, havia uma porta fortificada ou barbacã, com duas torres gêmeas, repleta com uma combinação de mata-cães, buracos da morte, seteiras, ponte levadiça. A base da muralha e da torre era inclinada em um ângulo entre 65° e 80°, esse talude era chamado de *glacis* – em português, chamado alambor – e impedia a aproximação das tropas às paredes do castelo. As ameias no “caminho da ronda” proporcionavam vantagens defensivas. Esse modelo permitia uma boa adaptação aos diferentes tipos de terreno.

Entre os castelos produzidos que seguiram esse modelo e que não foram tão modificados por elementos arquitetônicos acrescidos por períodos posteriores, são passíveis de citação: Château de Mez-Le-Maréchal, Château de Yèvre le Châtel, Chinon, Montreuil-Bonnin, Château de Ratilly, Château de Dourdan, apesar de alguns terem sido produzidos posteriormente, todos seguiram o mesmo padrão imposto pelo monarca.

Os Castelos produzidos na França também serviram como referência para a era dos grandes castelos concêntricos na Inglaterra, a partir do governo de Eduardo I (1239–1307), cognominado *Longshanks* (Pernas Longas) – em Inglês: Edward *The Longshanks*. Após incorporar o País de Gales à Inglaterra, em 1284, por meio do Estatuto de Rhuddlan, Eduardo I começou a fortificar o país de forma a assegurar a sua posição e, assim como Filipe II Augusto, iniciou o mais ambicioso programa de construções medievais na Inglaterra. Para tal contratou um mestre pedreiro francês chamado Jacques de Saint-Georges d'Espéranche, conhecido na Inglaterra como James of Saint George (1230–1309), que

levou para a Inglaterra o amplo conhecimento que os franceses haviam adquirido na produção dos seus grandes castelos (BROWN, 2004). Quando mestre Jacques de Saint-Georges levou novas ideias e não modificou apenas as técnicas construtivas, mas toda a forma dos castelos ingleses e suas defesas que ele melhorou. Ele começou por três castelos: Harlech, Caernarfon, Conwy, todos iniciados em 1283 e por fim planejou Beaumaris.

Harlech também é famoso por uma característica incomum: a "via a partir do mar". As forças de Eduardo estavam frequentemente em perigo por ataques baseados em terra, mas gozavam de total supremacia na água. Muitos dos seus castelos incluem portos, os quais permitiam o reabastecimento a partir do mar, atualmente, o mar recuou várias milhas, tornando mais difícil visualizar o conceito no seu cenário original. O Castelo de Caernarfon fora construído em local estratégico – onde outrora havia um Motte and Bailey e pela sua importância estratégica, Eduardo estava decidido em transformar o local no Centro da sua Administração em Gales. Em Caernarfon, assim como em Carcassonne na França, uma muralha envolvia toda a cidade. Destaca-se em Caernarfon uma engenhosa solução de mestre Jacques de Saint-Georges para as seteras, permitindo um cruzamento de flechas em todas as direções. Uma verdadeira máquina de guerra medieval. Caernarfon foi o Castelo mais caro do reinado de Eduardo e alguns teóricos acreditam que por isto não tenha tido condição de finalizar a obra do castelo de Castelo de Beaumaris

O Castelo de Beaumaris – *beau mareys*, pode ser traduzido como "belo pântano" – foi a última das fortalezas de Eduardo I no Norte de Gales. As obras começaram em 1295 e continuaram durante 35 anos, com mais de 3.500 trabalhadores ocupados no pico da construção. O financiamento e os materiais esgotaram-se quando o rei voltou as suas

atenções em direção à Escócia, pelo que o castelo nunca foi concluído, apesar de terem sido gastas umas impressionantes 15.000 libras (correspondentes a 5 milhões de libras em 2009) na sua construção. A planta do castelo é quase quadrada, partilhando muito em comum com o Castelo de Harlech. O pátio interior é retangular, com uma torre redonda em cada canto. Nos lados norte e sul estão sólidas portarias, seguindo o típico padrão de duas torres em forma de “D” flanqueando a passagem do portão, enquanto outras duas torres com a mesma forma defendem as muralhas leste e oeste. O grande hall e outros edifícios domésticos foram construídos dentro deste pátio interior. As suas defesas e linhas de abastecimento foram soberbamente planejadas, a planta era quase perfeita, mas o castelo nunca foi concluído.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O castelo de pedra encimado por ameias e merlões, circundado por muralhas repletas de grandiosas torres, ainda hoje pode ser evocado como um símbolo quase alegórico da Idade Média. No entanto, segundo o professor emérito de História Medieval da Universidade de Londres Henry R. Loyn (1989, p.78) “o castelo talvez seja o mais conhecido e o menos compreendido dos monumentos medievais”, isso porque ele era concomitantemente “a residência fortificada e a fortaleza residencial de um senhor; essa dualidade de função é peculiar ao castelo na história das fortificações e aponta para sua feudalidade” (Id. Ibidem).

Os Castelos medievais com suas diversas tipologias existiram até o século XIV, quando o desenvolvimento dos primeiros canhões a pólvora, exigiu uma série de modificações e adaptações formais. A partir da utilização da pólvora como nova força propulsora, os estudos de pirobalística evoluíram e novas técnicas construtivas tiveram que ser desenvolvidas para lidar com o fogo dos canhões, uma série de modificações ocorreu na arquitetura militar e as construções se tornaram

ainda mais robustas, não obstante, fez com que esses lugares se tornassem muito desconfortáveis para viver. Os castelos cedem lugar às fortalezas militares de defesa do território, se tornando comuns as fortificações abaluartadas – fortificações concêntricas cercadas por baluartes.

Ainda assim, os castelos medievais, com o seu aspecto singular persistem no imaginário e na fantasia contemporânea não apenas como um símbolo de poder e dominação, mas como elementos romanceados de uma “sonhada” Idade Média, para usar a expressão de Umberto Eco (1989 p.74). Os recônditos das suas alvenarias estereotômicas, parcialmente destruídas, não rememoram apenas os ecos das batalhas e cercos pretéritos, mas estimulam a criatividade dos que divagam sobre dragões cuspidores de fogo, gigantes de gelo e outros seres mitológicos. A importância dessa arquitetura, muitas vezes desdenhada pelos acadêmicos contemporâneos, atravessou os séculos e alcançou o presente, ajudando na compreensão, contudo, também na mistificação do passado.

Bibliografia

BROWN, R. Allen. English Castles. Rochester: **Boydell & Brewer Inc**, 2004.

DEVRIES, Kelly; DOUGHERT, Martin, DICKIE, Iain et alii. Batalhas Medievais 1000 – 1500. Conflitos que marcaram uma época e mudaram a história do mundo. São Paulo: **M. Books do Brasil Editora Ltda**, 2009.

DUBY, George; LACLOTTE, Michel. História Artística da Europa: A Idade Média. Rio de Janeiro: **Paz e Terra**, 2002.

ECO, Umberto. Sobre Espelhos e Outros Ensaio. Rio de Janeiro: **Nova Fronteira**, 1989.

FAZIO, Michael; MOFFETT, Marian; WODEHOUSE, Lawrence. A História da Arquitetura Mundial. Porto Alegre: **AMGH Editora**, 2011.

LE GOFF, Jacques. Em Busca da Idade Média. Rio de Janeiro: **Civilização Brasileira**, 2012.

LE GOFF, Jacques. Heróis e Maravilhas da Idade Média. Petrópolis: **Vozes**, 2011.

LOYN, Henry .R (org). Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: **Jorge Zahar Editora**, 1990.

MARTIN, Marylin & RENUCCI, Florian. Guédelon: A Castle in The Making. France: **Editions Quest-France**, 2011.

STRICKLAND, Carol. Arquitetura Comentada: Breve Viagem pela História da Arquitetura. Rio de Janeiro: **Ediouro**, 2003.

TOMAN, Rolf (org). O Gótico: Arquitectura, Escultura, Pintura. Oldenburg: **Könemann**, 1998.

TOMAN, Rolf (org). O Românico. Madrid: **Cromo Artes Gráficas S.A**, 2000.

A TRADIÇÃO MILITAR NA CONSOLIDAÇÃO DA DINASTIA JOSEON – COREIA SÉCULOS XIV E XV

THE MILITARY TRADITION ON THE CONSOLIDATION OF THE CHOSON DYNASTY – KOREA 14TH E 15TH CENTURY

Juliana Maria de Souza Xavier⁶¹
Fabrício Nascimento de Moura⁶²

Artigo recebido em 14 de novembro de 2021
Artigo aceito em 14 de dezembro de 2021

Resumo: A dinastia Joseon (1392-1910) foi instituída através de uma rebelião militar comandada por Yi Song-gye e representou uma mudança na sociedade coreana. Este trabalho busca compreender como a tradição militar auxiliou na consolidação da nova dinastia, seus tipos de organização e relação com o Neo-confucionismo.

Palavra-chave: Dinastia Joseon; tradição militar; Neo-confucionismo.

Abstract: The Choson dynasty (1392-1910) was established by a military rebellion in the command of Yi Song-gye and presented it a modification in the Korean society. This paper aims to comprehend how the military tradition helped the consolidations of the dynasty, their organizations and relationship with the Neo-confucionism.

Keyword: Choson dynasty; military tradition; Neo-confucionism;

INTRODUÇÃO

O estabelecimento da dinastia Joseon foi marcado pela desestabilização do trono Goryeo. Essa dinastia, que não conseguia

⁶¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Graduada em Pedagogia pela Universidade do Vale do Rio Doce (UNIVALE). Integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM/CNPq). E-mail: julianadesouzaxavier@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4408-9302>.

⁶² Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Doutorando em História pelo PPGHIS/UFMA. E-mail: fabri.cartago@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3129-2355>.

garantir a segurança de sua sociedade, foi destronada em uma revolta comandada pelo general Yi Song-gye⁶³, que posteriormente se tornou o primeiro rei do estado Joseon, na Coreia.

A tradição militar existe na Coreia desde o início de sua história. Utilizando exércitos tanto em terra quanto em mar, o militarismo era uma força que regia a península coreana. Baseado em um pensamento de renovação da sociedade como artifício para a tomada e posterior solidificação do estado, Yi Song-gye estabeleceu uma cultura militar que viria a ser o ponto central dos primeiros anos da nova dinastia.

Diante disso, este trabalho objetivará apresentar como a tradição militar serviu de base para a consolidação da dinastia Joseon, especialmente em seus primeiros anos, dialogando com os ideais neo-confucionistas, além de apresentar suas organizações e métodos de seleção.

1 – ORIGEM E ESTABELECIMENTO DA DINASTIA

Para compreendermos o contexto histórico em que se fundou a dinastia Joseon precisamos entender o momento que acarretou o levante da rebelião contra a dinastia Goryeo. Samuel Bieler afirma que o contexto do estabelecimento da dinastia foi caótico. Em 1368 foi estabelecida na China a dinastia Ming, que continuava a lutar contra os remanescentes da dinastia Yuan, Chu Yuan-chang⁶⁴ pediu o auxílio do estado Goryeo e isso levou a uma divisão da sociedade, onde metade apoiava a dinastia Yuan (Mongol) e a outra metade a dinastia Ming. Foi nessa conjuntura que Yi Song-gye e seu exército privado lançaram a rebelião contra a dinastia Goryeo. (BIELER, 2011, p. 58)

Outro contexto a ser considerado foi a situação a qual se encontrava o estado Goryeo. John B. Duncan expõe que existia uma

⁶³ Postumamente foi conferido o nome de Taejo.

⁶⁴ Imperador fundador da dinastia Ming (1368-1644).

relação entre os mongóis e Goryeo, que através de alianças matrimoniais governavam com o auxílio do império Yuan. Com o colapso do império Yuan em 1360 iniciou-se então um período de instabilidade política na Coreia. Devido as possíveis invasões dos Turbantes Amarelos e dos piratas japoneses ao território coreano, a estrutura interna de Goryeo foi deixada sem suporte, originando uma crise interna que levaria ao favorecimento de uma rebelião. (DUNCAN, 200, p. 155-156)

Peter H. Lee afirma que Yi Song-gye se tornou uma das figuras militares mais proeminentes na história da Coreia. Ele foi selecionado como um dos comandantes que assessorou na invasão do noroeste chinês com o intuito de ter vantagem sobre a mudança dinástica entre os Yuan e Ming. Ao invés de entrar no território chinês retornou com seu exército e liderou um golpe contra a família real de Goryeo, para então em 1392 se autoproclamar rei e com o apoio de acadêmicos neo-confucionistas fundou então a nova dinastia. (LEE, 1993, p. 469)

Peter H. Lee ainda explica que o estabelecimento da dinastia não foi uma tarefa fácil para o general pois haviam muitas forças opositoras. Com o auxílio do Neo-confucionismo foi organizado um novo modelo de governo e novos códigos de regulação para o novo estado. Por conta da participação de acadêmicos neo-confucionistas Yi Song-gye justificou a inauguração da nova dinastia no nome do Mandato do Céu. Ao assumir o trono em 1392, Yi Song-gye se mostrou disposto a realizar as reformas necessárias para que o novo estado se consolidasse. (LEE, 1993, p. 481)

Segundo Samuel Bieler, Yi Song-gye vinha organizando suas tropas privadas desde suas primeiras campanhas militares. Ele não concordava com o ataque a dinastia Ming e quando ordenado a marchar contra eles entrou em rebelião. Quando se encontrou na fronteira entre China e

Coreia, reuniu seu exército e depôs o rei U⁶⁵. Diante deste contexto foram instituídos alguns reis que reinaram sob a dinastia Goryeo até o ano de 1392, quando o então general se autoconsagrou rei e iniciou a nova dinastia. O exército privado de Yi Song-gye ficou registrado na história como um exército de rebelião que liderou uma nova ordem na sociedade coreana. (BIELER. 2011, p. 58)

Michael J. Seth afirma que o final do período Goryeo foi marcado por um governo militarmente dominado, principalmente por conta da dominação Mongol do estado. O estabelecimento do estado Joseon debaixo do poder da casa Yi definiu a história da Coreia como mais que um evento histórico. Segundo o autor, o momento foi muito mais do que uma mudança de dinastias, mas “uma tentativa de longa duração de criar uma sociedade em conformidade com os ideais confucionistas.” (SETH, 2011, p. 127).

Kyung Moon Hwang aponta que a presença dos acadêmicos também foi essencial para a formação do estado Joseon. A figura de Chong Tojon era de uma delas. Em 1383 o acadêmico confucionista teve seu primeiro encontro com Yi Song-gye e foi suficiente para que formassem uma aliança. Tal aliança significava uma conveniência mútua. Quando Yi Song-gye, em 1388, foi enviado para liderar a expedição coreana que buscava invadir a dinastia Ming, procurando demonstrar força durante a disputa territorial, percebeu que a invasão não seria adequada e retornou com seu exército para a capital Goryeo, prendendo seu comandante e tomando o poder. Nesse momento, Chong Tong, que abriu as possibilidades para a família Yi governar, o esperava. (HWANG, 2010, p. 76-77)

Com essa mudança iniciou-se um processo de centralização do poder. Sobre essa questão, Oh Jong-rok expõe que o argumento de que

⁶⁵ Um dos últimos reis da dinastia Goryeo antes da revolta.

o estado de Joseon era baseado em um sistema de centralização vinha de comparações realizadas com o sistema feudal europeu e do período Goryeo. Essas comparações apresentavam a conclusão que a sociedade de Joseon possuía uma maior capacidade de poder centralizado. Oh Jong-rok indica que não se pode negar que durante o início da dinastia existiu um sistema de centralização de poder forte que seria a característica do período. (OH, 2005, p. 14-18)

Esse tipo de centralização só podia ser executado devido à forte autoridade real presente no período. Por conta disso percebeu-se que as razões para a centralização ser estabelecida na fundação de Joseon veio da inabilidade do período Goryeo no final do século XIV em garantir a segurança da sociedade, no que dizia respeito as invasões territoriais. Ao mesmo tempo deve-se pensar nas relações com a China, onde a dinastia Ming estava emergindo e suplantando a dinastia Yuan. A participação da dinastia Yuan nos assuntos internos de Goryeo se compreende como uma causa a falta de organização de um sistema militar que demonstrasse força. (OH, 2005, p. 18-19)

Devido a desestabilidade do sistema militar de Goryeo e os sentimentos de desamparo da sociedade, a figura de Yi Song-gye foi colocada como primordial para a segurança social, visto que o mesmo repeliu os inimigos da dinastia, levando assim aos oficiais de Goryeo a o tomarem como rei. A instituição da Lei de Terras (*kwajongbop*), que foi designada a diminuir a quantidade de terra privada e reorganizar a maioria das terras como públicas, foi uma das medidas no estabelecimento da dinastia que apontava a vontade e capacidade do novo estado na questão da proteção da sociedade, apresentando assim a centralização do poder voltada para o rei. (OH, 2005, p. 19-21)

Michael J. Seth considera que a mudança dinástica foi relativamente tranquila e não houve derramamento de sangue. O autor

aponta que não houve uma revolução ao mudar de períodos políticos. Com a nova dinastia veio então grandes números de clãs e novos indivíduos que passaram a ocupar espaços de poder com as novas instituições governamentais. Pode ser percebido também que a promoção do Neo-confucionismo marcou um período ideológico muito mais rígido do que a dinastia Goryeo ou o reino de Silla. Como o Neo-confucionismo já havia sido instituído no período Goryeo não ocorreram mudanças no sentido ideológico, a mudança da dinastia foi em si um auxílio a transformação da sociedade coreana. (SETH, 2011, p. 130)

2 – O NEO-CONFUCIONISMO NA COREIA MEDIEVAL

O termo Neo-confucionismo deriva da escola Confucionista que emergiu durante a dinastia Song na China. É preciso relembrar que o Confucionismo possuiu grande influência na história da Coreia desde o estabelecimento dos Três Reinos⁶⁶. Se caracterizava como uma filosofia ética onde cada indivíduo deveria procurar viver uma vida virtuosa, tanto nas obrigações sociais quanto políticas. Tinha grande ligação com a estrutura da família patriarcal e também da hierarquia de uma sociedade, era uma filosofia que via a família como a primeira unidade da sociedade e do estado. (SETH, 2011, p. 120-121)

Hyung Moon Hwang indica que durante os primeiros anos da dinastia Joseon acadêmicos, oficiais e militares, como o fundador da dinastia, se afastavam dos ensinamentos que os historiadores europeus comumente chamam de Neo-confucionismo ao estabelecer e justificar a nova ordem dinástica. Como o movimento neo-confucionista já havia sendo propagado na Coreia desde a dinastia Goryeo passa na dinastia Joseon a ser chamado de “Escola da Natureza e do Princípio” que

⁶⁶ Especifica-se os reinos de Baekje, Silla e Koguryo que datam de 57 a. C a 668 d. C.

indicava especificamente a relação entre a natureza humana e a doutrina metafísica. (HWANG, 2010, p. 80)

O autor indica que muitos fundadores de Joseon percebiam no Neo-confucionismo uma abordagem compreensiva a ética, política, ordem social, economia e cultura. O alcance da legislação do Neo-confucionismo nos primeiros momentos da dinastia apresenta esse alcance ideológico sistemático, especialmente apresentando a valorização da família como uma de suas características principais. Segundo Kyung Moon Hwang práticas como os exames de seleção e a supremacia da herança família são ideias neo-confucionistas já existiam na Coreia. (HWANG, 2010, p. 80)

Kyung Moon Hwang explica que a primeira metade de Joseon se encontrou no centro dos esforços da confucionização, e independente se o Confucionismo levou a mudança dinástica ou apenas serviu como um aparelho político conveniente, o estado foi infundido pela ideologia. O confucionismo encorajava a busca por uma riqueza intelectual, tendo nas duas primeiras décadas da dinastia o crescimento do pensamento filosófico como o pico da história coreana. (HWANG, 2010, p. 87-88)

Yong-ho Ch'oe aponta que o ideal do confucionismo, em relação a liderança governamental, era que deveria ser comandado por homens de virtude e sabedoria. Como a dinastia Joseon foi formada por oficiais acadêmicos que se pautavam nessa ideologia era de se esperar que todos os âmbitos da sociedade se direcionassem a esse modelo, sendo incomparável com a história chinesa. (CH'OE, 1974, p. 611)

Sobre o Neo-confucionismo na dinastia Joseon, John Duncan expõe que as principais produções que abarcam o tema procuram discutir sua ascensão vendo-o como uma ideologia do grupo emergente (acadêmicos oficiais) ou como uma força que amparava a fundação da dinastia. Esses pensamentos podem ser entendidos como uma busca

pela compreensão da história intelectual do final do período Goryeo e início de Joseon. O autor ainda aborda que essa interpretação era pautada na ideia de que o estabelecimento da dinastia foi uma consequência direta da chegada do Neo-confucionismo na Coreia ao final do século XIII, é ainda diante dessa que ideia que se compreende que a disseminação do Neo-confucionismo entre a aristocracia no século XIV possibilitou-se a ascensão da crítica que conferia os problemas da sociedade ao declínio e corrupção do Budismo. (DUNCAN, 1994, p. 76-77)

Percebendo o tratamento e relação que a dinastia Goryeo possuía com o Budismo e sua incapacidade de realizar as reformas necessárias, os que se inspiravam na ideologia neo-confucionista acreditavam ser necessário desarticular a atual dinastia para que acontecesse uma reforma na sociedade coreana. O conflito do Neo-confucionismo e Budismo foi marcante para essa percepção indicando a necessidade da nova dinastia. (DUNCAN, 1994, p. 77)

A introdução dos ensinamentos neo-confucionistas trouxera muitas mudanças para a sociedade coreana. Segundo Michael J. Seth, as diferentes linhas de interpretação dessa filosofia instigaram muitos estudiosos coreanos a reexaminar das suas formas de governo até seu comportamento pessoal. Essas ponderações levaram a uma revolução social que transformou a sociedade coreana e formou uma nova concepção de normas culturais e éticas que influenciaram os coreanos até o século XXI. (SETH, 2011, p. 122)

Michael J. Seth acrescenta que ao final do século XIV um grande número de acadêmicos encontrou no Neo-confucionismo o modelo para aperfeiçoar a sociedade. Aos finais da dinastia Goryeo foi percebido uma continuação do movimento através da promoção realizada pelos aristocratas, que investiam na educação baseada nesta

filosofia como artifício para aprimorar a sociedade. Foi com o suporte entre os acadêmicos neo-confucionistas, a elite e os militares que a dinastia Joseon foi estabelecida. (SETH, 2011, p. 122-123)

3 – EXÉRCITOS PRIVADOS E EXAMES DE SELEÇÃO

Samuel Bieler aponta que os exércitos privados, existentes entre 850-1598, foram uma característica crítica da Coreia. Eles fortaleceram o governo militar, abriram caminho para a instituição de Joseon e auxiliaram na luta contra as invasões japonesas ao território. Segundo o autor, para compreender como os exércitos privados funcionavam nos primórdios da sociedade coreana é importante entender a definição do termo que pode ser aceita como "...uma força militar fora da estrutura organizacional e de comando de um governo civil." (BIELER, 2011, p. 47-48)

Segundo Samuel Bieler, para que um exército seja considerado privado é necessário que o mesmo seja separado da esfera pública tanto financeira quanto estruturalmente. Na Coreia existiam três tipos de exércitos privados sendo aqueles que apoiavam e realizavam rebeliões contra governos inaptos, os que protegiam o poder vigente em períodos de instabilidade e os que resistiam às invasões estrangeiras. O autor acrescenta que mesmo que cada especialidade possuísse um objetivo específico todos ascendiam da mesma forma, que era o enfraquecimento do governo central. A presença desses exércitos surgiu durante o século VIII, onde eram usados como apoio das rebeliões que emergiram com o colapso do governo Silla. (BIELER, 2011, p. 48-52)

É preciso perceber que os grupos sociais também possuíram um papel de grande importância para a manutenção dos exércitos privados. Com a aristocracia emergindo socialmente nos séculos XVI e XV a posição dos monarcas estava se tornando mais delicada, Samuel Bieler cita o caso do reino Unificado de Silla que em seus últimos 155 anos

estiverem em instabilidade no trono fazendo assim com que a estrutura política se enfraquecesse, acontecendo então a redução do poder do governo. (BIELER, 2011, p. 52)

A privatização dos exércitos veio com repercussões no século IX que impactaram o poder central da Coreia. No início desse século aconteceu a propagação dos exércitos privados, levando até mesmo a famílias com poder local a controlarem a população com tais instituições. Essa movimentação de poder local se deu por conta da inabilidade dos magistrados em controlar o poder nas cidades em que eram enviados, possibilitando dessa forma a apropriação do poder centralizado por parte dos locais. (BIELER, 2011, p. 52-53)

Segundo Samuel Bieler, ações do Yi Song-gye demonstram que os exércitos privados na verdade eram apenas atores existentes nos primórdios da história coreana e não uma constante. Quando se fortaleciam os governos centrais podia se perceber um trabalho para reduzir a presença dos exércitos privados. O autor cita o terceiro rei da dinastia, Taejong (r. 1400-1418), ordenou a abolição dos exércitos privados durante seu período de governo. É apresentado que nos meados da dinastia Joseon exércitos privados eram abolidos ou fundidos no exército nacional, que era uma instituição pública. Mesmo que exércitos privados emergissem na dinastia Joseon em resposta ao enfraquecimento do governo suas ações não afetaram a organização política que ainda se encontrava centralizada. (BIELER, 2011, p. 58-59)

Sobre a questão dos exércitos privados Michael J. Seth aborda que durante o reinado de Taejong (r. 1400-1418) foram abolidas esse modelo levando assim a unificação dos soldados sob a direção da Sede dos Três Exércitos, dessa forma fica claro que apenas o poder central obtinha forças militares. No reinado de Sejo (r. 1455-1468) o exército foi reorganizado como os a Sede dos Cinco Comandos Militares, eram

divididos entre cinco regiões (Central, Oeste, Leste, Norte e Sul) e cinco setores brigadas (pu) que consistiam em quatro regimentos (t'ong), que se dividiam entre as companhias militares (yo) e pelotões (tae). Também nesse período os soldados profissionais eram obrigados a realizarem uma série de testes que atestavam suas aptidões físicas. Além desses modelos ainda existia em cada província um Comando do Exército e um Comando Naval. (SETH, 2011, p. 142)

Os exames de seleção para cargos na dinastia Joseon eram divididos entre civil e militar. Durante seu primeiro ano de reinado, Yi Song-gye aponta que:

Ambos exames civis e militares para o serviço público são essenciais, porque precisamos de mais homens talentosos para o estado. Devemos cultivá-los estabelecendo a academia nacional na capital e escolas provinciais nos distritos locais, aumentando seu número e incentivando-os a se dedicar aos seus estudos. (ANO 1 (1392), MÊS 7, DIA 28)

A Agência de Treinamento Militar (*Hullyŏn'gwan*), responsável pelo ensino de artes militares, ensinará os sete clássicos militares (*mugyŏng ch'ŭlsŏ*)⁶⁷, bem como arco e flecha e equitação, a candidatos selecionados e classificará seu comando de clássicos militares e o domínio das habilidades necessárias. Quando o processo de avaliação é concluído, trinta e três candidatos são selecionados como passadores, assim como no exame do serviço civil, e recebem certificados. Ao mesmo tempo, a lista dos nomes dos passadores será enviada ao Conselho de Guerra para que eles possam ser designados para os postos apropriados. (ANO 1 (1392), MÊS 7, DIA 28)

Para entendermos a questão da seleção e *status* social no período Joseon é preciso reconhecer a estrutura de tais grupos sociais, que se organizavam em *yangban* (aristocratas), *yangmin* (plebeus) e *chonmin* (marginalizados). Existia uma discussão sobre como os exames civis eram abertos para a sociedade *yangban* (homens de nascimento) e era tratado como uma restrição a outros grupos baseados no *status* social. A

⁶⁷ Segundo Choi os sete livros referem-se aos sete textos mais importantes da China antiga: A Arte da Guerra de Sunzi, Os Métodos de Sima, Seis Ensinaamentos Secretos de Jiang Ziya, Wuzi de Wu Qi, Wei Liaozi, Três Estratégias de Huang Shigong e Perguntas e Respostas entre Tang Taizong e Li Weigong.

restrição dos outros grupos sociais ao exame civil pode ser creditada ao trabalho de organizar de forma rígida a estrutura social da Coreia. O exame civil servia como o fator mais importante que formava a elite da dinastia Joseon, eram atribuídos ao grupo *yangban* aqueles oficiais que trabalhavam tanto nos serviços civis quanto militares. (CH'OE, 1974, p. 612-613)

Michael J. Seth explica que os exames serviam como um mecanismo de seleção aos cargos do governo. Nesse sistema também se percebia a relação com o Neo-confucionismo, uma vez que a ideologia enfatizava a virtude como um dos principais aspectos para um governo satisfatório. Devido a estes ideais percebe-se que a educação era um ponto forte na seleção dos oficiais. Entende-se que como a classe aristocrática (*yangban*) possuía maior chance de sucesso, porém após a adoção dos ideais neo-confucionistas as escolas que conduziam os ensinamentos dos exames civis foram abertas para os demais grupos sociais, com exceção dos marginalizados. Entretanto, na realidade, surgiram inúmeras práticas que limitaram o acesso das demais classes, tanto nas escolas quanto nos exames, compreendendo assim ainda o favorecimento ao grupo aristocrata. (SETH, 2011, P. 135-137)

Eugene Y. Park aponta que o contexto social dos participantes era mais proveniente da classe aristocrática. Existia uma forma de restrição aos candidatos do exame militar como por exemplo homens da elite que eram casados com mulheres não-*yangban*, filhos secundários⁶⁸, pessoas do grupo social marginalizado (escravos e de ocupações classificadas como desprezíveis), filhos e netos com ancestralidade de mulheres que se casavam novamente ou que eram consideradas como desrespeitadas e também membros da família real. Essas barreiras

⁶⁸ Os filhos secundários eram aqueles que nasciam das esposas secundárias nas famílias *yangban*.

implicavam na firmação de uma competição maior entre os participantes elegíveis, além de guiar também um estabelecimento maior de poder aristocrata na sociedade. (PARK, 2000, 132-133)

Segundo Yong-ho Ch'oe, os plebeus compunham a maior parte da sociedade e eram obrigados a pagar a maioria das taxas do período e uma delas era a imposição ao serviço militar aos homens dos 16 aos 60 anos. O exame civil era uma das formas mais importantes do recrutamento e se dividia em duas categorias a o alto (munkua) e baixo (sama) exames. (CH'OE, 1974, p. 613-614)

Eugene Y. Park explica que o grupo social aristocrata era dividido em dois ramos, o civil e o militar. As pesquisas que são realizadas geralmente focam no grupo civil, deixando o aspecto do militar de lado. Para o autor, isso se explicita devido a inferioridade militar em participação e status sociopolítico bem como a suposição de que os exames militares, devido a corrupção, se tornaram uma escada para que os plebeus alcançassem a mobilidade social. (PARK, 2000, 123-124)

A península coreana começou seus esforços para trabalhar a centralização do poder militar com a dinastia Goryeo (918-1392). Essa centralização seria um processo que serviria como o método primário de recrutamento de novos oficiais militares. Como os participantes deviam possuir conhecimento em artes marciais e em literatura clássica criou-se uma disputa dos ideais onde se acreditava que o exame militar não possuía tamanha complexidade quanto o civil, fazendo com que muitos homens aristocratas escolhessem o exame militar por esse motivo. Juntamente com a perspectiva do neo-confucionismo, onde a virtude e a moral eram mais valorizadas do que a arte militar se cria esse entendimento de que o exame militar não possuía prestígio como o civil.

(PARK, 2000, p. 126). Percebe-se nas passagens dos Anais do rei Sejong tais pensamentos

O entendimento dos candidatos sobre os clássicos confucionistas é examinado através de suas explicações sobre uma passagem difícil na rodada inicial [do exame do funcionalismo público], enquanto sua capacidade de praticamente aplicar seus conhecimentos propondo soluções para questões atuais é examinada na rodada final [do exame do funcionalismo público]. Este foi o objetivo inicial ao estabelecer o sistema de exame da função pública. Recentemente alteramos a regra do exame oral sobre os clássicos confucionistas durante a rodada inicial [do exame da função pública], uma vez que os estudantes não se aplicam ao aprendizado prático. Por causa disso, os alunos afiados e brilhantes que são talentosos e apressados para prestar o exame do serviço militar. (ANO DE ASCENÇÃO (1418), MÊS 10, DIA 7, ENTRADA 2)

O conselheiro do Estado, Bak Eus reportou: Seu humilde servo pede que Vossa Majestade selecione oficiais civis e os reúna no Salão do Patrimônio para promover o espírito acadêmico. O exame civil é difícil enquanto o exame militar é fácil, portanto muitos filhos [das famílias yangban] se apressam para o serviço militar. Seu servo pede que Vossa Majestade que o domínio dos Quatro Livros seja um pré-requisito para se candidatar ao exame militar. (ANO 1 (1419), MÊS 2, DIA 16, ENTRADA 3)

Eugene Y. Park indica que o exame militar possuía o mesmo status que a civil, tendo o Conselho de Guerra como um dos órgãos vitais na organização e estruturação da sociedade. Os graduados no exame militar trataram de aproveitar privilégios como oficiais, sendo colocados então em uma posição de maior hierarquia. Aqueles que passavam no exame dispunham mais respeito em comparação aos homens militares que não possuíam diploma. O que diferenciava esses graduados dos soldados comuns não era apenas a questão dos grupos sociais, mas também o conhecimento sobre as táticas militares, levando então a compreensão de que não se formariam apenas soldados e sim comandantes. (PARK, 2000, p. 127)

A carreira de tais oficiais militares era apresentada nos documentos através de suas conquistas. Segundo Eugene Y. Park no século XV podia

se perceber um avanço nos exames de seleção militar, onde os cargos variavam para além dos postos militares. O padrão de carreira mudou com o passar do século. Na primeira metade os oficiais poderiam ser promovidos com maior facilidade por conta das campanhas militares feitas ao norte da península coreana. (PARK, 2000, p. 131)

A participação da família real nos exames de seleção militares não era comum, porém é apresentado por Eugene Y. Park que ao final do século XV, durante o reinado do rei Sejo (r. 1455-1468), foi aberta a participação para os parentes da família real que persistiu até o reinado de Songjong (r. 1469-1494). A entrada da família real criou uma tensão entre a elite governante, percebia-se tal participação como o perigo eminente que impactaria no molde burocrático da examinação militar. Mesmo que a realeza participasse dos exames os *yangban* ainda dominavam o espaço. (PARK, 2000, p. 134)

Michael J. Seth explica que os governantes da dinastia Joseon estavam cientes da necessidade de uma instituição militar forte visto que as invasões territoriais, por parte das tribos do norte e dos japoneses, ainda tinham grande potencial. Segundo o autor um dos principais desafios que os primeiros reis obtiveram eram a criação de um exército centralizado que fosse efetivo. Foi criado pelo primeiro rei (Taejo) a Sede dos Três Exércitos que era responsável por controlar as forças militares. (SETH, 2011, p. 142)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O momento de formação do estado Joseon é registrado na história como marcante nas reformas da sociedade. O fundador da dinastia, o general Yi Song-gye, se autoproclamou rei de Joseon após depor o último monarca de Goryeo. Durante seu primeiro ano de reinado procurou estabelecer instituições que promovessem as ideias neo-confucionistas

no novo estado, essa nova dinastia pode ser então compreendida como uma criação que se deu por conta da aliança militar e acadêmica com o intuito de reformar a sociedade coreana. (SETH, 2011, pp. 127-128)

Yi Song-gye foi um general que conseguiu, ao se estabelecer rei, criar uma forte organização militar no início da dinastia Joseon agindo assim para assegurar o poder político. Dessa forma os primeiros governantes da dinastia obtinham sua autoridade real baseada no poder militar e econômico que era elemento constituinte do poder político. Segundo Oh Jong-rok a relação entre a autoridade real e o poder militar foram apresentadas com mudanças similares. Através da concentração dos esforços em construir uma estrutura militar adequada fica entendido o objetivo da dinastia em viabilizar a autoridade real e o poder central. Para que a autoridade real fosse conquistada os primeiros reis de Joseon possuíam grande esforço em controlar o comando da estrutura militar. (OH, 2005, p. 21-23)

Kyung Moon Hwang explica que Yi Song-gye era um militar que tinha capacidade de mobilizar um grande número de seguidores, de militares, acadêmicos e até estrangeiros. Sua capacidade de governo e alianças foi o que levou a mudança dinástica. (HWANG, 2010, p. 76)

REFERÊNCIAS

A) Obra de orientação documental

The Veritable Records of King Sejong. Disponível em: <http://esilok.history.go.kr/>. Acesso em: 14 out. de 2021.

The Annals of King Taejo: Founder of Korea's Choson Dynasty. Translated and Annotated Choi Byonghyon. **Harvard University Press:** Massachusetts, 2014

B) Obras de orientação historiográfica

DUNCAN, John B. The origins of the Choson dynasty. **University of Washington Press**: Seattle, 2000.

HWANG, Kyung Moon. A history of Korea: an episodic narrative. **Palgrave Macmillan**: Inglaterra, 2010.

LEE, H. Peter. Sourcebook of Korean civilization: from early times to the sixteenth century. **Colombia University Press**: Nova York, 1993.

SETH, Michael J. A history of Korea: from antiquity to the present. **Rowman & Littlefield**: Nova York, 2011.

C) Artigos

BIELER, Samuel. Private Armies in the Early Korean Military and Military Tradition (850-1598). **Penn History Review**: Pennsylvania, 2011, p. 47-75.

CH'OE, Yong-ho. Commoners in early dynasty civil examinations: an aspect of Korean social structure 1392-1600. **The Journal of Asian Studies**: Michigan, 1974, p. 611-631.

DUNCAN, John. Confucionismo in the late koryo and early choson. **Korean Studies**: Honolulu, 1994, p. 76-102.

OH, Jong-rok. The Characteristics of the Ruling Structure during Early Chosŏn. **International Journal of Korean History**: Seoul, 2005, p. 1-34.

PARK, Eugene Y. Military examination graduates in early Choson: their social status in the 15th century. **The Review of Korean Studies**: Seoul, 2000, p. 123-134.

AUGUSTO E A VOLTA DOS ESTANDARTES PARTOS A ROMA: REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS COMO ESTRATÉGIA DE PODER

AUGUSTUS AND THE RETURN OF THE PARTHIAN STANDARDS TO ROME: IMAGETIC REPRESENTATIONS AS A POWER STRATEGY

Macsuelber de Cássio Barros da Cunha⁶⁹

Artigo recebido em 25 de outubro de 2021

Artigo aprovado em 20 de novembro de 2021

Resumo: Em 53 a.C. alguns soldados e estandartes romanos caíram sob domínio dos partos após a derrota de Crasso. Em 19 a.C. Otávio Augusto voltou a Roma com estes estandartes, o que representou uma grande vitória para o povo romano. Tal fato foi comemorado de diversas formas. Neste trabalho abordamos este importante acontecimento e como ele foi representado e propagado no período augustano.

Palavra-chave: Augusto. Estandartes. Partos. Triunfo.

Abstract: In 53 BC some Roman soldiers and standards fell to the Parthians after the defeat of Crassus. In 19 BC Octavius Augustus returned to Rome with these standards, which represented a great victory for the Roman people. This fact was celebrated in different ways. In this work we approach this important event and how it was represented and propagated in the Augustan period.

Keyword: Augustus. Standards. Parthians. Triumph.

No ano de 53 a.C., Crasso perdeu a Batalha de Carras, para os partos. O marco dessa derrota foi a tomada dos estandartes das legiões romanas pelos partos, o que fez com que os romanos buscassem recuperar esses estandartes e vingar a morte de Crasso. Júlio César havia planejado reaver esses estandartes, bem como trazer de volta a Roma

⁶⁹ Doutor em História na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: macsuelber@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9448-8734>

os romanos que haviam se tornado prisioneiros, mas foi assassinado antes de iniciar a campanha. Marco Antônio, por diversas vezes, planejou e lançou campanhas contra os partos, porém em nenhuma delas saiu vitorioso, de modo que em alguns de seus fracassos, perdeu ainda mais estandartes. Assim, os partos passaram para o imaginário romano como inimigos difíceis de serem derrotados, cabendo a Augusto reaver estes estandartes e vingar a derrota de Crasso. De acordo com J. W. Rich,

As frequentes antecipações de uma vitória sobre os partos na poesia dos anos 20 a.C. mostram que a expectativa geral era que Augusto empreendesse tal guerra. Augusto decidiu prudentemente não aceitar o desafio. Ele evidentemente reconheceu que uma guerra parta seria um empreendimento perigoso que poderia pôr em risco tudo o que ele havia conseguido, e a prevenção de tal guerra tornou-se um dos axiomas fundamentais de sua política externa. Como resultado, ele foi obrigado a resolver as diferenças de Roma com Pártia por meios diplomáticos (RICH, 1998, p. 72).

Em 23 a.C., Tirídates II, um pretendente ao trono parta, havia sequestrado o filho do rei Fraates IV e fugido para Roma em busca do apoio de Augusto. Este, porém, enviou o filho de volta ao pai na condição de que o rei parta devolvesse os estandartes e os prisioneiros romanos sobreviventes. Neste mesmo período, Augusto organizou uma expedição militar contra o reino cliente da Armênia, cujo objetivo era o de destronar o rei e colocar em seu lugar outro que colaborasse mais com os interesses de Roma. Essa conquista seria estratégica para Roma, que reafirmaria seu poderio aos partos. Seu enteado e futuro sucessor, Tibério, liderou as legiões, mas antes mesmo de chegarem à Armênia a população local já havia se rebelado e matado o rei, de modo que a Tibério coube a tarefa de coroar o novo rei armênio. Em 20 a.C., depois dos acontecimentos na Armênia e após receber o filho de volta, o rei parta resolveu-se por aceitar o acordo e devolveu os estandartes e os prisioneiros romanos.

Augusto, ao escrever sobre isso nas *Res Gestae* (XXIX), pincelou com cores mais vibrantes este acordo diplomático de modo a ressaltar seus feitos e engrandecer-se ainda mais, colocando-se como aquele que obrigou os partos a se submeterem: "Obriguei os partos a devolverem-me os espólios e as insígnias de três exércitos romanos e a rogarem súplices a amizade do povo romano".

Segundo Hannah Cornwell (2017, p. 130), a crescente importância da Pártia na ideologia imperial e na política estrangeira romana é evidente a partir das continuadas tentativas de conquistá-la nas últimas décadas da República, junto a isso, a ênfase na força da Pártia como um desafio ao *imperium* romano e a apresentação dela como um poder rival a Roma ajudou a destacar ainda mais a conquista de Augusto.

Desta forma, a volta dos estandartes a Roma, apesar de ter sido através de um acordo diplomático e não por meio de uma grande conquista de âmbito militar, representou uma grande vitória para o povo romano e estava carregada com toda uma carga simbólica significativa, pois no imaginário romano os partos sempre representaram uma ameaça, um obstáculo quase intransponível, um inimigo praticamente invencível, contra o qual sempre se esperou uma revanche pela morte de Crasso. Além disso, o número de estandartes e prisioneiros romanos sob o domínio parto era grande, de modo que nas estimativas de Charles B. Rose (2005, p. 109-110), eram milhares de prisioneiros e mais de 100 estandartes.

A revanche tantas vezes planejada e tentada por Antônio enfim havia sido realizada por Augusto, pelo menos assim foi o que se fez propagar por diversos meios. A vitória contra os partos representava a vitória contra o Oriente bárbaro. E por causa desta vitória, Augusto recebeu diversas honrarias do Senado.

Duas destas honrarias se relacionam com seu regresso do leste em 19 a.C.⁷⁰ A primeira delas, foi que a data de seu retorno, 12 de outubro, se tornou *feriae*, de modo que nesta data, anualmente, os pontífices e as vestais celebravam um sacrifício. Tal festival recebeu o nome de Augustália. Junto a isso, a segunda honraria diz respeito ao altar que o Senado mandou construir e lhe dedicou. Trata-se do altar de *Fortuna Redux*, erigido em frente ao templo de *Honos e Virtus*, próximo à porta Capena, por onde Augusto teria entrado em Roma ao voltar da Síria. De acordo com Cornwell (2017, p. 125), o altar foi uma parte importante do programa visual do ano e representava uma espécie de monumento da vitória, comemorando a volta de Augusto a Roma, de modo que sua localização sublinhou ainda mais a ideia de uma entrada triunfal.

O altar de *Fortuna Redux* foi um importante monumento em Roma, pois comemorava não apenas a volta de Augusto, mas seu retorno após reaver os estandartes e os prisioneiros romanos há tanto tempo sob o domínio parta. O altar está representado em denários cunhados em Roma (RIC I 322), bem como em áureos e denários cunhados na Hispânia (RIC I 53-55) por volta de 19 e 18 a.C. No áureo que comemora o altar (RIC I 53b. Fig. 1), pode-se ver no anverso a cabeça laureada de Augusto, virada para esquerda. E no reverso encontra-se a representação retangular do altar, contendo em três linhas a inscrição FORT(UNA) RED(UX) CAES(AR) AVG(VSTVS) S[ENATVS] . P[OPVLVS] . Q[VE] . R[OMANVS]. (Fortuna que traz de volta César Augusto, Senado e Povo romano).

⁷⁰ Segundo Dion Cássio (*História Romana*, LIV. 10. 3-4), por seus feitos no leste no período em que esteve longe de Roma, Augusto, ao regressar, foi cumulado de honrarias, das quais aceitou apenas as duas tratadas acima. Além disso, devemos deduzir que estas duas honrarias seriam importantes para o imaginário da época, haja vista que Augusto fez questão de elencá-las em suas *Res Gestae* (XI-XII).



Figura 1: Moeda de Ouro. Áureo. RIC I 53b.⁷¹

Além disso, o sucesso pela volta dos estandartes foi celebrado em Roma de outras formas, a partir de determinações estabelecidas em decretos do Senado. Sobre tal assunto, Dion Cássio nos informa:

Augusto os recebeu (os estandartes) como se tivesse conquistado a Pártia em uma guerra; pois ele se orgulhava da conquista, declarando que havia recuperado sem luta o que antes havia sido perdido em batalha. De fato, em homenagem a esse sucesso, ele ordenou que sacrifícios fossem decretados e, da mesma forma, um templo para Marte Vingador no Capitólio, imitando o de Júpiter Ferétrio, para dedicar os estandartes; e ele mesmo executou os dois decretos. Além disso, ele andou pela cidade sobre o cavalo e foi homenageado com um arco triunfal (DION CÁSSIO. *História Romana*, LIV. 8. 2-4).

A partir desta passagem, vemos que foram quatro as formas pelas quais a volta dos estandartes foi celebrada em Roma, das quais passamos a tratar agora. A primeira se relaciona com o decreto para que sacrifícios fossem realizados, e que, de acordo com Dion Cássio, foram realizados pelo próprio Augusto. Segundo Rich (1998, p. 76), estes sacrifícios eram decretados pelo Senado como um ato de ação de graças e eram tradicionalmente votados após o recebimento de um despacho de um comandante anunciando uma vitória, ou em outras ocasiões também.

Outra honraria citada por Dion Cássio, seria o fato de que Augusto “andou pela cidade sobre o cavalo”, o que caracteriza a celebração

⁷¹ RIC I 53b ou BMCRE 360 – *The British Museum*, Londres, Inglaterra.

de uma ovação, que era uma espécie de triunfo menor, no qual o general entrava na cidade a pé ou montado num cavalo e ao invés de usar uma coroa de louros, usava uma feita de murta. De acordo com Rich (1998, p. 77), é certo que Augusto não celebrou uma ovação ao voltar do Oriente, já que outras fontes⁷² textuais deixam claro que ele comemorou apenas duas ovações durante sua vida e que ocorreram em 40 e 36 a.C.

Rich (1998, p. 77) defende que esta foi uma das ocasiões em que Augusto recusou realizar o triunfo oferecido a ele. Este autor acredita que a hipótese mais provável é que tenha sido decretada uma ovação em 20 a.C., quando as notícias sobre os estandartes chegaram a Roma, e um triunfo em 19 a.C., pouco antes de seu retorno, mas que Augusto teria recusado os dois, de modo que Dion Cássio teria se equivocado ao dizer que Augusto entrou na cidade sobre o cavalo.

Quanto às outras duas honrarias mencionadas por Dion Cássio, no que se refere à existência de um templo dedicado a *Mars Ultor*, no Capitólio, não há um consenso entre os especialistas. Alguns defendem que a construção de um templo dedicado a *Mars Ultor* no Capitólio foi decretada pelo Senado, de modo que este templo teria a função de abrigar os estandartes recuperados dos partos, de tal forma que neste caso o templo se assemelharia ao de Júpiter Ferétrio, que, como vimos,

⁷² O próprio Augusto, em suas *Res Gestae* (IV), deixa claro que celebrou apenas duas ovações e três triunfos (o triplo triunfo de 29 a.C.), esclarecendo ainda ter recusado todos os outros que o Senado votou. Em Suetônio (*A Vida dos Doze Césares*, Vida de Augusto, XXII) temos a mesma informação sobre as duas ovações e os três triunfos. Além disso, estas duas ovações, de 40 e 36 a.C., aparecem também em Dion Cássio (*História Romana*, XLVIII. 31. 3; XLIX. 15. 1). Além de aparecer nestas fontes escritas, outra importante fonte para tratar deste assunto, e que não foi mencionada por Rich neste contexto, são os *Fasti Triumphales*. Neles só aparecem estas duas ovações relacionadas a Augusto. Os *Fasti Triumphales* apresentam os triunfos e ovações desde a fundação de Roma e terminam com o triunfo de Balbo, em 19 a.C.; foram gravados em mármore e decoravam o arco triunfal localizado no Fórum Romano, do qual tratamos a seguir. Deste modo, se realmente tivesse sido realizada uma ovação para Augusto ao voltar do Oriente, era de se esperar que tal ovação estivesse registrada nos *Fasti*.

servia para abrigar alguns espólios de guerra. Para estes autores, o templo seria uma construção temporária, abrigando os estandartes até que o templo de Marte Vingador, no Fórum de Augusto, fosse concluído. Para corroborar suas teorias, estes autores se utilizam da passagem supracitada de Dion Cássio, bem como de moedas cunhadas no período, tais como *aurei* e *denarii* tradicionalmente atribuídos à Hispânia, e *cistophori* de Pérgamo (RIC I 507. Fig. 4). Em todas estas moedas há a representação de um templo circular, abobadado, com quatro ou seis colunas e um pódio com três ou cinco degraus, e é acompanhado pela legenda 'MARTIS VLTORIS' ou uma abreviação. Em algumas das moedas, o templo contém uma figura de Marte segurando uma águia legionária na mão direita e um estandarte sobre o ombro esquerdo (RIC I 39b. Fig. 2). Em outras, uma águia legionária é mostrada entre as colunas centrais e os estandartes em ambos os lados (RIC I 104. Fig. 3). Nos cistóforos, um estandarte é mostrado dentro do templo (RIC I 507. Fig. 4). Nas moedas podemos ver no anverso a efígie de Augusto.



Figura 2: Moeda de Prata. Denário. RIC I 39b.⁷³

⁷³ RIC I 39b ou RSC 205 ou BMCRE 329 – *The British Museum*, Londres, Inglaterra.



Figura 3: Moeda de Ouro. Áureo. RIC I 104.⁷⁴



Figura 4: Moeda de Prata. Cistóforo. RIC I 507.⁷⁵

Outra parte dos estudiosos é formada por aqueles que não acreditam que um templo dedicado a Marte Vingador tenha sido construído no Capitolineo. Para estes autores a construção de tal templo foi decretada pelo Senado, como nos informa Dion Cássio, e moedas comemoraram tal decreto, mas ele não chegou a ser construído. Para corroborar tal teoria, os autores que a defendem se utilizam do fato de que não foram encontrados vestígios arqueológicos no Capitolineo que comprovem sua construção. Segundo Rich (1998, p. 86):

Devemos concluir que o Senado decretou em 20 a.C. que um templo de *Mars Vltor* deveria ser construído no Capitólio para abrigar os estandartes recuperados, mas Augusto posteriormente rejeitou a proposta. Os estandartes, no entanto, deveriam ficar alojados em algum lugar, e assim um acordo foi estabelecido: um templo a *Mars Vltor* seria construído para receber os estandartes, mas em um local diferente, como parte de um novo fórum. As moedas comemoram o decreto do

⁷⁴ RIC I 104 ou BMC 372 – *The British Museum*, Londres, Inglaterra.

⁷⁵ RIC I 507 ou BMC 114 – *The British Museum*, Londres, Inglaterra.

Senado e foram presumivelmente emitidas antes que a mudança de plano fosse divulgada ao público ou, pelo menos, antes que as notícias chegassem às casas de cunhagem das províncias. Em vários aspectos, as representações do templo de *Mars Vltor* nas moedas refletem os termos do decreto do Senado. O local previsto para o templo era provavelmente a Área Capitolina, o recinto do grande templo de *Júpiter Optimus Maximus*. Este era um grande espaço aberto, mas já continha numerosos templos e outras estruturas. Assim, o caráter do local exigia que o templo proposto fosse pequeno e também pode ter levado o Senado a prescrever que fosse redondo (RICH, 1998, p. 86).

Percebemos, portanto, que não há um consenso quanto a este templo sobre o Capitolino, mas independentemente de qual teoria for a correta, isso não modifica nossa análise, pois o que nos interessa aqui é sublinhar a importância que a volta dos estandartes teve no imaginário da época e como tal evento foi utilizado por Augusto na construção de uma memória que o exaltava enquanto o triunfador por excelência, como aquele que estabeleceu a paz por terra e mar. Com a volta dos estandartes, a construção de um templo dedicado a *Mars Vltor* foi decretada de modo a abrigá-los. Tendo sido construído primeiramente no Capitolino para depois ser construído um segundo templo no Fórum de Augusto, ou sendo construído apenas neste último local, este templo teria uma função equivalente ao de *Júpiter Ferétrio*, servindo para abrigar espólios de guerra.

Seja como for, a volta dos estandartes representava o triunfo sobre as ameaças orientais, bem como o fechamento de um ciclo, pois o templo de *Mars Vltor*, que abrigaria os estandartes, representava a vingança não apenas contra os assassinos de César, como também a vingança contra os delitos dos povos orientais com relação a Roma. Vemos assim, o quanto tal acontecimento se ligou à temática triunfal, mesmo sem a realização de um triunfo, de tal forma que, segundo Dion Cássio, Augusto foi honrado com um arco triunfal, sobre o qual passamos a tratar agora.

A existência e localização deste arco que celebra a volta dos estandartes são bastante discutidas, de modo que há diversas teorias sobre tal arco. Além de Dion Cássio, sabe-se apenas de mais uma fonte textual antiga que menciona o arco. Trata-se de um comentário fragmentado sobre Virgílio (*Eneida*, VII. 606), preservado em um palimpsesto do século V ou VI em Verona (COARELLI, 1985, p. 269; RICH, 1998, p. 97-98; CORNWELL, 2017, p. 132). O autor do comentário afirma que: “Os partos os capturaram depois de matar Licínio Crasso; Augusto os recuperou. Emblemas dessa conquista são exibidos no arco ao lado do templo do Divino Júlio”.

Além disso, geralmente tal arco é associado a diferentes moedas do período que trazem a representação de um arco triunfal. Por exemplo, em cistóforos cunhados em Pérgamo, por volta de 19/18 a.C., que trazem no reverso a imagem de um arco simples, coroado com a quadriga triunfal, contendo em sua abertura a inscrição S[ENATVS] P[OPOLVSQVE] R[OMANVS] SIGNIS RECEPTIS (Senado e Povo romano, estandartes recuperados) (RIC I 510, Fig. 5). Ou em áureos e denários da Hispânia (RIC I 131-137), nos quais vemos no reverso um arco triplo, cujo arco central é coroado por Augusto em sua quadriga e os arcos laterais menores possuem figuras em pé. A figura da esquerda oferece um estandarte a Augusto, enquanto a figura da direita oferece uma águia legionária e segura um arco na outra mão. Segundo Rich (1998, p. 100), as figuras nos arcos laterais representam evidentemente a rendição parta e a devolução dos estandartes, como é confirmado pela inscrição: CIVIB[VS] ET SIGN[IS] MILIT[ARIBVS] A PART[IS] RECUP[ERATIS] (Cidadãos e estandartes militares recuperados dos partos). No anverso se encontra a cabeça de Augusto, circundada pela inscrição S[ENATVS] P[OPOLVS] Q[VE] R[OMANVS] IMP[ERATOR] CAESARI AUG[VSTVS] CO[N]S[VL] XI TR[IBVNITIAS] POT[ESTAS] VI (Senado e Povo romano, Imperador César Augusto, Cônsul pela décima primeira vez, com poder tribunício pela

sexta vez) (RIC I 131, Fig. 6). Ou ainda em denários (RIC I 359, Fig. 7) cunhados em Roma, por volta de 16 a.C., nos quais também aparece um arco triplo com o arco central encimado por Augusto em sua quadriga e os arcos laterais encimados por figuras em pé. Diferentemente das moedas hispânicas, nestas os arcos laterais são mais baixos que o arco central e têm arquitraves planas encimadas por frontões. O arco central possui a inscrição S[ENATVS] P[OPVLVS] Q[VE] R[OMANVS] IMP[ERATOR] CAE[SAR] (Senado e Povo romano, Imperador César) e abaixo a inscrição do responsável pela cunhagem L. VINICIVS.



Figura 5: Moeda de Prata. Cistóforo. RIC I 510.⁷⁶



Figura 6: Moeda de Ouro. Áureo. RIC I 131.⁷⁷



Figura 7: Moeda de Prata. Denário. RIC I 359.⁷⁸

⁷⁶ RIC I 510 ou RSC 298 ou RPC I 2218 ou BMCRE 703 – *The British Museum*, Londres, Inglaterra.

⁷⁷ RIC I 131 ou BMCRE 427 – *The British Museum*, Londres, Inglaterra.

⁷⁸ RIC I 359 ou RSC 544 ou BMCRE 77-78 – *The British Museum*, Londres, Inglaterra.

A partir das fontes escritas e das moedas, acredita-se que o arco que comemorava o retorno dos estandartes era um arco triplo⁷⁹, localizado ao lado do templo do Divino Júlio, com o arco central coroado pela quadriga e com representações de partos sobre os arcos laterais (Fig. 8).⁸⁰

Leicester B. Holland (1946, p. 52-59) lançou a hipótese de que em 29 a.C. um arco simples foi erguido entre os templos do Divino Júlio e de Castor e Pólux, comemorando a vitória em Ácio, de modo que dez anos depois, para comemorar a volta dos estandartes, foi decidido não erguer um segundo arco, mas ampliar o que já estava de pé, com a adição de arcos laterais, portando estátuas para marcar o retorno dos estandartes perdidos e assim aumentar a glória do triunfante.

Em suas escavações, Gamberini Mongenet encontrou fundações de um arco simples, próximas às fundações do arco triplo escavadas por Richter. A partir desse achado, Mongenet acredita que as fundações do arco simples pertenciam ao arco *Actium*, de 29 a.C., e que tal arco foi destruído para dar lugar ao arco parta, em 19 a.C. (RICH, 1998, p. 103).

Já Coarelli (1985, p. 266-273) defende que as fundações do arco simples escavadas por Mongenet seriam do arco de Nauloco, de 36 a.C., as fundações do arco triplo escavadas por Richter pertenciam ao arco de Ácio, enquanto que o arco parta estaria localizado do lado oposto, entre o templo de César Divinizado e a Basílica Emília.

⁷⁹ Tal afirmação é corroborada pelas escavações de Richter em 1888, quando foram encontradas as fundações de um triplo arco ao lado do templo do Divino Júlio; futuras escavações no local foram empreendidas por Boni em 1904, por Gamberini Mongenet em 1950-4 e por Nedergaard em 1986-91 (RICH, 1998, p. 100-101).

⁸⁰ Apesar de ser praticamente um consenso que tal arco tenha existido, C. J. Simpson (1992, p. 835-842) não acredita nisso, e afirma que “não temos evidências numismáticas ou históricas de que o chamado arco parta tenha sido construído. De fato, podemos legitimamente suspeitar que o arco nunca foi construído [...]”.

Por sua vez, Rich (1998, p. 107-114) propõe que o arco triplo escavado teria sido o único arco erguido para Augusto na cidade de Roma, comemorando a vitória em Ácio, e que o *Princeps* teria recusado o arco decretado a ele pela volta dos estandartes, mas teria modificado o arco de Ácio através de adições esculturais e alterações nas inscrições, para incluir o feito memorável na Pártia.



Figura 8: Hipótese reconstrutiva do Arco em comemoração à volta dos estandartes (ROSE, 2005, p. 31).

Há ainda outras hipóteses. Percebemos, no entanto, que a partir das fontes escritas, numismáticas e arqueológicas, a maioria dos autores defende a existência de um arco no Fórum Romano contendo uma decoração que comemorava o acontecimento de 20 a.C. De modo que havia um arco triunfal, mesmo sem ter ocorrido um triunfo, o que demonstra mais uma vez a grande importância que os monumentos possuíam na Antiguidade, ao permitirem a perpetuação de uma

memória por vezes moldada. De acordo com Beard (2007, p. 46): “o fato importante não é que tais arcos comemoraram regularmente triunfos (embora alguns o fizeram), mas [...] que usaram as imagens das celebrações triunfais como parte de sua própria retórica de poder”.

E foi exatamente o que Augusto fez. Ele se utilizou de um acontecimento diplomático e o moldou/manipulou para que simbolizasse um grande feito militar, propagando uma memória criada e se utilizando das imagens daí advindas como retórica de poder, de tal forma que o acordo com a Pártia foi representado como a vingança contra um inimigo quase invencível, como a vitória final contra o Oriente e como o estabelecimento da paz e início de uma nova era. Segundo Cornwell (2017, p. 138):

Mesmo sem um triunfo, a apresentação de Augusto é aquele de um vitorioso. O retorno dos estandartes partas, assim, é tratado como um novo ‘primeiro’ triunfo de Roma, e Augusto como o novo fundador. [...] O resultado do acordo parta é o fim dos triunfos, mas a continuação do poder e *imperium* da mais alta magistratura de Roma. A esse respeito, o arco parta busca comemorar o sucesso do retorno da paz, depois do qual não existirá necessidade para nenhum outro triunfo (CORNWELL, 2017, p. 138).

Tal noção foi ainda mais destacada pelo fato de que o arco provavelmente continha os *Fasti Triumphales*, que como vimos listava os triunfos e ovações desde a fundação de Roma até 19 a.C. Deste modo, percebemos o quanto a temática do retorno dos estandartes foi utilizada no período, estando presente em diferentes suportes e marcando presença em obras escritas, em moedas, na arquitetura, como também na escultura. Um exemplo de uma escultura que se utiliza desta iconografia que retrata a volta dos estandartes é a da conhecida estátua de Augusto de Prima Porta (Cidade do Vaticano, Museus Vaticano, Inv. 2290) (Fig. 118).

A estátua tem esse nome devido ao local em que foi encontrada em 1863, pois foi escavada na colina de Prima Porta, poucos quilômetros ao norte de Roma, na área da Vila de Lúvia, vila conhecida nas fontes como *ad Gallinas albas*. Trata-se de uma estátua de Augusto com vestimenta militar, feita em mármore. De acordo com Claudio P. Presicce (2013, p. 118), atualmente a estátua é considerada uma cópia, tendo em vista que a parte posterior da couraça não foi trabalhada como a parte da frente, de modo que a estátua original deveria ter relevos em ambos os lados da couraça, para ser vista de todas as partes. Este autor esclarece que a estátua de Prima Porta era adossada à parede, de modo que a parte posterior da couraça não era vista, o que o fez sugerir que o artista que realizou a obra em mármore, devendo colocá-la contra uma parede (o que tornaria impossível a visão de parte posterior da couraça), não se limitou apenas a copiar a estátua original, mas realizou reduções e transposições de elementos figurativos de modo a não perder completamente o conceito que o relevo como um todo devia exprimir.

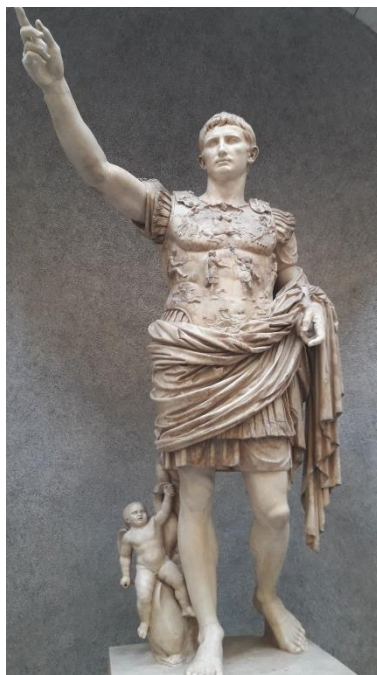


Figura 2: Estátua de Augusto. *Prima Porta*. Mármore de Luna. Inv. 2290. Cidade do Vaticano, Museus Vaticanos. Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 05/01/2019.

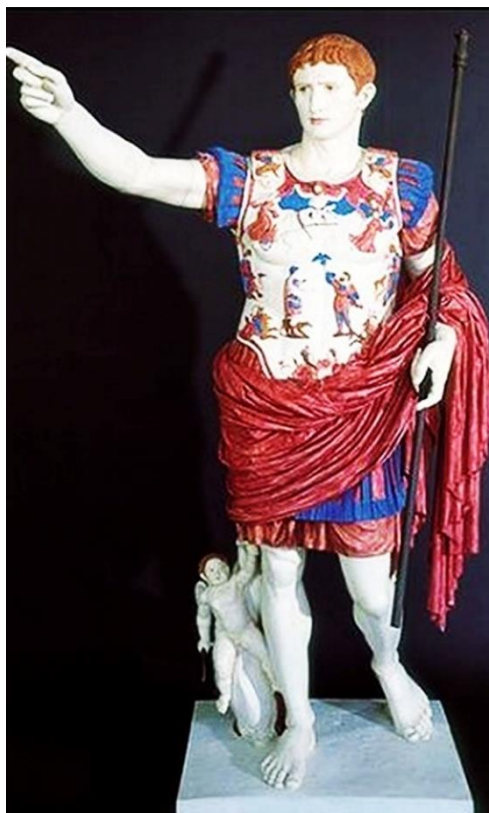


Figura 10: Estátua de Augusto. *Prima Porta*. Esquema de cores (LIVERANI, 2004, p. 236).

A couraça (Fig. 9a e 9b) contém importantes elementos iconográficos que foram caros à propaganda e à política do período de Augusto. No centro da couraça se desenrola a cena principal, que os especialistas concordam tratar-se da representação do acontecimento de 20 a.C. Nesta cena principal no centro da couraça, pode-se ver duas figuras. A figura da direita geralmente é associada a um parto, que entrega o estandarte para a figura da esquerda. Esta por sua vez pode ser associada a Tibério, a um representante dos romanos, a Augusto, a Marte Vingador, a Rômulo, etc.; mas, segundo Presicce (2013, p. 120), tal figura possui diversas características que o faz associá-la a uma representação feminina, de modo que este autor associa a figura da esquerda, acompanhada de um lobo ou uma loba, com a deusa Roma, o que conseqüentemente o leva a supor que a figura da direita seria uma

personificação da Pártia. Este autor sublinha ainda a importância simbólica da postura de imagem da esquerda, que ao estender a mão aberta demonstra um gesto de amizade, o que se coaduna com a passagem das *Res Gestae* (XXIX) citada anteriormente, na qual Augusto declara ter obrigado os partos a rogarem a amizade do povo romano.

Os outros elementos da couraça são também bastantes significativos. Na parte alta da couraça, de modo centralizado, se encontra uma figura barbada que segura um manto imitando a abóbada celeste; tal figura é identificada com *Caelus*, “uma interpretação alternativa sugere Saturno, antiga divindade e governante do Lácio, em correspondência com a temática augustana dos *aurea saecula*” (MOTA, 2015, p. 229). Logo abaixo se encontram os quatro cavalos que puxam o carro do deus Sol, que se encontra a esquerda. No mesmo plano que o Sol em sua quadriga, só que à direita, estava a representação de duas figuras femininas, uma delas segura uma tocha e está apoiada sobre a outra, uma figura alada segurando um jarro com a mão esquerda. Tanto Presicce (2013, p. 120) quanto Paolo Liverani (2004, p. 235) identificam a figura segurando a tocha com a deusa Aurora, que estaria montada sobre a representação alada do Orvalho. De acordo com Zanker (2005, p. 191), é a deusa Lua que segura a tocha e que aparece apoiada sobre a figura alada da deusa Aurora, que derrama o orvalho de um jarro. Seguindo esta interpretação de Zanker, neste plano vemos, então, os três irmãos: Sol, Lua e Aurora.

Na parte mais baixa da couraça, no centro, temos uma representação geralmente associada a *Tellus*, com espigas de grãos na cabeça e segurando uma cornucópia, símbolo de fertilidade e abundância. Num plano um pouco mais elevado, aos pés das figuras centrais, vemos a representação de duas divindades relevantes e

extremamente ligadas a Augusto. Do lado direito, Apolo com sua lira, montado sobre um grifo, e, do lado esquerdo, Diana sobre um cervo.

No mesmo plano das figuras centrais, de ambos os lados destas, vemos as representações alegóricas sentadas de duas províncias, geralmente associadas com a Gália e a Hispânia.

A atitude das duas figuras, que não é a dos prisioneiros com as mãos atadas, uma vez que têm em mãos as armas e a seu dispor as insígnias, as representa como livres, mesmo que sua pose as indique um pouco tristes. Não são mais províncias vencidas, são províncias *pacatae* sob a soberania romana (PRESICCE, 2013, p. 125).

Deste modo, enquanto as figuras centrais da couraça representavam o domínio romano sobre as regiões orientais, as figuras das províncias da Gália e da Hispânia representavam o domínio romano sobre as regiões ocidentais. Além disso, associada à noção de vitória militar estava a noção de paz que dela se deriva, de forma que tais figuras da couraça representavam o domínio romano sobre o *orbis terrarum* e a conquista da paz. Junto a isso, concordamos com Presicce (2013, p. 124) ao afirmar que, complementar a esta mensagem da paz em terra, o golfinho aos pés de Augusto simbolizava a paz por mar. Além disso, sobre o golfinho há um cupido, alusão clara a Vênus, ancestral divina de Augusto.

Junto a todos estes elementos, outra importante característica da estátua, e que também explicita o poderio militar de Augusto, diz respeito às cores da mesma (Fig. 9b e 10). Haja vista que, por meio da análise nos traços de cor que restaram na estátua⁸¹, sabe-se que o manto que o

⁸¹ De acordo com Liverani (2004, p. 238), a estátua passou por uma série de análises de vários tipos. Tais exames serviram para determinar a extensão, tipo e composição das cores utilizadas para a policromia da estátua. Com base nestes elementos foi realizada a reconstrução em gesso. Este autor esclarece ainda que alguns detalhes menores da policromia são baseados em hipóteses.

Augusto de Prima Porta traz junto de si era o manto púrpura, o *paludamentum*, símbolo do *imperium*, ou seja, do poder militar do comandante, e que o Imperador só podia usar em campanha, portanto, fora de Roma.



Figura 3a: Estátua de Augusto. *Prima Porta*. Detalhe da couraça (LIVERANI, 2004, p. 241).



Figura 9b: Estátua de Augusto. *Prima Porta*. Esquema de cores da Couraça (LIVERANI, 2004, p. 241).

Segundo Liverani (2004, p. 238-239), além do vermelho carmim presente no manto, em partes da veste militar e nas vestes dos personagens da couraça, havia também o azul egípcio no manto de *Caelus*, em elementos metálicos, nas vestes dos personagens, nas franjas da couraça de Augusto, etc.; um vermelho a base de ocre na túnica de Augusto e em seus lábios, e no manto da figura central da couraça; um marrom no(a) lobo(a), nos estandartes, em detalhes na quadriga e nos cavalos e no cervo de Diana; um marrom mais claro em todos os penteados; e o amarelo nas franjas da couraça. Além disso, partes da couraça, bem como todas as partes que representam pele não receberam coloração, mantendo a cor original do mármore, o que ressaltava a qualidade do mármore utilizado.

Para tentar entender a lógica desta policromia, deve-se partir do ponto de vista da comunicação. O elemento cromático mais evidente da estátua era certamente o manto púrpura. Esse constituía um dos sinais mais evidentes do *status* de Augusto e indicava imediatamente e sem possibilidade de erro, tanto à distância quanto na penumbra, o poder imperial do personagem representado. A couraça, em contrapartida, era

certamente um elemento importante para conotar Augusto como líder militar, mas para isso o *paludamentum* era suficiente. Aquilo que constitui, ao invés, o significado mais específico são os relevos presentes sobre a couraça, de uma riqueza de detalhes e de importância política que não tem igual nas outras estátuas loricatas imperiais (LIVERANI, 2004, p. 240).

Percebemos, assim, que o acontecimento de 19 a.C. foi comemorado de diversas formas e propagado por diversos meios, de modo a registrá-lo na memória dos romanos e na história de Roma. As representações imagéticas de tal acontecimento foram utilizadas por Augusto como uma estratégia de poder. A volta dos estandartes foi comemorada como um verdadeiro triunfo, representando uma das vitórias mais importantes deste governante e o fechamento de um ciclo, pois ocorreu exatamente 10 anos após o triplo triunfo de 29 a.C., que comemorara a vitória de Augusto sobre Cleópatra e Marco Antônio. Deste modo, ambas as vitórias e a forma com que foram celebradas estavam relacionadas entre si.

REFERÊNCIAS

Documentação

DIO CASSIUS. *Dio's Roman History*. Trad. Earnest Cary. Harvard: **University Press**, 1924. (The Loeb Classical Library)

Res Gestae Divi Augusti. Tradução de M. Trevizam; P. S. Vasconcellos; A. M. Rezende. Belo Horizonte: **Editores UFMG**, 2007.

SUETÔNIO. *Vida de Augusto*. Tradução de M. Trevizam; P. S. Vasconcellos; A. M. Rezende. Belo Horizonte: **Editores UFMG**, 2007.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos A. Nunes. São Paulo: **Editores 34**, 2016.

Bibliografia

BEARD, Mary. *The Roman Triumph*. **Harvard: University Press**, 2007.

COARELLI, Filippo. *Il Foro Romano. Periodo Repubblicano e Augusteo*. Roma: **Quasar**, 1985.

CORNWELL, H. *Pax and the politics of peace: Republic to Principate*. Oxford: **Oxford University Press**, 2017.

HOLLAND, Leicester B. The Triple Arch of Augustus. **American Journal of Archaeology**, v. 50, n. 1 (Jan. - Mar., 1946), p. 52-59, 1946.

LIVERANI, Paolo. *I colori del bianco. Mille anni di colore nella scultura antica*. Città del Vaticano: **De Luca Editori d'Arte**, 2004.

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *Deberi ad sidera tolli: as promessas de divinização na Eneida e a ancestralidade heróica dos Iulii*. Tese de Doutorado. 364f. **Universidade Federal de Goiás**, Programa de Pós-Graduação em História. Goiânia, 2015.

PRESICCE, Claudio Parisi. Arte, imprese e propaganda. L'Augusto di Prima Porta 150 anni dopo la scoperta. In: LA ROCCA, Eugenio, et al. *Augusto: Catalogo della mostra presso le Scuderie del Quirinale*. Roma: **Electa**, 2013, p. 118-129.

RICH, J. W. Augustus' Parthian Honours: the temple of Mars Ultor and the arch in the Forum Romanum. **Papers of British School of Rome**, 66, p. 71-128, 1998.

ROSE, Charles Brian. The Parthians in Augustan Rome. **American Journal of Archaeology**, v. 109, n. 1, p. 21-75, 2005.

SIMPSON, Christopher J. On the Unreality of the Parthian Arch. **Latomus**, T. 51, Fasc. 4, p. 835-842, 1992.

ZANKER, Paul. *Augusto y el poder de las imagines*. Madrid: **Alianza Forma**, 2005.

A FRONTEIRA ELÁSTICA: UM BREVE ESTUDO SOBRE O ALARGAMENTO DO TERRITÓRIO CASTELHANO NOS TEMPOS DE AFONSO X THE ELASTIC FRONTIER: A BRIEF STUDY ON THE EXPANSION OF THE CASTILIAN TERRITORY IN THE TIMES OF ALFONSO X

Marcio Felipe Almeida da Silva⁸²

Artigo recebido em 19 de agosto de 2021
Artigo aceito em 20 de dezembro de 2021

Resumo: O presente trabalho tem por finalidade compreender parte das transformações políticas e militares que contribuíram para o alargamento da fronteira castelhana em direção ao Estreito de Gibraltar. Paralelamente a isso, procuramos investigar também como a expansão fronteiriça contribuiu para o amadurecimento da concepção política de território como um espaço no qual se manifestava o poder real. Pois, ao que tudo indica, o século XIII foi um período que protagonizou uma modificação do relacionamento entre os homens e a terra, já que no reinado de Afonso X o território passou a ser considerado como um elemento essencial para a interação entre o rei, a comunidade que ele governa e o espaço que ambos ocupam.

Palavra-chave: Castela; Fronteira; Idade Média.

Abstract: The purpose of this paper is to understand part of the political and military transformations that contributed to the widening of the Castilian border towards the Strait of Gibraltar. In parallel to this, we also sought to investigate how border expansion contributed to the maturation of the political conception of territory as a space in which real power was manifested. For, it seems, the thirteenth century was a period that led to a change in the relationship between men and the land, since in the reign of Alfonso X the territory came to be considered as an essential element for the interaction between the king, the community he rules and the space they both occupy.

Keyword: Castile; Border; Middle Ages.

Afonso X, conhecido como o Sábio, foi rei de Castela durante os anos de 1252 e 1284. Como primogênito e sucessor de Fernando III, teve

⁸² Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense e membro do grupo de pesquisa *Translatio Studii*. <https://orcid.org/0000-0002-5246-3520>

grande participação nos assuntos de governo e em importantes campanhas militares a exemplo da incorporação do reino de Murcia ao território castelhano e do assédio a cidade de Sevilha. Com a morte de seu antecessor, Afonso X passou a governar um território bem diferente daquele que seu pai havia assumido no ano de 1217. Em meados do século XIII, as ofensivas militares castelhanas haviam reduzido o território islâmico a uma estreita faixa de terra que se estendia de Murcia até Algeciras, sob a liderança de Muhammad I, o primeiro governante da dinastia nasrida. Ainda que existissem problemas de ordem econômica, o reino de Castela era forte e se mantinha no mesmo nível das demais monarquias da Cristandade. Além disso, havia ampliado seu território através da anexação de Leão e da conquista das principais cidades do Vale do Guadalquivir. Certamente, foram estes fatores que levaram o historiador Manuel González Jiménez a afirmar que “com razón podía sentirse orgulloso Fernando III de dejar a su hijo una herencia y un prestigio que le convertían en rey más importante de toda la Península Ibérica” (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999, p.36).

Mesmo que as conquistas territoriais de Afonso X tenham sido menores que as de Fernando III, a preocupação com o alargamento da fronteira e com a continuação do projeto expansionista, iniciado no reinado anterior, também estiveram presentes na política afonsina. Todavia, Afonso X se tornou mais conhecido pela série de reformas que buscavam institucionalizar o exercício do poder régio sobre o território conquistado. Ainda que consideremos um tanto precipitado cogitar a possibilidade de rei sábio ser o verdadeiro precursor do Renascimento, estamos de acordo com César González Mínguez quando o autor propõe que Afonso X foi o mais letrado dos reis medievais e o que mais compreendeu o valor da escrita para forjar um ideal político e colocá-lo em prática (GONZÁLEZ MÍNGUEZ, 2012, p.37-38). Através da utilização de

todo um conjunto de textos produzidos como fundamentação teórica para o novo governo, Afonso X inaugurou um novo tempo na história política castelhana e foi o primeiro monarca peninsular a desenvolver uma formulação clara e original de um modelo de Estado.

Nos primeiros meses de 1253, o rei sábio ordenou uma incursão militar contra Jerez, para reestabelecer o pagamento de parias e recuperar o controle da região que havia sido abalado após os muçulmanos de Jerez verem na transição de governo uma possibilidade para livrarem-se da dominação castelhana. Animado por seus êxitos militares, Afonso X também organizou uma incursão ao norte da África em 1260. Ao que tudo indica os 37 navios enviados pelo rei de Castela sob o comando do almirante Pedro Martínez invadiram a cidade de Salé sem grandes dificuldades. González Jiménez comparou a ofensiva cristã a uma expedição pirata (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2009, p.134), já que ao invés de obter uma ocupação estável das terras do Magreb, os castelhanos limitaram-se ao saque das riquezas de Salé e a captura de cativos, abandonando a cidade alguns dias após a conquista para evitar um confronto direto com as tropas emir benimerine Abu Yusuf.

Apesar da Crónica de Afonso X realizar uma narrativa clara sobre os resultados obtidos em Salé, ela não explica os reais motivos que levaram o rei de Castela a organizar uma expedição militar ao norte da África. Mesmo que alguns historiadores tenham insistido na tentativa de recuperar a antiga província romana da Mauritania Tingitana, é bem provável que o ataque a Salé tenha sido uma demonstração do poderio militar para os demais reinos europeus ou um experimento para verificar a viabilidade de um projeto de ocupação do litoral do Magreb. Este projeto, se tivesse obtido sucesso, poderia dificultar o acesso dos Benimerines ao Estreito de Gibraltar e, assim, impedir o embarque de

tropas islâmicas para a Península Ibérica. Entretanto, o ataque castelhano ao Magreb provocou um efeito contrário ao que Afonso X planejava. Pois, no fim das contas, ele acabou convertendo os benimerines em uma séria ameaça a Castela após Abu Yusuf, estimulado pela invasão em Salé, aniquilar o que sobrou do poder almôada e iniciar a unificação das tropas islâmicas do Marrocos.

Para Carlos de Ayala Martínez, a tentativa de ocupar o norte da África se relaciona diretamente com uma nova consciência de fronteira desenvolvida ao longo do reinado de Afonso X. Dentro de suas análises, a definitiva estabilização dos limites territoriais com Granada fez com que o conceito de fronteira adquirisse uma dimensão elástica, convertendo o Estreito de Gibraltar e o Marrocos em uma zona de intervenção necessária para garantir a segurança dos territórios cristãos da Península Ibérica (AYALA MARTÍNEZ, 2001, p.137). Possivelmente, a redução dos conflitos fronteiriços com o reino de Granada e o estabelecimento dos laços de fidelidade assumidos pelos muçulmanos no Pacto de Jaén, ampliaram as expectativas castelhanas no controle do Magreb e alimentaram os ideais de cruzada contra os muçulmanos.

Dentre os vários aspectos importantes do reinado de Afonso X o processo de delimitação territorial da fronteira com o reino de Granada é particularmente interessante para este estudo. A pacificação das vilas no entorno de Sevilha, como Lebrija, Arcos e Jerez, ainda no início do seu reinado, e a incorporação dos reinos de Niebla e Cádiz, no ano de 1262, criaram uma fronteira bem diferente daquela que existiu nos primeiros anos do reinado de Fernando III. Embora ainda não seja possível falar de uma fronteira linear, a historiografia tendeu a enxergá-la como um espaço ligeiramente estável e melhor delimitado do que fora nas décadas anteriores. A partir da segunda metade do século XIII, a renovação das obrigações vassálicas de Granada com o reino de

Castela⁸³ e o processo de repovoamento das terras conquistadas colocaram um fim nas constantes oscilações geográficas que existiam no espaço fronteiriço desde o início da Reconquista. Ainda que a fronteira entre Castela e Granada não tenha se tornado uma barreira linear entre dos estados antagônicos, os contornos estabelecidos pelas conquistas de Fernando III e pelas anexações de Afonso X sobreviveram até o século XV, quando os reis católicos derrubaram o último bastião islâmico na Península Ibérica. Este processo de estabilização da zona de fronteira não representou o fim de sua permeabilidade e nem mesmo a inexistência de conflitos militares ou ocupações de espaços organizados com o consentimento do poder real. Para Manuel García Fernández:

Estamos simplemente ante un vasto espacio de enorme movilidad y transición sociocultural, en el que todavía no estaba hegemonicamente definido el dominio ni de una ni de otra entidad política, ni de Castilla ni de Granada (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2016, p.142).

A organização política levada a cabo por Afonso X na zona de fronteira também resultou em um amadurecimento da concepção política de território. Através de um programa centralizador, iniciado em meados do século XIII, os reis de Castela passaram a exercer seu poder não apenas sobre um conjunto de súditos, mas sobre um território heterogêneo e multifacetado que fundia os núcleos integrantes de antigos reinos cristãos, a exemplo de Leão e da Galícia, com domínios muçulmanos incorporados ao território castelhano em momentos históricos distintos como Córdoba, Sevilha e Murcia. Por esta razão, a Crônica de Alfonso X se preocupou em destacar o rei como o

⁸³ Em 1265, Afonso X e Muhammad I de Granada estabeleceram uma trégua em Alcalá de Abenzaide que renovou os termos estabelecidos no Pacto de Jaén anos antes. Segundo a *Crônica de Alfonso X* (1998. Cap. XV. p.42), o reino islâmico se comprometeu ao pagamento anual de 250.000 maravedís e o apoiar militarmente ao reino de Castela sempre que fosse solicitado.

responsável por um conjunto de territórios que, muito embora estivessem integrados a esfera de poder castelhana, ainda conservavam uma identidade geográfica distinta.

Et por esto, el muy alto e muy noble e mucho honrado e muy bien aventurado don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castilla, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Córdoba, de Murçia, de Jahén, del Algarbe, de Algezira e sennor de Molina (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1998, p.3).

Depois de conquistadas, as grandes cidades da fronteira demoraram um tempo até serem entendidas como um território homogêneo e enquadradas dentro de uma única geografia administrativa, gerenciada pela monarquia castelhana. Haja vista que na *Historia de Rebus Hispaniae*, escrita há, pelos menos, um século antes da *Crónica de Alfonso X*, os reinos anexados a Castela também foram citados separadamente como se as antigas delimitações territoriais estabelecidas com al-Andalus ainda não tivessem perdido por completo seu sentido político. “A su señor, el serenísimo, invicto y siempre augusto Fernando, por la gracia de Dios rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y Murcia” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p.55).

De fato, o que se viu na história castelhana, pelo menos durante o meado do século XIII, foi um processo de reajuste fronteiriço que buscou uma melhor definição do território onde se estendia o poder real. Para Miguel Ángel Ladero Quesada, este reajuste acabou por iniciar o desenvolvimento das noções de soberania e de Estado, ainda que ambos os conceitos só tenham alcançado um sentido concreto em tempos posteriores. Sendo assim, a desaceleração das conquistas militares em al-Andalus coincidiu com o começo das mutações de ordem política e do crescimento efetivo do poder da monarquia, não somente sobre um grupo de homens naturais de um reino, mas, sim, sobre um território que necessitava ser reordenado nos mais variados aspectos (LADERO QUESADA, 2001, p.7). Esse reordenamento foi certamente um

dos motivos que levaram Afonso X a aumentar suas políticas ligadas à legislação e a administração do espaço ocupado pelos castelhanos, um esforço acentuado que pode ser visto nas Siete Partidas e no Repartimiento de Sevilla.

Carlos de Ayala Martínez, buscando também compreender a consolidação da monarquia castelhana no século XIII, acredita que os reinados de Fernando III e de Afonso X foram responsáveis pela elaboração de um autêntico programa político que, por meio de um conjunto heterogêneo de iniciativas e linhas de ação harmonizadas, acabou criando expectativas soberanas para a monarquia através da integração da zona de fronteira ao poder central (AYALA MARTÍNEZ, 2008, p.498). Para o autor, o regime de adelantamentos, entendidos por Afonso X como marcos territoriais da administração régia, e, principalmente, as medidas de caráter econômico, a exemplo do desenvolvimento da pecuária na zona limite e da implantação de pontos de cobranças de impostos para limitar o poder dos senhores feudais, contribuíram para o amadurecimento da concepção política de território como um espaço no qual se manifesta o poder real (AYALA MARTÍNEZ, 2008, p.500-501). Como bem destacou José Antonio Maravall, estamos ante uma modificação do relacionamento entre os homens e a terra, já que no reinado de Afonso X o território passou a ser considerado como um elemento essencial para a interação entre o rei, a comunidade que ele governa e o espaço que ambos ocupam. Sendo assim, "si antes, en el nexo feudal, se era hombre de otro hombre, ahora se es el hombre de una tierra" (MARAVALL CASESNOVES, 1972, p.127). A fusão entre o povo e o território foi identificada por Maravall como um dos pontos mais característicos do pensamento afonsino. Pois, embora tenha sido uma preocupação constante entre as demais monarquias europeias na Baixa Idade Média, o autor duvida que outro rei antes de 1260 tenha dedicado tanta atenção a este aspecto como Afonso X.

Levando em consideração que o rei e o reino são partes diferenciadas, mas intimamente ligadas, de uma mesma realidade (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999, p.265), Afonso X procurou dar ao poder real uma autonomia que o permitisse governar sem uma interferência tão determinante de outros grupos sociais. Ao que tudo indica, o rei sábio entendeu que o controle exercido pela monarquia sobre o povo emanava diretamente de Deus e, por esta razão, não poderia estar submisso nem mesmo as autoridades religiosas. Portanto, resistir ao rei era o mesmo que resistir a Deus, já que a unção régia santificava o monarca e lhe conferia um caráter de semi-sacerdote (VALDEÓN BARUQUE, 1994, p.63). A defesa de uma absoluta independência do poder real frente às autoridades espirituais pode ser percebida através de uma leitura no tomo II das Siete Partidas:

Vicarios de dios son los reyes cada uno en su regno puesto sobre las gentes para mantenerlas en justicia et en verdad quanto en lo temporal, bien asi como emperador em su imperio. Et esto se muestra complidamente en dos maneras: la primera delas es espiritual segunt lo mostraron los profetas et los santos, a quien dió nuestro Señor gracia de saber las cosas ciertamente el de facerlas entender; la otra es segunt natura, asi como mostraron los homes sabios que fueron como conosedores de las cosas naturalmente: et los santos dixeron que el tey es señor puesto en la tierra en lugar de Dios para complir la justicia et dar a cada uno su derecho, et por ende lo llamaron corazon el alma del Pueblo; (...) Et naturalmente dixieron os sabios que el rey es cabeza del regno; ca asi como de la cabeza nascen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien asi por el mandameiento que nace del rey, y que es señor et cabeza de todos los del regno, se deben mandar, et guiar et haber un acuerdo con él para obedescerle, el amparar, et guardar et enderezar el regno onde él es alma et cabeza, et ellos los membro (ALFONSO X.Tomo II, Título I, Lei V).

Ao se apresentar como a cabeça de um corpo político, Afonso X procurou inserir a monarquia castelhana em uma concepção de reino, surgida a partir da segunda metade do século XIII, que se caracterizava pela unidade, pela indivisibilidade e por uma noção de vassalagem natural de todos os habitantes do território com o rei. Mesmo que o

programa de consolidação da monarquia orquestrado por Afonso X tenha sido algo sem precedentes na história castelhana, suas ideias acerca do conceito de realeza só foram implantadas no século seguinte. Além disso, o projeto de organização social contido nas Siete Partidas foi incapaz de conter as grandes tensões políticas que abalaram o final do reinado de Afonso X. A imposição por parte da coroa de um modelo de soberania excludente suscitou resistências em um reino basicamente estruturado sobre os privilégios derivados do pactismo feudal (AYALA MARTÍNEZ, 2008, p.502). Além da nobreza, a Igreja, receosa de abrir mão da sua autonomia jurisdicional, e as oligarquias urbanas, determinadas a reproduzir os esquemas senhoriais nas cidades em que dominava, não aceitaram de bom grado um programa tão centralizador e pouco respeitoso com a autonomia estamental. Para Ayala Martínez, o amadurecimento desse autoritarismo monárquico, junto com a diminuição das operações militares da Reconquista e os primeiros sintomas de recessão econômica, sentidos através da má distribuição dos recursos em um território que havia duplicado sua extensão em menos de trinta anos, criaram as condições necessárias para que diferentes grupos sociais manifestassem uma oposição virulenta ao governo⁸⁴.

Contrariando os grandes êxitos culturais que ocorreram durante o período afonsino, o rei Sábio terminou seus dias encurralado em Sevilha e com poucos seguidores. Embora González Jiménez tenha acreditado que o reinado de Afonso X marcou um momento excepcional da história medieval não apenas em Castela, mas de toda a Europa, o autor se viu

⁸⁴ Segundo as hipóteses levantadas por Carlos de Ayala Martínez (2008. p.502), foi justamente a incessante atividade militar na Reconquista e o fato do projeto de uma monarquia autoritária ser mais uma ideia do que uma realidade que impediram possíveis focos de resistência ao poder real durante o reinado de Fernando III.

obrigado a reconhecer que os anos finais de seu reinado tiveram um sabor amargo:

El período que abarca este capítulo bien pudiera llamarse el “decenio trágico”, tantos que fueron los problemas, amarguras y decepciones que se acumularon sobre Alfonso el Sabio. Afrontar la más tremenda sublevación nobiliária de sua reinado, ver hundir se sin remedio sus ilusiones imperiales, experimentar la muerte prematura del infante herdero don Fernando, (...) la perspectiva al fondo de uma guerra civil, y, por si fuera poco, contemplar el saqueo por benimerines y granadinos de la tierras andaluzas conquistadas por su padre y por él repobladas, todo ello debió amargar y llenar de pesimismo a un rey como Alfonso X acostumbrado a mirar más allá de las miserias y contingencias del devenir cotidiano. Essa dolorosa experiencia marcó de melancolias los años finales de su vida y contribuyó a desgastar de forma irremediable su salud (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999, p.125).

Tanto a revolta nobiliária de 1271 quanto a guerra civil realizada dez anos mais tarde foram provocadas pelas inovações políticas de Afonso X. A rebelião organizada pela nobreza castelhana reivindicava que o rei abandonasse suas pretensões reais ao trono do Sacro Império, cujas despesas acabavam caindo sobre os ombros da aristocracia. Além disso, exigiam também a anulação das inovações fiscais introduzidas pela monarquia, ao longo do reinado de Afonso X, e solicitavam a criação de um estatuto jurídico-político que garantisse os privilégios da nobreza. No caso da Guerra Civil de 1282, além de encarar a morte de seu primogênito, o rei de Castela teve que lidar com um levante organizado por seu filho, o infante Sancho, reconhecido como herdeiro pelos reis de Portugal e Aragão, pelos concelhos urbanos e pelos mais importantes setores da nobreza. Ainda que Afonso X desejasse que os direitos sucessórios do príncipe falecido passassem automaticamente para seus filhos, como foi estabelecido nas Siete Partidas, muitos historiadores têm considerado que, além da popularidade obtida com a

defesa da fronteira durante a ausência de Afonso X, a tradição do direito romano estava a favor de dom Sancho⁸⁵.

Um pouco antes dessa querela, o governo do rei sábio também fora abalado pelo saque da Andaluzia, liderado pelo sultão benimerine Abu Yusuf. A invasão marroquina na Península Ibérica, iniciada em 1275, acirrou as já conturbadas relações entre Castela e os muçulmanos do Magreb. Se estiverem corretos os relatos contidos na Crónica de Afonso X, a incursão de Abu Yusuf, mais do que enfraquecer a autoridade política de Afonso X, causou grandes prejuízos econômicos e sociais ao reino castelhano, à medida que os benimerines retornaram para o Magreb carregando um grande saque formado principalmente pelo gado e pelos cativos capturados na fronteira.

Por todas las partes del regno de Castilla e de León yuan [somando] la nuevas de la muchedunbre de los moros que pasaron con Abén Yuçaf et de los muchos males que fizieron en la tierra de los christianos, e por esto todos se aperçebieron a yr a la Frontera. (...) E los que yuan com él (o arcebispo de toledo) en la delantera fallaron el poder de los moros que yuan con el robo que auían fecho de muchos ganads e muchos omnes e mugeres que leuauan cativos (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Cap LXIII, p.181).

Tudo indica que as hostes do Magreb aproveitaram a ausência de Afonso X, que na data da invasão estava fora do reino pleiteando sua candidatura ao trono do Sacro Império, para cruzar o Estreito de Gibraltar e iniciar um ataque à zona fronteiriça entre Castela e o reino de Granada. Na Crónica de Afonso X, os Benimerines chegaram à Península Ibérica para atender a um pedido de ajuda solicitado por Muhammad II de Granada que, apesar de ter acertado uma trégua com Castela no ano de 1273, aproveitou o afastamento do rei para articular uma aliança com os Benimerines, informando-os que:

⁸⁵ A este respeito Júlio Valdeón Baruque destaca que autores como Marta López-Ibor tem levantado que “desde un punto de vista estrictamente jurídico y político la razón esta de parte del infante Sancho” (2003. p.217).

La terra de los christianos estaua agora em manera que si Abén Yuçaf acá pasase que podría conquerir grant part della con ayuda que él (o rei de Granada) le faría, ca el rey don Alfonso [era] fuera del regno yendo al Imperio, e las otras gentes todas estauan en segurança. Et asy, que podría en poco tienpo tomar grant parte de la tierra de los christianos (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Cap LXI, p.176).

Certamente, a sobrevivência do reino de Granada no século XIII esteve assegurada através de pactos e alianças temporárias que garantiam o equilíbrio de forças entre Castela e Magreb. Do mesmo modo que não interessava aos granadinos conviver com um reino castelhano demasiadamente forte, também não era conveniente ser engolido pelas pretensões expansionistas dos benimerines.

Cuando el empuje castellano era verdaderamente peligroso, los granadinos recurrían a su aliado natural norteafricano entregándole una serie de prazas flerte en la frontera (...). Por el contrario cuando el fanatismo mariní era ya insostenible, Granada reconocía su vassallaje a Castilla e le pagaba parias (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1990, p.26).

Para Manuel González Jiménez, a invasão norte africana foi certamente produzida por iniciativa do rei de Granada, que conhecia, por intermédio de seus espiões, o estado de relativo enfraquecimento que vivia a fronteira desde o afastamento de Afonso X. Contudo ainda que o autor tenha imaginado que os benimerines concretizaram a aliança com os granadinos, por se considerarem herdeiros naturais do califado almôada, e junto com ele seus direitos históricos ao território peninsular (González Jiménez, 1999, p.150-151), a marcha realizada pelos muçulmanos do Magreb se parece mais com uma razia do que com um processo de ocupação. Apenar da invasão benimerine e dos grandes problemas de ordem política que abalaram seu governo, Afonso X conseguiu garantir a sobrevivência de Castela frente aos granadinos e a hostes do Magreb. Mesmo que suas conquistas territoriais tenham sido menores que as de seu pai, elas são a prova de Afonso X deu

prosseguimento ao projeto expansionista castelhano e a luta contra o islã. O alargamento da fronteira em direção ao Estreito de Gibraltar permaneceu importante durante o reinado de Afonso X e favoreceu o desenvolvimento de um novo olhar sobre o território, que naquele momento passava a ser entendido como o espaço no qual se manifestava o poder real.

REFERÊNCIAS

A) Documentação

ALFONSO X. Las Siete Partidas. Madrid: **Imprenta Real**, 1807.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (Ed.). Crónica de Alfonso X. Murcia: **Real Academia Alfonso X el sabio**, 1998.

JIMENEZ DE RADA, Rodrigo. Historia de los Hechos de España. Trad. Juan Fernandez Valverde, Madrid. 1989.

B) Bibliografia Geral

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. La consolidación de las monarquías peninsulares. In: ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel (coord). Historia de España de la Edad Media. Barcelona: **Ariel Historia**, 2008.

_____. Las Ordenes Militares castellano-Leonesas. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. Identidad y representación de la frontera en la España medieval. Madrid: **Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid**. 2001.

GARCÍA FERNANDEZ, Manuel. Andalucía: guerra y frontera (1312 - 1250). Andalucía: **Fondo de Cultura Andaluza**. 1990.

_____. Arcos y el surgimento de la frontera andaluza (1256-1350). In: SÁNCHEZ SAUS, Rafael & GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (coord). Arcos y el nacimiento de la frontera andaluza (1264-1330). Cádiz: **Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz**, 2016.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Alfonso X (1252 – 1284). Burgos: **Editorial La Olmeda**, 1999.

_____. Las cruzadas de Alfonso X contra el islam occidental, Estudios alfonsíes. Granada: **Universidad de Granada**, 2009.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César. Poder real y poder nobiliar en la corona de Castilla (1252 – 1369). Bilbao: **Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea**, 2012.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. Sobre la evolución de las fronteras medievales hispánicas. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de & BURESI, Pascal & JOSSERAND, Philippe. Identidad y representación de la frontera en la España medieval. Madrid: **Casa de Velázquez & Universidad Autónoma de Madrid**. 2001.

MARAVALL CASESNOVES, J.A. Estado moderno y mentalidad social: Siglos XVI a XVII. Madrid: **Revista de Occidente**. 1972.

VALDEÓN BARUQUE, Júlio. León y Castilla. In: VALDEÓN BARUQUE, Júlio & SALRACH, José M^a & ZABALO, Javier. Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV). Barcelona: **Editorial Labor**, 1994.

O CONCEITO DE *MILES SANCTI PETRI* NAS CORRESPONDÊNCIAS DE D. AFONSO I (1143-1144)

MILES SANCTI PETRI'S IN THE CORRESPONDENCES OF D. AFONSO I. (1143-1444)

M^a Fernanda Ribeiro T. M. dos Santos⁸⁶

Artigo recebido em 11 de novembro de 2021
Artigo aceito 15 de dezembro de 2021

Resumo: Propõe-se nesse artigo apresentar a concepção de *Miles Sancti Petri* ou Cavaleiro de São Pedro, utilizado pela chancelaria de D. Afonso Henriques de Portugal na correspondência com o Papa Lúcio II. Para tal, elucidamos que o estudo de caso é pautado no ideal tipo weberiano de autoridade legítima.

Palavras-chave: D. Afonso Henriques, *Miles Sancti Petri*, Idade Média Portuguesa.

Abstract: This article proposes to present the conception of *Miles Sancti Petri* or Knight of Saint Peter, used by the chancellery of D. Afonso Henriques of Portugal in the correspondence with Pope Lúcio II. For such, we elucidate that the case study is based on the ideal type of legitimate authority according to Max Weber.

Key words: D. Afonso Henriques, *Miles Sancti Petri*, Portuguese Middle Ages

INTRODUÇÃO

Este artigo é parte da minha dissertação de mestrado na qual abordei a trajetória de D. Afonso Henriques utilizando alguns pressupostos do conceito weberiano de autoridade legítima.

D. Afonso Henriques (1109-1185) foi filho de D. Teresa, ilegítima filha do Imperador Afonso VI de Castela e Leão, e de D. Henrique,

⁸⁶ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) como bolsista CAPES. Licenciada e Bacharel em História pela Universidade Gama Filho (UGF). As áreas de atuação/interesse da pesquisadora são: Ideias Políticas e Cultura da Idade Média, Relações de Poder no Medieval, Realidade Medieval Ibérica, História do Direito, História da Igreja e Ordens Monástico-Militares. ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-6928-2558>.

pertencente a família ducal da Borgonha. Casou-se com D. Mafalda de Sabóia em 1146, dando início a linhagem dos futuros reis de Portugal. Governou o condado português de 1128, após tomá-lo de sua mãe, até 1185 quando faleceu, tendo apenas em 1179 recebido o reconhecimento pelo poder pontifício do título régio e da independência do território.

Conhecido por suas vitórias militares contra os povos de religião islâmica na guerra de Reconquista, por unificar o território que viria a ser Portugal e torná-lo independente do reino leonês, seu retrato é muitas vezes controverso, oscilando entre Afonso I, o fundador, que recebeu ajuda diretamente de Deus durante a Batalha de Ourique (1139), e Afonso Henriques, “caudilho”⁸⁷ rebelde contra a hierarquia a qual articulava-se, de humor irascível, violento, que fazia acordos com aliados e inimigos e que costumeiramente não os cumpria.

D. Afonso Henriques governou o território por 51 anos (1128-1179) sem o reconhecimento jurídico perante a Igreja e o papado, e sem ritual de consagração e unção régias. Conforme historiografia tradicional (Herculano, 1986 apud Mattoso, 2014), D. Afonso passou a intitular-se “Rei pela Graça de Deus” a primeira vez na *Carta de confirmação e couto ao presbítero D. Nuno Gonçalves da Ermida de St^a. Marinha de Panóias* em 1140 (MATTOSO, 2014. p. 120-260), não voltando a utilizar títulos como *princeps* e *infante*⁸⁸.

⁸⁷ Termo encontrado para referenciar o duque na IV^a. Crónica Breve de Sta. Cruz. Caudilhamento: Ofício, dignidade, ou distinção de um chefe militar, que seria a primeira personagem da tropa ou esquadra. Caudilho: Guia, Capitão. VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario das palavras, termos e frases, que em Portugal antigamente se usaram*, Volume I. 3^a. Ed. Publisher, A. J. Fernandes Lopes, 1865. Original from, Oxford University. Pg. 178. Disponível em: https://purl.pt/13944/4/l-14591-v/l-14591-v_item4/l-14591-v_PDF/l-14591-v_PDF_24-C-R0090/l-14591-v_0000_capa-cap_a_t24-C-R0090.pdf (Consultado em: 15/09/2021).

⁸⁸ Maria João Guerreiro, em sua dissertação a respeito da intitulação régia de Afonso Henriques e seu filho Sancho I, optou por uma abordagem diplomática dos títulos,

Entretanto, sua divulgação como herói nacional se realiza após o seu tempo histórico, através das compilações⁸⁹ da sua trajetória em *Crônicas* do século XIV, a pedido da recém instaurada Dinastia de Avis, alicerçando um relato de fundação centrada na lendária Batalha de Ourique (1139) e projetando-se diacronicamente até sua primeira tentativa de canonização no século XVI.

Destaca-se que as fontes documentais produzidas durante o seu reinado são cartas de doação, Couto, Forais e Anais, com breves registros dos fatos redigidos por clérigos. O único relato descritivo que chegou a nós e escrito durante o governo de Afonso Henriques, em que o mesmo é um dos protagonistas, é a "*A Conquista de Lisboa ao Mouros em 1147. Carta de um cruzado inglês*" (1147) escrita pelo monge Osberto.

Entendemos que o político configura-se no processo litigioso da elaboração de normas de participação, explícitas e implícitas, que definem e regulam a vida da cidade. Os documentos pertencentes à chancelaria real possuem caráter normativo: são cartas de couto e

buscando analisar em um rol de documentos jurídicos, as alterações dos modos de nomear o rei, com ênfase nos chanceleres responsáveis pela escrita na corte. A autora afirma que, das seis fórmulas de intitulação de Afonso Henriques analisadas, "*Ego Alfonsus Portugalensium rex*", referenciando o território, é a mais utilizada, e "*Ego egregius rex Alphonsus Dei vero providentia totius provincie Portugalensium princeps*" a mais completa. GUERREIRO, M^a. João P. Santos. *Por Graça de Deus, Rei dos Portugueses. As Intitulações Régias de D. Afonso Henriques e D. Sancho I*. 2010. 220 fl. Dissertação (Mestrado em Estudos Medievais). Lisboa: UAB – Universidade Aberta Pública Digital, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/1584> [Consultado em: 15/09/2021]

⁸⁹ Conforme afirma a historiadora Kátia Michelin em sua dissertação de mestrado no qual busca comparar três versões da trajetória de Afonso Henriques, escritas cronísticas e em língua vernácula, a reutilização de fontes posteriores era modelar a arte trovadoresca medieval e substancial à escrita da história no fim do período medieval português. A compilação, perfil da produção cronística medieval, instrumentava uma fonte principal a outros documentos que, para o cronista, propiciava informações que este concebia como verdades sobre o passado. In: MICHELAN, Kátia Brasilino. *Três Histórias de Afonso Henriques. Compilação, Reprodução e Reconstrução de uma Trajetória e uma Imagem*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita", Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Franca, São Paulo, 2004.

doações que definem os limites da terra ao beneficiário ou população livre, estabelecendo regras de organização militar, tributos e direitos. Para este artigo utilizaremos as cartas de correspondência entre D. Afonso Henriques e o Papa Lúcio II.

1 - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PODER DO REI E DO PAPA NO SÉCULO XII:

O rei ungido e coroado é o ideal de monarca cristão que prevaleceu durante o período do século V ao XV, não sendo no entanto, concebido como um padrão. Fazê-lo seria negativizar diversas monarquias, principalmente hispânicas (MARAVALL, J. A. 1981. Cf. RUCQUOI, 1995) que de fato ocorreram fora de tal modelo, como o próprio Afonso Henriques.

Todavia, esse ideal de realeza com vínculos sobrenaturais com Deus, Cristo e os perfis de reis das escrituras bíblicas foi utilizado como recurso de afirmação e legitimação do poder em diversificadas formas, conjunturas e momentos, tanto pela Igreja, quanto pelas monarquias.

O historiador Marc Bloch (1993), ao investigar o caráter sacro e miraculoso da realeza medieval francesa e inglesa, corrobora que o cerimonial hebraico do antigo testamento, no qual acredita-se que propagou a unção régia a partir do século VII, não se limitava exclusivamente aos reis, configurando um processo que transfere um caráter sagrado a algo ou alguém que pertencia ao terreno.

Para o autor era consenso que a santidade real só existia a partir da unção, ritual que estabelecia a ligação do governante com o divino. Compreende-se que o rei é apenas um instrumento e intermediário de

Deus, mas os milagres⁹⁰ que supostamente os monarcas realizavam eram feitos por Deus. (BLOCH, 1993, p. 130-132)

Ernest Kantorowicz (1957) discute a doutrina cristocêntrica da realeza com base nos escritos do século XII do Anônimo Normando⁹¹, consistindo na ideia de que o monarca seria uma *persona geminata*, tal como o próprio Cristo, conjuntamente humano e divino.

Partindo do Antigo para o Novo Testamento, o historiador inicia suas considerações com as unções dos reis de Israel, os *christi*, os reis ungidos do Antigo Testamento, que haviam previsto a chegada do verdadeiro *Christus* régio. Após o advento de Cristo, sua ascensão e exaltação como 'Rei da Glória', a realeza terrena passaria constantemente por uma transformação e receberia sua função própria na economia da salvação.

Deste modo o rei atuava como uma *persona mixta*, lhe sendo atribuído, conforme afirmam também Bloch (1993) e Ullmann (1971, p.124), uma certa competência espiritual como manifestação de sua consagração e unção.⁹²

⁹⁰ O poder milagroso dos reis inicialmente era entendido como resultado da predestinação familiar. A partir da época carolíngia, esta virtude sagrada passou a ser atribuída à unção. Logo, conforme Bloch (1993), entende-se, uma espécie de complementariedade entre estas duas concepções, na medida em que para o homem medieval, o mundo temporal e o espiritual se correlacionam constantemente em complementariedade.

⁹¹ Escrito provavelmente no início do século XII, o *Tractatus Eboracensis*, cujo autor desconhecido é comumente denominado Anônimo de York ou Normando, consiste em obra com trinta e um opúsculos, nos quais os *De Consecratione Pontificum et Regum* e *Apologia Archiepiscopi Rotamagensis*. Principalmente tratam da questão. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. 204p. (Coleção Filosofia; 58) p. 53.

⁹² Destarte Kantorowicz (1953) ratifica que, por um breve período, o rei torna-se "deificado" em virtude da graça, ao passo que o Rei celeste é Deus eternamente por natureza. A contradição abordada entre natureza e graça era comumente utilizada para indicar não só que a fragilidade da natureza humana era remediada pela graça,

Conforme Walter Ullmann (1971, p. 121) o problema da realza na Idade Média era a origem do seu poder, e a expressão *Rex Dei Gratia*, expressava a concepção descendente de governo pelo rei⁹³. A função do rei, ao depender da Graça divina, adquiria um caráter sagrado pois ligava-se estreitamente com Deus, e distanciava-se do povo que anteriormente o haviam eleito.

Considerando pela perspectiva do papado, a norma fundamental era o "princípio ativo da indivisibilidade", no qual as ações e funções do indivíduo batizado não se dividia na Idade Média de forma compartimentada, sejam estas religiosas, morais, políticas, econômicas, culturais, entre outras.

Relevava-se a totalidade do indivíduo cristão que obedecia apenas a uma norma, a da Igreja e, para esta, toda ação teria uma interpretação cristã e era motivada por normas cristãs. Sendo incluso nesse princípio de indivisibilidade ou totalidade, o pensamento de que as ações terrenas refletem no mundo celestial e no objetivo de ordenar a sociedade em busca da salvação.

De acordo com o historiador Walter Ullmann, o Papa herdou de São Pedro a *clavi regni coelorum*, também designada *claves juris*, ou seja, as chaves do reino dos céus, recebidas por este de Cristo e com elas o poder de atar e desatar, ligar o cristão e as ações no mundo aos céus. (ULLMANN, 1971, p. 41.)

mas concomitantemente, que a *graça* incentivava o homem a participar também da natureza divina. KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁹³ Durante o Século V, os imperadores bizantinos, passaram a utilizar *imperator Dei gratia* em substituição ao *divus imperator*, simbolizando deste modo que não era em si mais divino, e seu poder não provinha mais do *populus* e sim de Deus. No entanto, a fórmula *Dei Gratia* era utilizada um século antes dos imperadores pelos bispos. Desde o século VIII tal fórmula tornou-se usual no Ocidente a partir de Carlo Magno.

Paolo Prodi (2005) em sua obra a respeito da história e teoria do direito e do ordenamento jurídico no ocidente, corrobora sobre a aplicabilidade do conceito de ordem dentro da sociedade cristã como noção fundamental do universo religioso, físico, moral e jurídico.

Considerando que o mundo medieval ocidental se divide em duas esferas distintas e correlacionadas, o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o admitido e o proibido, a linha divisória que separa essas esferas polarizadas, conforme Paolo Prodi, é a lei. A profecia e a espera do messias, acrescenta paralelamente o conceito de pecado como culpa, como infidelidade a Deus e ao pacto, no qual a expiação só pode ser encontrada no espaço profético em que a justiça do homem é medida com a justiça de Deus.

Resulta-se deste modo, o que Prodi denomina "legalismo", cujo qual toda transgressão da lei é pecado e este tende a absorver todo erro ou toda infração, com extensões progressivas desde as primeiras faltas rituais até os mais complexos mandamentos éticos. (PRODI, 2005, p. 19 e 20)

Logo, a contínua referência ao pecado, à misericórdia e ao perdão nos escritos que o autor denomina "neotestamentários", resulta na concessão do poder de interpretar e concretizar o poder divino à assembleia dos discípulos (a Igreja), instituído por Cristo o sacramento da penitência através da *claves regni coelorum*. (Idem, p. 22)

Desta maneira constitui-se um foro, tanto interno da consciência quanto externo das ações, que se torna singular a justiça humana, não que coabitem dois sistemas de normas dentro da comunidade cristã, mas da constituição de uma estrutura alternativa em relação a justiça política.

Destarte, o Papa apresentava uma concepção de monarquia ou *Principatus* papal, (ULLMANN, 1971, p. 43) estabelecendo que herdara de

São Pedro poderes de caráter monárquicos, aparecendo tal perspectiva pela primeira vez na Espanha no século IV. Além disso, a sucessão petrina se relacionava ao status jurídico delegado por Cristo, independente das características pessoais do papa.

2 - AS CORRESPONDÊNCIAS ENTRE D. AFONSO HENRIQUES E O PAPA LÚCIO II ATRAVÉS DA CARTA “CLAVES REGNI COELORUM” DE 1143 E A BULA “DEVOTIONEN TUAM” DE 1144.

A Carta “*Claves Regni Coelorum*” aqui abordada, foi emitida por D. Afonso Henriques ao Papa Lúcio II em 1143. Conforme a tradição, seu original foi escrito em latim, possuindo uma lauda e três traduções diferentes, no qual optou-se pela versão contida na *Monumenta Henricina* e traduzida por Ana Patrícia Dias e Maria Fernandes (2009).

No documento D. Afonso Henriques acorda o pagamento de tributo⁹⁴, constituindo o território como ‘censual’ à Igreja de Roma e ao Papa Lúcio II, referente ao que o mesmo denomina como sua terra, na presença do Cardeal D. Guido e demais testemunhas⁹⁵.

O título da carta de D. Afonso aparenta ser o reconhecimento do governante português de que o Papa possui o poder das chaves, dado diretamente por Cristo e, conseqüentemente, aquele que tem a verdadeira autoridade e jurisdição de lhe reconhecer o título régio.

No entanto, designando-se antecipadamente perante o pontífice “*por graça de Deus Rei de Portugal*”, o mesmo presta homenagem ao sucessor petrino, afirmando-se como um *Miles Sancti Petri*, e tomando o Papa como “*padroeiro e advogado*” perante as dificuldades cotidianas e, almeja através dos conselhos pontifícios alcançar os “*méritos da bem-aventurança*”. D. Afonso, nomeia-se como “*verdadeiro soldado de S. Pedro e do Pontífice Romano*” e solicita a “*defesa e auxílio da Sé*”

⁹⁴ De acordo com o documento equivale a um “tributo anual de quatro onças de ouro.”

⁹⁵ Confirmações de D. João Peculiar, Arcebispo de Braga de 1139 a 1175, D. Bernardo, Bispo de Coimbra entre 1128 e 1147, D. Pedro Rabaldes, Bispo do Porto de 1138 a 1145.

apostólica" para que este não seja obrigado a admitir em suas terras outro poder e senhorio, seja eclesiástico ou secular, que não o da Santa Sé e seus legados.

No intuito de elucidar a respeito do conceito de *miles sancti petri*, sendo este de proeminente importância para compreender a política de Afonso Henriques com o papado e sua busca por tornar-se rei reconhecidamente pelo mesmo e, considerando a constatação de Ana Patrícia Dias e Maria Fernandes, de que o mesmo é um conceito pautado por reinvenções e encontrado no Regesto de Gregório VII, especificamente em dois juramentos vassalicos, buscou-se de forma breve averiguar etimologicamente a possível transmutação de seu significado.

Desde a Antiguidade clássica, principalmente em Roma, as palavras *Miles* (*Milites* no plural), *Militia*, *Militare*, tinham o significado genérico de soldado. Os povos germânicos desenvolveram valores guerreiros que permaneceram após sua cristianização, influenciando significativamente a nova sociedade.

Desta forma, observa-se intercâmbios no vocabulário entre valores cristãos e valores guerreiros: *Miles*, *Militia*, foram gradualmente associados ao nome de Cristo para qualificar o novo "exército" dos monges (*milites Dei* ou soldados de Deus).

A contar do período Carolíngio, a cavalaria passou a ocupar um lugar de destaque no exército secular. O *Miles* tornou-se o combatente a cavalo por excelência, tendo porém, a partir do século XII, a tradução francesa do termo para *chevalier*, adquirindo uma valorização ideológica e social, tornando-se referência não mais a uma soma de guerreiros a cavalo, mas a elite valorosa, cujos feitos eram celebrados. (DEMURGER, 2002, p. 18)

Anteriormente ao século XII, *Miles* significava frequentemente vassalo. De acordo com Jean Flori, (LE GOFF, J.; SCHMITT, J., 2006, p. 185) a partir do século XII a nobreza passou a controlar e comandar a cavalaria e esta apareceu como expressão militar da ideologia da nobreza, que a considera terreno particular.

Logo, cavaleiro tornou-se título nobiliário, e foram utilizados por seus senhores ou patronos para intimidar os camponeses, extorquindo mais tributos e que, segundo os clérigos, introduziram a desordem na casa de Deus. Por conseguinte, a Igreja, buscou proteger-se da “fúria devastadora e saqueadora dos senhores da guerra”, que seriam os potentados locais e castelões⁹⁶ à frente de seus cavaleiros. (LE GOFF, J.; SCHMITT, J., 2006, p. 185)

Desta forma, a Igreja confiou a defesa de seus bens, estabelecimentos e pessoas a outros castelões e seus *milites* ou a outros guerreiros recrutados com essa finalidade, cumprindo missão protetora que anteriormente era reservada aos reis e príncipes.

Concomitantemente e de formas diversas, a Igreja e principalmente os bispos, atribuíram a esses cavaleiros e, posteriormente a toda Cavalaria, um ideal inspirador: proteção das igrejas, dos fracos e dos desarmados no interior da cristandade, denominada “a paz de Deus”, e a luta contra os inimigos no exterior.

Logo, a guerra de Reconquista na Península, adquiriu status de Guerra Santa, após a indulgência prometida para aqueles que combatessem pela Cruz em *Hispania*, promulgada por Alexandre II, e ressaltada pela “Carta de Gregório VII aos príncipes de Hispânia”, na qual

⁹⁶ Conforme Demurger, os senhores proprietários de terras e possuidores da vassalagem, tinham o poder de comandar, obrigar e punir, poder este que pertencia anteriormente aos reis e príncipes enfraquecidos. Os castelões, senhores dos castelos, se multiplicaram próximo ao ano mil e se apropriaram, segundo o autor, da vassalagem, tornando o poder fragmentado porém eficaz. DEMURGER, op.cit, p. 17-18.

o pontífice incentiva o combate em nome de São Pedro, e do qual houve ressonância no juramento de 1077 do duque Roberto de Guiscard.

Para Bruno Tadeu Salles (2011), a respeito da mediação Gregoriana na Cristandade, ao intervir nas formas de associação, nas disposições das solidariedades da nobreza e nas relações de poder, o Papado expressava uma proposta para a mesma, de acordo com a sua leitura e tradição dos pais da Igreja. Para o autor, práticas como a excomunhão e a vassalagem de S. Pedro se originariam da crença em uma legitimidade que buscava referentes na tradição cristã e que se observa nas particularidades da nobreza. (SALLES, 2011, p. 210-233.) Concomitantemente, para Ullmann (1971), era a expressão da herança petrina e jurisdição pontifícia.

Assim, diante da conjuntura de conflito entre Gregório VII e Henrique IV (1076-1080), o papado teria explanado de forma direta e agressiva, seu parecer sobre o papel da nobreza secular no mundo, e como a mesma deveria interagir com a Sé apostólica. A Igreja deste modo, apresentava um olhar crítico sobre as especificidades sociais presentes em seu tempo.

Tal embate teria um significado próprio para a construção da ideia de *milites Christi*, agindo como interlocução e referente para o Papado realizar sua apreciação da nobreza, principalmente franca, germana e normanda. (SALLES, 2011, p. 211)

Ressalta-se que, para Flori, ao se falar de cavalaria, fala-se de ideologia ou mesmo mitologia, de forma que a palavra, até nossos dias, ficou relacionada a conotações honoríficas, éticas e idealísticas. A literatura, apoderou-se da cavalaria desde seu início, transfigurando-a gradualmente através de heróis emblemáticos (FLORI, 2006, p. 186), como o próprio Afonso Henriques.

Logo, a fórmula *Miles Sancti Petri*, comumente traduzida como Cavaleiro de São Pedro, pode ser compreendida como Vassalo de São Pedro, o que aparentemente corresponde as intenções da Igreja de obter protetores guerreiros, mas não a obriga necessariamente a proteger os mesmos, como solicita Afonso Henriques na *Claves Regni*.

Todavia, diferentemente do *Juramentus Regis* proposto por Gregório VII, onde se encontra a fórmula *Miles Sancti Petri*, na *Claves Regni*, D. Afonso Henriques se refere ao pontífice como “ meu pai, o Papa” onde, apesar de o pontífice tratar os príncipes por “filhos”, aparentemente é Afonso Henriques que busca estabelecer proximidade, um laço de maior afetividade do que poderia ligá-lo a um suserano secular, como seria o caso com o imperador Afonso VII, tendo com este, consanguinidade.

Logo, seria esta afetividade ou aproximação, entendida por Afonso Henriques que lhe conferiria o direito, como *Miles Sancti Petri*, de ser reconhecido como *rex*, de facto. (DIAS; FERNANDES, 2009, p. 11-13)

Outra diferença da *Claves Regni* para o juramento formulado por Gregório VII, é a vontade expressa por Afonso Henriques de não receber em seu território, qualquer outra autoridade que não da Santa Sé e, desta forma, minimizar o domínio de seu suserano, o imperador leonês, com o qual Afonso Henriques, de acordo com Ana Dias e Maria Fernandes, requeria igualdade em dignidade.

A linguagem forte e direta, é outra peculiaridade significativa entre a *Claves Regni* e outros textos similares, demonstrando autoconfiança e distante da fórmula submissa que Gregório VII concebeu como aceitável, devido a conjuntura política de arrogância e oposição de príncipes.

Considerando-se que Gregório VII havia emitido a dita bula aos príncipes de Hispânia, no momento da campanha contra os mouros organizada por Ebles de Roucy, irmão da rainha de Aragão, o pontífice

consolida a sua noção de soberania e da Igreja de Roma sobre todo o território peninsular, incentivando a cristandade a ganhar terras em nome do apóstolo e vinculando-as sob a proteção e quota de tributos pago a Santa Sé.

Logo, observa-se que os termos da Carta aos príncipes eram provavelmente conhecidos pelos prelados peninsulares, e repetidas em outras solenidades, visto que algumas expressões da *Claves Regni* se encontram na Carta de Gregório VII aos príncipes hispânicos.

Deste modo, pode-se afirmar que D. Afonso Henriques recebeu influência de seus prelados principais, destacando-se D. João Peculiar, das doutrinas de Gregório VII e, apoiado na Sé de Braga, reconheceu o 'poder das chaves petrino', postou-se vassalo do bispo de Roma através do conceito de *Miles Sancti Petri*, cedendo a sua força bélica a Igreja para justificar a posse de novas terras, "em honra de S. Pedro", já garantidas anteriormente na Carta aos Príncipes da Hispânia, concordando em pagar tributo pelas mesmas a Santa Sé o que, se não o enfraquecia politicamente, ao menos esvaziava de sentido o reconhecimento do imperador Afonso VII e a sujeição vassálica que Afonso Henriques devia a este.

Ressalta-se aqui que, de acordo com Salles (2011) e Ullmann (1971), podendo o papado, apesar de seu apanágio, dissolver os juramentos de fidelidade prestados ao senhor e isolá-lo de seus vassalos, indaga-se o benefício que esta ação, refletida na vontade de D. Afonso Henriques de não receber outra autoridade que não a eclesiástica, caso fosse sancionada pelo papado, traria para a sua afirmação como rei do território português desvinculado de Leão e como vassalo apenas da Santa Sé e não mais do imperador.

Em resposta, em maio de 1144 o Papa Lúcio II emitiu a Bula "*Devotionem tuam*" à D. Afonso Henriques. O documento contém uma

página, originalmente em latim e consultado a tradução de Diogo Freitas do Amaral (1996).

O Pontífice inicia a carta com agradecimentos pela devoção de Afonso Henriques, denominando-o seguidamente de “ilustre duque”, e salientando que por este estar a serviço de Deus contra os pagãos e ocupado com muitos negócios, o mesmo não pôde ir a sua presença (conforme enunciava os pressupostos gregorianos), confirmando porém que D. Afonso Henriques havia, através da figura do cardeal Guido prestado tais homenagens a seu antecessor, Papa Inocêncio III, e que, por meio de várias outras cartas do duque e de D. João Peculiar, arcebispo de Braga, no qual D. Afonso Henriques dedica sua terra e sua pessoa a proteção de Pedro.

Logo após relembrar as promessas de Afonso Henriques aos papas anteriores, Lucio II aceita o pagamento anual de quatro onças de ouro, pelo mesmo e seus herdeiros, recebendo-os entre os “herdeiros do príncipe dos apóstolos” para, com o auxílio do apóstolo Pedro, permaneçam sobre sua benção e proteção, tanto das almas quanto dos corpos, para que, defendidos contra inimigos invisíveis e visíveis, alcancem o reino celeste.

Este documento releva-se pois inicialmente é a única resposta papal às investidas de reconhecimento do título de rei por D. Afonso Henriques conhecida, e a afirmação de que o duque português tentou tal diálogo além da Carta *Claves Regni*. Concomitantemente, destaca-se a saudação do Papa Lucio II, ressaltando que para o mesmo, D. Afonso Henriques é um *dux*, logo, sua terra o ducado portugalense e não um rei, como este havia afirmado na carta anterior ao mesmo pontífice e que o pagamento de tributo e vassalagem são aceitos, porém, não faz referência a afirmação de Afonso Henriques de não mais ser obrigado a aceitar outro poder, ou da honra deste como *Miles Sancti Petri*.

Conforme Tácito⁹⁷, em sua obra "*Germania*", no centro do entendido por esfera pública germânica, ao qual o mesmo denomina "assembleia", localiza-se um rei⁹⁸, "*reges ex nobilitas*", escolhidos pela nobreza e os "*duces ex virtute sumunt*", os duques pela virtude. Todavia, as concepções modernas de rei e duque devem ser relativizadas pois foram construídas durante a Idade Média. No entanto, o significado (verbal) de *Regere*, que origina *rex*, denota "reger, governar, definir limites"; enquanto *ducere*, *dux*, seria "comandar, marchar a frente".⁹⁹

Tais funções definidas pelo historiador romano, não significam a convivência paralela de dois reis, um com caráter religioso e outro militar, mas que eram diferentes e escolhidos por critérios distintos.

Os *Reges* eram de origem nobre (*ex nobilitas*) e governavam o povo, possuindo elo com os deuses, a obrigação de prezar pelo cumprimento das leis e conduzir o culto religioso. Enquanto os *duces*, eram escolhidos por sua capacidade (*ex virtute*) em comandar o povo

⁹⁷ Públio Cornélio Tácito foi historiador, procônsul, e orador romano, viveu entre 55 d.C. a 120 d.C. Escreveu dentre outras, a obra *Germania (De origine et situ Germanorum)* em 98 d.C. como estudo etnográfico, conforme o caráter greco-romano, no qual aborda a sociedade, ocupação do território, os aspectos antropológicos e religiosos dos povos germanos.

⁹⁸ No entanto, após o ano 50 a. C. as sociedades tribais do Reno parecem ter abandonado a monarquia, na chamada 'Revolução celto-germânica Ocidental' e os *peudana** permaneceram apenas nas tribos da Escandinávia e entre os germanos do leste. FABBRO, Eduardo. *À Golpes de Machado. As origens da monarquia Franca*. Universidade de Brasília -UNB, 2006. Dissertação de mestrado para obtenção do grau mestre em História. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2218/1/2006_Eduardo%20Fabbro.pdf (consultado em 16/10/2021) p. 22-24.

⁹⁹ "Os reis são eleitos conforme a sua nobreza, mas os capitães, escolhidos segundo a sua capacidade. O poder dos reis, entretanto, não é ilimitado ou absoluto e os chefes comandam mais pelo exemplo dos seus atos e pelo atrevimento das suas ações do que pela força da sua autoridade. Se se mostram ousados e destemidos e conseguem arrebataram a vitória, governam sob admiração dos povos." Tácito. ***Germânia*** (Trad. e notas de Sadi Garibaldi). Rio de Janeiro: Editora Livraria Para Todos, 1943. Disponibilizada online em: <https://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/germania-98-d-c> (consultada em 22/10/2021) nesta tradução, encontra-se o termo *dux* substituído por comandante.

na guerra, não constituindo uma instituição fixa na sociedade, pois sua existência condiciona-se à questões bélicas. Sendo que, tal cargo poderia ser exercido por alguém de linhagem nobre ou um *rex* (possuindo este a nobreza hereditária e a virtude guerreira). Tal líder hábil em comando, passa a possuir amplos poderes em contexto de guerra, sendo elevados por sua própria fortuna.

Alguns *dux* foram chamados *rex* pelos romanos, mas um deles, Julius Civilis, de acordo com Tácito, fez um rito de juramento e foi, provavelmente, erguido no escudo como líder, deixando seu cabelo crescer e tingindo-o de vermelho em homenagem ao deus Þórr. Essa passagem, de acordo com Fabbro, aproxima o *dux* mais a uma figura heroica do que a um rei, pois conquistaram poder em momentos de crise e de fronteiras móveis e ligando-se a divindade guerreira através do '*ritu barbaro*'. (FABBRO, 2006, p. 27)

O líder franco Clóvis se sagrou como um *rex*, um grande comandante militar romano, submetendo a Gália. No entanto, entre os francos o mesmo continuava como um *kuning* (o qual foi possibilitado pela estrutura hierárquica romana, principalmente do exército, o estabelecesse como *rex*, pois mantinha relações com os superiores romanos. (Fabbro, 2006, p. 27), que, após a morte de seu opositor Clodericus, é erguido no escudo pelos francos e sendo conjuntamente coroado e batizado em ocasião da sua conversão. (Ibidem, p. 168)

Supõe-se que o papa, utilizou o termo *dux* na *Devotionen Tuam* em perspectiva aproximada do *dux* germano de Tácito, aquele cujo qual tem utilidade militar por suas proezas guerreiras em situação de guerra, no caso a Reconquista. No entanto, o *rex* de Tácito *ex nobilitas*, se relaciona com a consanguinidade nobre e, como dito, o pai de Afonso Henriques era um conde, donatário do condado portugalense por matrimônio.

Logo, em muitos documentos da chancelaria do primeiro rei, seu título régio é vinculado a memória e exaltação virtuosa de seu avô Afonso VI, em uma maneira de legitimar o direito régio de linhagem, considerando além de D. Henrique, sua mãe ser filha ilegítima, todavia reconhecida do imperador leones.

CONCLUSÃO

Dentre as premissas weberianas a cerca da autoridade legítima, destacamos, a fins de conclusão, que a mesma pode provir de atitudes religiosas, guiadas pela crença de que a salvação depende da obediência a autoridade. (WEBER, 2002, p. 61).

Esta premissa interliga-se diretamente com o papel de Afonso Henriques no combate aos inimigos da fé, ratificada pela Carta aos príncipes de Gregório VII; das doações e privilégios as múltiplas ordens e mosteiros por piedade e sufrágio, e ambos os pontos, além de condizentes com o pensamento cristão medieval de sua época, é expresso no título da *Carta Claves Regni Coelorum*, denotando que Afonso Henriques reconhece o pontífice como possuidor das chaves celeste e poder petrino, dependendo a salvação de todos os cristãos, inclusive os governantes seculares, da obediência a sua autoridade, além do reconhecimento de sua dignidade e realeza também dependentes do pontífice; como também observa-se nos testamentos do rei as doações em prol da redição dos pecados e sufrágio de sua alma.

Entretanto, independente do personagem real, acredita-se que a chancelaria Afonsina utilizou uma estratégia para legitimar sua autoridade de forma perpétua e inquestionável, ao aplicar o conceito eclesiológico da *Dei Gratia*, junto ao título *Rex* em seus documentos jurídicos sem o consentimento da cúria romana. Tal conceito, validado e controlado através do ritual de unção e conforme interesse político da

Igreja, reúne a concepção cristã do rei ser escolhido por Deus, príncipe cristão e de idoneidade moral. Acredita-se que o uso do conceito da Graça, pertencente a uma longa linha de pensamento medieval, resultou na aceitação emocional, crença de que Afonso Henriques era de fato portador da graça divina, por ser homem de conduta exemplar e portador de valores morais cristãos, assim como de que pela obediência a sua autoridade recebida do divino se encontra a salvação.

Referências:

A) Documentação

AMARAL, Diogo Freitas. "Em que momento se tornou Portugal um País Independente." In 2º Congresso Histórico de Guimarães: A política portuguesa e as **suas relações com o exterior**. Vol. 2. **Guimarães: Município** de Guimarães, 1996.

AZEVEDO, Rui Pinto de. Documentos Medievais Portugueses, Documentos Régios, Documentos dos Condes Portucalenses e de D. Afonso Henriques (Volume I, Tomo I e II). Organização De Rui De Azevedo. -Ed. **Academia Portuguesa de História**- Lisboa, 1958

Dias, Ana Patrícia; Fernandes, Maria. Em Torno da *Claves Regni*: do Texto à Simbólica do Miles Sancti Petri. Repositório da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Lisboa: **Academia Portuguesa da História**, 2009.

B) Bibliografia Geral:

DEMURGER, Alain. Os Cavaleiros de Cristo: Templários, Teutônicos, Hospitalários e outras ordens militares da Idade Média. (Sécs. XI-XVI)

DUBY, Georges. As Três Ordens e o Imáginario do Feudalismo. Lisboa: **Ed. Estampa**, 1982.

FABBRO, Eduardo. À Golpes de Machado. As origens da monarquia Franca. Brasília: Universidade de Brasília - **UNB**, 2006. Dissertação de mestrado para obtenção do grau mestre em História. Disponível em:

http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2218/1/2006_Eduardo%20Fabbr%20o.pdf. 2006

FLORI, Jean. "Cavalaria". In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (org.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Vol. 1. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: **Edusc**, 2006.

GALLI, Sidinei. A Cruz, a Espada e a Sociedade Medieval Portuguesa. São Paulo: **Arte & Ciência/UNIP**, 1997.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e História. São Paulo: **Companhia das Letras**, 1989.

GUERREIRO, M^a. João P. Santos. Por Graça de Deus, Rei dos Portugueses. As Intitulações Régias de D. Afonso Henriques e D. Sancho I. 2010. 220 fl. Dissertação (Mestrado em Estudos Medievais). Lisboa: **UAB – Universidade Aberta Pública Digital**, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/1584>.

HERCULANO, Alexandre. História de Portugal I- Livro II (1128-1185). Lisboa: **Ed. Ulmeiro**, 1983.

KANTOROWICZ, Ernest. Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: **Companhia das Letras**, 1998.

MARAVALL, J. A. El concepto de España em la Edad Media. Madrid: **Centro de Estudios Constitucionales**, 1981.

MATTOSO, José. D. Afonso Henriques. Lisboa: Ed. Círculo de leitores e Centro de estudos dos povos e culturas de expressão portuguesa, 2014.

_____. "A realeza de Afonso Henriques". In: Fragmentos de uma composição medieval. Lisboa: **Editores Estampa**, 1987.

MICHELAN, Kátia Brasilino. Três Histórias de Afonso Henriques. Compilação, Reprodução e Reconstrução de uma Trajetória e uma Imagem. 2004. Dissertação (Mestrado em História) **Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita"**, Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Franca, São Paulo. 2004.

RUCQUOI, Adeline. História Medieval da Península Ibérica (Introdução). Lisboa: **Editores Estampa**, 1995.

SALLES, Bruno T. "A Intervenção Gregoriana na Cristandade: A vassalagem de São Pedro e o Dominium Pontifício (1075-1088)". **Revista Osis (UFG)**, v. 11, n. 1, p. 210-233, 2011.

SANTOS, Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos. A Construção da autoridade legítima de D. Afonso Henriques de Portugal (1140-1185)/ Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos Santos - 2018. Dissertação (Mestrado em História) - UERJ - **Universidade Estadual do Rio de Janeiro**. Programa de Pós-Graduação em História.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: **EDIPUCRS**, 1997. 204p. (Coleção Filosofia; 58) p. 53.

ULLMANN, Walter. Principios de Gobierno y Política em la Edad Media. Trad. (espanhol) Graciela Soriano. Madrid: **Ed. Resta de Occidente**, 1971.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. Elucidario das palavras, termos e frases, que em Portugal antigamente se usaram. Volume I. 3ª. **Ed. Publisher**, A. J. Fernandes Lopes, 1865.

WEBER, Max. Conceitos básicos de Sociologia. 4ª ED. São Paulo: **Centauro**, 2002.

WEBER, Max. Os Três Tipos Puros de Dominação Legítima. Tradução de Gabriel Cohen. Rio de Janeiro: **VGuedes Multimídia**, 2008.

LUCANO Y LA DEGRADACIÓN DEL CONCEPTO DE *VIRTUS* EN EL MARCO DE LA GUERRA CIVIL

LUCAN AND THE DEGRADATION OF THE CONCEPT OF *VIRTUS* IN THE CONTEXT OF THE CIVIL WAR

Martín Miguel Vizzotti¹⁰⁰

Artigo recebido em 02 de julho de 2021
Artigo aceito em 15 de dezembro de 2021

Resumen: Siguiendo los trabajos de autores como Sklenář (2003), Johnson (1987), Bartsch (1997), Ahl (1976), Esposito (1987), McDonnell (2006) y Hömke (2010), nuestro trabajo analiza cómo en *Pharsalia* la *virtus*, valor central del *vir Romanus*, se ve sometida a un proceso de erosión y de vaciamiento semántico y es transformada, en el marco del conflicto fratricida planteado en *Pharsalia*, en un *furor* criminal. Episodios como el suicidio de Vulteyo y sus hombres en el libro 4 o la *aristeia* de Esceva en el libro 6 son un claro ejemplo de cómo la *virtus* marcial de estos varones se ve vaciada de contenido y se vuelve una grotesca parodia de sí misma. Por otro lado, el destino de Catón despliega una paradójica visión del *Fatum* y de la *providentia* que socava los fundamentos filosóficos y éticos de este concepto.

Palabras-clave: Degradación, *Virtus*, *Vir*, *Bellum Civile*, Lucano.

Abstract: Following the works of Sklenář (2003), Johnson (1987), Bartsch (1997), Ahl (1976), Esposito (1987), McDonnell (2006) y Hömke (2010), our article explores how in *Pharsalia*, the concept of *Virtus*, central value for the any Roman *vir*, suffers a semantic hollowing process of erosion that transforms it, within the frame of the fratricidal conflict presented in *Pharsalia*, into a criminal *furor*. Episodes such as Vultieus' suicide in book 4 or Scaeva's *aristeia* in book 6 clearly shows how the martial *virtus* of these warriors is hollowed out of its original meaning and it becomes a grotesque parody of itself. On the other hand, Cato's fate shows a paradoxical conception of *Fatum* and *providentia* that undermines the philosophical and ethical foundations this concept.

Key words: Degradation, *Virtus*, *Vir*, *Bellum Civile*, Lucan.

Resumo: Seguindo os trabalhos de autores como Sklenář (2003), Johnson (1987), Bartsch (1997), Ahl (1976), Esposito (1987), McDonnell (2006) e Hömke (2010), o nosso trabalho analisa a maneira como em *Pharsalia* a *virtus*, valor central do *vir Romanus*, é submetida a um processo de erosão e esvaziamento semântico e transforma-se, no quadro do conflito fratricida da Farsália, em fúria criminosa. Episódios como o suicídio

100 FaHCE-UNLP. E-mail: vizzottim@gmail.com

de Vulteyo e seus homens no livro 4 ou a aristeia de Sceva no livro 6 são um exemplo claro de como a virtude marcial desses homens é esvaziada de conteúdo e se torna uma paródia grotesca de si mesma. Por outro lado, o destino de Cato exibe uma visão paradoxal do *Fatum* e da *providentia* que abalam os fundamentos filosóficos e éticos desse conceito.

Palavras-chave: Degradação, *Virtus*, *Vir*, *Bellum Civile*, Lucano.

1 - *VIRTUS* Y *MOS MAIORUM*: MATICES Y ALCANCES SEMÁNTICOS.

Los conceptos de *virtus* y *mos maiorum* son dos elementos centrales y operativos dentro del ideario romano, hasta el punto que eran considerados los valores fundamentales y la causa principal de la grandeza y la gloria de Roma. Sin embargo, las configuraciones simbólicas y axiológicas de una sociedad determinada nunca son estáticas o estancas, y *virtus* resulta, por lo tanto, un concepto particularmente esquivo de definir ya que está transido por un profundo y complejo proceso de transformación y alteración semántica por un lado, y al mismo tiempo por otro de fijación de sentidos tradicionales, hasta tal punto que, ya a mediados del siglo I a.C. *virtus* presenta dos campos de significación paralelos y simultáneos.¹⁰¹ El primero, eminentemente romano y profundamente enraizado dentro del *mos maiorum* republicano, posee una naturaleza eminentemente marcial, cuya traducción más cercana, dentro de los límites de este trabajo, podría ser la palabra “coraje”; mientras que el segundo nos ofrece una naturaleza principalmente ética y de raíces helénicas, cuya traducción sería, en un sentido amplio, virtud o excelencia.¹⁰²

101 McDonnell (2006, p. 2-3); Kenty (2016, p. 429-430); Balmaceda (2007, p. 286-287); Sarisa (1982, p. 14-15 & p. 134-136).

102 McDonnell (2006, p. 5-6 & p. 9): “*Virtus* was a far more complex value than modern scholarship has supposed, and how it came to be used in various and contradictory ways requires and explanation. [...] It will be seen that the pervasive influences of Hellenism on mid- and late-republican Rome, not only altered the meaning of the word *virtus*, but the idea of manliness itself. As a consequence, two distinct conceptions of the term developed –one traditionally Roman and essentially martial in nature, the other Greek-

Myles McDonnell defiende, en su libro *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic* (2006), la tesis de que *virtus* fue un concepto romano intrínsecamente marcial en sus orígenes, con un acotado campo semántico que lo ligaba inequívocamente a hazañas militares y a la capacidad de soportar y despreciar el dolor y la muerte. McDonnell se coloca en una vereda opuesta a otros trabajos de reconocidos estudiosos, especialmente Eisenhut (1973), quienes sostienen que el concepto de *virtus* poseía, ya desde los primeros tiempos de la República, un amplio rango de significados y usos.¹⁰³ El equivalente griego de *virtus* es, por supuesto, *andréia*, y ambos conceptos poseen su raíz etimológica en la palabra “varón” (*vir*, *anêr*);¹⁰⁴ pese a esto, el concepto de *virtus* se ve sometido a un complejo proceso de helenización ya desde mediados del siglo II a.C. y comienza a asimilarse a la idea de excelencia, o *areté*.

Sin embargo, tal como es característica propia del espíritu romano, *virtus* como concepto se enriqueció y expandió sus horizontes lingüísticos al entrar en contacto con el mundo griego, pero mantuvo también una firme raigambre latina. Estos usos latinos difirieron entre sí, prácticamente, hasta mediados del siglo I a.C. cuando ambas facetas del concepto se afianzan en el campo intelectual romano. Rara es la vez, por ejemplo, en que *virtus* es empleada para definir aspectos distintivos de objetos específicos, animales, campos de cultivo o incluso ciertas cualidades abstractas, mientras que en griego, *areté* es aplicada indistintamente a todo tipo de sujetos y objetos, sin distinciones claras y delimitaciones precisas.¹⁰⁵

influenced and primarily ethical.”; cf. también McDonnell (2006, p. 31, p. 44 & especialmente p. 62 y ss.); Balmaceda (2007, p. 285-295); Sarisa (1982, p. 136).

103 McDonnell (2006, p. 211 y ss.); Balmaceda (2007, p. 287-288); Sarisa (1982, p. 11 y ss.).

104 Balmaceda (2007, p. 286-287 & p. 292 y ss.); Sarisa (1982, p. 17-20).

105 McDonnell (2006, p. 73 y ss. & p. 105 y ss.).

Este proceso de expansión y apropiación semántica se acelera a mediados del siglo II a.C., cuando una decadencia marcial empieza a caracterizar las actitudes y aptitudes de los jóvenes nobles de Roma, quienes evitaban servir en el frente de batalla, prefiriendo otras actividades políticas y culturales. A medida que las capacidades marciales de la clase dominante menguaban, éstas se transferían progresivamente a, y eran reclamadas por, un nuevo cuerpo social en vías de profesionalización militar que respondía casi ciegamente a sus comandantes, los cuales desde fines del siglo II a.C. comenzarían a desafiar cada vez más abiertamente el poder y la dignidad del senado. Central en este proceso es, por supuesto, la figura de Cayo Mario, reformador de la institución militar y gran innovador táctico y estratégico.¹⁰⁶

En Mario parece reencarnarse una antigua y particularmente romana concepción del concepto de *virtus* que podemos encontrar ya en la tragedia *Hectoris Iytra*, de Enio:

*Melius est virtute ius: nam saepe virtutem mali
nasciscuntur*

(Enn. Hec. Ly. 200-201)

Mejor es el derecho que la virtud: pues a menudo los malvados encuentran la virtud.

Esta concepción, que concibe de modos estancos los aspectos militares y éticos, uno encarnado en la *virtus*, otro en la idea de *ius*; está presente de manera explícita y operativa en los *Commentarii de Bello Gallico* de Julio César, quien, al contar sobre las características de dos caudillos galos, Raucillus y Egus, jefes de un cuerpo de caballería,

¹⁰⁶ McDonnell (2006, p. 244 y ss. & p. 267 y ss.).

destaca que su *virtus* militar compensa sus defectos y faltas en materia ética y moral.¹⁰⁷

Como ya destacamos, a mediados del siglo I a.C. ambos campos semánticos de *virtus* ya estaban establecidos y, si bien es cierto que existía cierta yuxtaposición entre estos, es posible ver cómo este complejo proceso de helenización y resemantización se consolida y es utilizado de acuerdo a los diversos proyectos políticos-literarios de cada autor, siendo los más importantes abanderados del costado ético del concepto Salustio y Cicerón, ambos, no causalmente, *homines novi*, y por el otro, más tradicional y marcial, César. El propio Cicerón reconoce, aun cuando prefiera la acepción más amplia y novedosa del concepto, que él mismo se atribuye a lo largo de su obra, que una importante parte de la definición de *virtus* está íntimamente ligada a aspectos básicos de coraje y valentía.¹⁰⁸

2 - LA VIRTUS EN EL MARCO DE LA GUERRA CIVIL: SU ASPECTO MARCIAL

Ya desde el primer verso de su poema, Lucano nos advierte que canta guerras más que civiles y sobre cómo el derecho ha sido entregado al crimen, entre otros temas, abriendo un universo y un espacio poéticos donde la subversión y la degradación de ciertos valores y conceptos fundamentales de la sociedad romana se verán reflejadas

107 McDonnell (2006, p. 7-8); Sarisa (1982, p. 40-43); Cae. BC. 3.59.1-3: "*Erant apud Caesarem in equitum numero Allobroges duo fratres, Raucillus et Egus, Adbucilli filii, qui principatum in civitate multis annis obtinuerat, singulari virtute homines, quorum opera Caesar omnibus Gallicis bellis optima fortissimaque erat usus. [...] Hi propter virtutem non solum apud Caesarem in honore erant, sed etiam apud exercitum cari habebantur; sed freti amicitia Caesaris et stulta ac barbara arrogantia elati despiciebant suos stipendiumque equitum fraudabant et praedam omnem domum avertebant.*"

108 McDonnell (2006, p. 319 y ss.); Cic. Tusc. 2.18.43: "*Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima, mortis dolorisque contemptio.*"

en la caída de un pueblo noble y poderoso hacia un estado de abyecta servidumbre:

*felices Arabes Medique Eoaque tellus,
quam sub perpetuis tenuerunt fata tyrannis.
ex populis qui regna ferunt sors ultima nostra est,
quos servire pudet.* (LUC. VII. 442-445)

Dichosos los árabes y los medos y la tierra de la Aurora
a quienes los hados mantuvieron bajo tiranos eternos.
De todos los pueblos que soportan la esclavitud, la nuestra es la
peor suerte,
pues nos avergüenza servir.

Dentro de esta atmósfera de disolución universal, social y semiótica,¹⁰⁹ el proceso de degradación y subversión del concepto de *virtus* resulta central y relevante, siendo éste, como ya dijimos, uno de los valores centrales del imaginario cultural romano. El coraje y la excelencia sobre los que los propios romanos asentaban su gloria y su grandeza se verán transformados, a lo largo del desarrollo del poema, en grotescas caricaturas de sí mismas cuyos aspectos principales, ya sean estos de naturaleza ética o bélica, no operan como los pilares de una sociedad válida y firme, sino que se convierten en parte fundamental del proceso de degradación cívica y moral.

A través de una plétora de variados y precisos episodios que conforman una estructura de mosaico, Lucano configura un patrón discursivo coherente que socava y trastrueca no sólo los órdenes establecidos del mundo en general sino que también altera las relaciones internas del signo lingüístico desestabilizando la firme trabazón interna

¹⁰⁹ Bartsch (1997), Lapidre (1979), Sklenář (2003) y Johnson (1987).

existente entre significativo y significado.¹¹⁰ A través de las operaciones poéticas tanto en el ámbito diegético como extradiegético, las acciones de los personajes y los resultados de éstas permiten al poeta desestabilizar y subvertir el concepto de *virtus*.

En primer lugar, analizaremos cómo el poema subvierte el aspecto eminentemente bélico de este concepto, es decir, entendido como coraje o como el desprecio al dolor y a la muerte. A lo largo de sus detalladas y horrorosas descripciones en diversos enfrentamientos militares, Lucano describe actos de arrojo y valor que hubiesen resultado admirables y dignos de honor si se hubiesen realizado en el marco de un conflicto diferente y que hubieran merecido triunfos y aplausos en Roma, pero que, en el marco de esta guerra ilegítima y fratricida, arrojan como resultado monstruosos actos de degradación humana. Uno de los episodios que mejor muestran la degradación inexorable de la *virtus* se da en el libro IV, cuando Vulteyo, un capitán cesariano, queda atrapado junto a sus hombres en una pequeña embarcación y es rodeado por las tropas enemigas:

*frustra qui uincula ferro
rumpere conatus poscit spe proelia nulla
incertus qua terga daret, qua pectora bello.
hoc tamen in casu quantum deprensa valebat
effecit uirtus*
(LUC. IV, 466- 470)

quien en vano se esfuerza por romper
las cadenas de hierro, busca sin esperanza alguna
la batalla,
dudando por dónde dar la espalda, por dónde
ofrecer el pecho

110 Sklenář (2003, p. 1-2): "Much recent analysis proceeds from the fundamentally erroneous postulate that Lucan can only describe his incoherent universe by imitating it. [Henderson (1988), Bartsch (1997)] This premise overlooks the paradox on which Lucan's aesthetics depends: that is possible to describe chaos without being chaotic, to document with clinical precision the absence of precision in language, to make a logical sense for the absence of logic."

al combate. En esta situación la virtud atrapada hizo cuanto podía.

Tenemos aquí otra expresión única de Lucano referida a la *uirtus*, que se suma a la *nescia et temeraria uirtus* de César (LUC. I.144 & 5.682) y que desestabiliza profundamente las bases de este concepto y lo vuelve un significante ambiguo y lábil (FANTHAM, 1995 y SKLENÁŘ, 2003).¹¹¹ La batalla se detiene con la llegada de la noche y Vulteyo se dirige a sus hombres con exhortaciones retóricas muy puntuales y específicas alentándolos a enfrentar con valentía el dolor y la muerte que los aguardan al amanecer. El capitán se expresa con sentencias virtuosas y nobles, con una organización retórica rigurosa, propia del género de las *suassoriae*:¹¹²

*'libera non ultra parua quam nocte iuuentus,
consulite extremis angusto in tempore rebus.
uita brevis nulli superest qui tempus in illa
quaerendae sibi mortis habet; nec gloria leti
inferior, iuuenes, admoto occurrere fato.* (LUC. IV, 476-480)

[...]

*non cogitur ullus
uelle mori. fuga nulla patet, stant undique nostris
intenti ciues iugulis: decernite letum,
et metus omnis abest. cupias quodcumque necesse est.* (LUC. IV, 484-487)

Juventud que no será libre más que esta corta noche,
deliberemos sobre nuestra última actuación en este breve tiempo.

No le queda una vida breve a quien tiene el tiempo
para buscar su propia muerte; y no es inferior la gloria de su caída
por correr al encuentro de la ruina que se avecina.

¹¹¹ Asso (2010, p. 197).

¹¹² Asso (2010, p. 198-200); Morford (1996, p. 8-9).

[...]

Nadie puede ser forzado
a querer morir. Ninguna salida se abre a nuestro alrededor,
por todo nuestro alrededor se alzan ciudadanos que acechan
nuestras gargantas:
escoged la muerte, y todo miedo desaparece. Desea lo que es
inevitable.

Sin embargo, el desarrollo racional y virtuoso de estas *suassoriae* se
verá subvertido por horror de la matanza sacrificial que le sigue,¹¹³ ya que
a través del despliegue de una *virtus* militar, estos soldados se convertirán
no en héroes dignos de admiración sino en enloquecidos criminales
fratricidas que volverán sus diestras contra sus propias entrañas (LUC. I.
3):¹¹⁴

*o utinam, quo plus habeat mors unica famae,
promittant ueniam, iubeant sperare salutem,
ne nos, cum calido fodiemus viscera ferro,
desperasse putent. magna uirtute merendum est,
Caesar ut amissis inter tot milia paucis
hoc damnum clademque uocet.* (LUC. IV, 509- 514)

Ojalá que, para que nuestra única muerte tenga mayor
fama,
nos prometan el perdón, que se les ordene esperar nuestra
salvación,
para que, cuando excavemos nuestras entrañas con el
cálido hierro,
no piensen que hemos desesperado. Gracias a nuestra magna
virtud mereceremos que César, perdidos unos pocos entre
tantos miles,
llame a esto una desgracia y una calamidad.

*nec uolnus adactis
debetur gladiis: percutsum est pectore ferrum
et iuguli pressere manum. cum sorte cruenta*

113 Asso (2010, p. 190-191).

114 Asso (2010, p. 204-205).

*fratribus incurrunt fratres natusque parenti,
haud trepidante tamen toto cum pondere dextra
exegere enses. pietas furientibus una
non repetisse fuit. (LUC. IV, 560-566)*

La herida no se debe a las espadas
dispuestas: El hierro fue golpeado por los pechos
y los cuellos presionaron las manos. Cuando por causa de una
suerte cruenta
los hermanos encontraron a sus hermanos y el hijo al padre,
las espadas cumplieron sin embargo con todo su peso y no
temblaron las manos: La única piedad que tuvieron los
enloquecidos
fue no repetir el golpe.

Lo monstruoso de este sacrificio se ve exacerbado por ser llevado a cabo en nombre de una *virtus* particular que otorgará una gloria atroz a estos *indomitos viros* (LUC. IV. 580-581).¹¹⁵ El *summum* de la degradación, o el nadir de la virtud militar, puede encontrarse en la *aristeia* de Esceva en el libro VI de *Pharsalia*.¹¹⁶ Este veterano centurión es presentado como un *vir*:

Scaeva viro nomen

[...]

*pronus ad omne nefas et qui nesciret in armis
quam magnum uirtus crimen ciuilibus esset. (LUC. VI.144 y 147-148)*

Esceva era el nombre del varón

¹¹⁵ Asso (2010, p. 211-212).

¹¹⁶ Hömke (2010, p. 91): "In 6. 138-262 – and possibly holding the compositional central position of the work- Lucan again picks up his leitmotiv of the inversion of *ius* and *virtus* into *scelus* caused by the civil war and presents us with its incarnation: He introduces Cassius Scaeva, Caesar's distinguished centurion, who virtually single-handedly deflects the attempted break-out of the Pompeians during the siege of Dyrrachium- despite being severely injured- until Caesarian cohorts arrive to provide reinforcements. [...] The replacement of the ethical parameters *ius* and *virtus* by *nefas* and *crimen* applies as much to Scaeva as to the *Bella plus quam civilia*, and Scaeva consequently appears as the perfect embodiment of the civil war. "

[...]

dado a toda impiedad e ignorante de cuán magno crimen resulta el coraje en las contiendas civiles.

Este varón encarna una *virtus* vaciada de contenido y completamente resignificada por el accionar del discurso lucaniano.¹¹⁷ La presentación épica del héroe se ve potenciada por la importancia táctica y estratégica del episodio narrado (*iam mundi iura patebant* (LUC. VI. 139)) y de inmediato comienzan a operar las tensiones internas entre *vir*, *virtus*, *nefas* y *crimen*, el uso lucaniano de la antítesis subvierte y conturba estos valores esenciales de la romanidad.¹¹⁸ En el coraje de Esceva resuenan episodios históricos y literarios relevantes para el lector romano, incluso cuando el narrador intente destacar la singularidad de la narración:

*parque nouum Fortuna uidet concurrere, bellum
atque uirum.* (LUC: 6. 191-192)

Vio Fortuna el encuentro de un nuevo par (de contrincantes),
la guerra contra un varón.

Resuena aquí un continuo épico que va desde Homero hasta Virgilio, pasando por la *aristeía* del tribuno Aelio en los *Anales* de Enio.¹¹⁹ La virtud, en este contexto ejemplar, resulta ser, sin embargo, sólo un *amor mortis*:

*incaluit uirtus, atque una caede reffectus
'soluat' ait 'poenas, Scaeuam quicumque subactum
sperauit. pacem gladio si quaerit ab isto
Magnus, adorato summittat Caesare signa.
an similem uestri segnemque ad fata putatis?*

117 Rudich (1997, p. 133): "In the poet's eyes, Scaeva's heroism predictably manifested the perversion and corruption of the major value, *virtus*, a commitment to the service of *civitas*. It is to him that one of Lucan's best *dictums* applies: 'virtue in civil war is a heinous crime' (*in armis/ Quam magnum uirtus crimen civibus esset*, 6, 148)."

118 Conte (1988, p. 64-68).

119 Conte (1988, p. 25-28); HOM. *Il.* 16. 102 y ss.; VER. *A.* 9. 806 y ss.; ENN. 401 y ss.

*Pompei uobis minor est causaeque senatus
quam mihi mortis amor.* (LUC. VI, 240-246)

Se reavivó su virtud, reanimado por esta sola muerte,
"que pague su pena, dice, cualquiera que espere ver
a Esceva vencido. Si el Magno busca la paz de esta espada,
que entregue sus insignias, venerando a César.
¿Acaso pensáis que yo soy igual a ustedes?
¡Vuestro amor por Pompeyo y la causa del Senado
es menor que mi amor por la muerte!"

La *virtus* de Esceva es extrema, desmesurada y monstruosa: sólo un remedo deformado del concepto primigenio. Su propio cuerpo despedazado se transforma en el reflejo del horror que encarna y, al mismo tiempo, despliega a modo de un espectáculo horroroso (LUC. VI.186 y ss.). Como resultado de las acciones poéticas y diegéticas, la *virtus*, en tanto valor fundante de la concepción romana del hombre íntegro y probo se ve subvertida y degradada al nivel del peor de los crímenes y se conturban las concepciones de *ius*, *virtus*, *scelus* y *nefas*. El lamento final del poeta resume con maestría esta situación: *infelix, quanta dominum uirtute parasti!* (LUC. VI. 262).

3 - LA VIRTUS EN EL MARCO DE LA GUERRA CIVIL: SU ASPECTO ÉTICO

Las operaciones poéticas de Lucano no se limitan sólo al aspecto puramente militar del concepto de virtud. El costado ético también es subvertido a través de una operación quizás más sutil pero no menos corrosiva; nuevamente, esto se logra a través del resultado de las acciones narradas que determinan el inexorable proceso de degradación y vaciamiento de tan eminente concepto. Catón, último referente de la intransigencia ética republicana, garante de la *libertas* y campeón de la *virtus*, enfrenta una marcha desesperanzada a través del desierto de Libia:

*serpens, sitis, ardor harenae
dulcia uirtuti; gaudet patientia duris;
laetius est, quotiens magno sibi constat, honestum.
sola potest Libye turba praestare malorum
ut deceat fugisse uiros.' sic ille pauentis
incendit uirtute animos et amore laborum,
inreducemque uiam deserto limite carpit;* (LUC. IX, 402- 408)

las serpientes, la sed, el calor de la arena
son delicias para la virtud; la resistencia se
complace en la adversidad;
más dichoso es el bien cada vez que se obtiene
con un gran precio.
Sólo Libia, con su multitud de males, pudo
demostrar
que huir es digno de varones. Así enciende los
ánimos de los temerosos
con su virtud y su amor por los trabajos,
y emprende un camino sin regreso por los límites
desiertos.

A primera vista podríamos pensar que se trata de un despliegue admirable de fortaleza y de virtud ética, sin embargo, sabemos que Catón se dirige hacia la situación paradójica e irresoluble que él mismo había adelantado en su diálogo con Bruto en el libro II:

*'summum, Brute, nefas ciuilia bella fatemur,
sed quo fata trahunt uirtus secura sequetur.
crimen erit superis et me fecisse nocentem.*

Sabemos, Bruto, que guerra civil es la más alta impiedad,
pero la virtud irá segura a donde los hados la arrastren.
Será un crimen de los dioses
hacerme culpable también a mí. (LUC. II, 286- 288)

Como bien sabemos, Catón encontró sólo un camino para desafiar la tiranía inminente y para salvaguardar su libertad: un suicidio cruento y doloroso que para muchos autores hubiera sido el episodio que cerraría

el poema de Lucano.¹²⁰ El sabio se encuentra ante una paradójica decisión: el hado lo arrastra hacia la mayor impiedad concebible, sin embargo su *virtus* debe, necesariamente, seguirlo segura e inmovible. Hay en este enunciado una profunda subversión del paradigma estoico que enmarca el pasaje. Se produce una *contradictio terminis* irresoluble, pues la aseveración de Catón pone en crisis dos conceptos centrales del estoicismo: el asentimiento al *fatum* y la bondad inherente a la *Providentia*, tal como la concibe Séneca en su tratado sobre ella.¹²¹ El paradigma filosófico se ve sacudido, pues el sabio no contradecirá jamás la voluntad de dios o de la Providencia. La esperanza en la República y en la *Libertas* no está fundada en el *fatum* o la razón; al contrario, se debe luchar por ellas aun cuando se tenga la plena seguridad de la derrota: de este modo, actuar *katà phýsin* conduce paradójica e inexorablemente al crimen, del mismo modo que hacer despliegues de valor y coraje en el campo de batalla sólo produce horribles crímenes y asesinatos fraticidas.¹²²

A modo de conclusión, hemos visto cómo a lo largo del poema todo despliegue de valor, coraje, virtud o excelencia resulta inevitable y fatalmente degradado y subvertido en el marco de esta guerra civil, convirtiendo el valor central del ideario republicano de Roma en un grotesco remedo de sí mismo. La operación lucaniana de subversión es complejísima y radical: la *virtus virilis*, de naturaleza bélica, sólo resulta en suicidios colectivos o, como en el caso de Esceva, en la pérdida de la *libertas* inherente a todo varón romano. En lo que respecta a la *virtus* entendida como excelencia y con preponderancia del costado ético, el

120 Ahl (1976, p. 308-315); Narducci (1979, p. 42-43).

121 Edwards (1967, p. 19 y ss.); Sansoni (1967, p. 186 y ss.); Ferrater Mora (1994, p. 1119 y ss.); Narducci (2002, p. 395-399).

122 La Providencia jamás ordenaría al sabio actuar mal pues los males son ajenos al sabio ("*non miscentur contraria*" dice Séneca) y, en todo caso, existen como posibilidad de ejercicio y fortalecimiento de la propia virtud.

destino paradigmático de Catón y la paradoja que enfrenta este *proficiens* estoico ante la inminencia de la guerra civil resultan en la subversión del paradigma filosófico que sustenta sus acciones: en primer lugar, la frase *quo fata trahunt* (LUC. II, 287) subvierte de manera radical la traducción senequiana de Crisipo: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*,¹²³ pues el verbo *trahere* se aplica, paradójicamente, a un *volens vir*, y como si esto no fuera suficiente para Lucano, los hados lo arrastran, *se volente*, hacia el *summum nefas*. La inadecuación de la ética catoniana a este universo disoluto y subvertido lo conducirá inexorablemente a su suicidio paradigmático en Útica. De este modo, la *virtus* se ve degradada en todos sus aspectos y matices cuando se manifiesta en el marco de esta guerra civil y se transforma en un reflejo grotesco de sí misma resultando entonces un catalizador del proceso de disolución universal desplegado a lo largo de toda la *Pharsalia*.

Bibliografía citada

- AHL, Frederick. **Lucan. An Introduction**, London, Cornell University Press, 1976.
- ASSO, Paolo. **A Commentary on Lucan, De Bello Civili IV**. Berlin/New York, De Gruyter, 2010.
- BALMACEDA, Catalina. "Virtus Romana en el siglo I a.C". **Gerión** V. 25, N 1, p. 285-304, 2007.
- BARTSCH, Shadi. **Ideology in Cold Blood**. A Reading of Lucan's Civil War, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- BARTSCH, Shadi. "Lucan" en FOLEY, John Miles (ed.). **A Companion to Ancient Epic**, Malden, Blackwell, p. 493-502, 2005.
- CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE. **Enciclopedia Filosofica**. IV, Sansoni, Firenze, 1967.
- CONTE, Gian Biagio. **La 'guerra civile' di Lucano, studi e prove di commento**. Urbino, Quattro Venti, 1988.

¹²³ Ahl (1976, p. 240).

- EDWARDS, Paul (ed.). **The Encyclopedia of Philosophy**, 8. London, Collier-MacMillan, 1967.
- EISENHUT, Werner. **Virtus Romana: Ihre Stellung im römische Wertsystem**. München, Wilhem Fink, p. 12-13, 1973.
- ESPOSITO, Paolo e ARIEMMA, Enrico Maria (ed.). **Lucano e la Tradizione dell'Epica Latina**. Atti del Convegno Internazionale di Studi Fisciano-Salerno, 19-20 ottobre 2001, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2004.
- ESPOSITO, Paolo e NICASTRI, Luciano (ed.). **Interpretare Lucano**. Miscellanea di Studi, Napoli, Arte Tipografica, 1999.
- FERRATER MORA, José. **Diccionario de Filosofía**. Tomo II, Barcelona, Ariel, 1994.
- HÖMKE, Nicola and REITZ, Christiane (ed.). **Lucan's Bellum Civile**. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation, Berlin/ New York, De Gruyter, 2010.
- HÖMKE, Nicola. "Bit by Bit Towards Death – Lucan's Scaeva and the Aesthetization of Dying" in Hömke, Nicola and Reitz, Christiane (ed.). **Lucan's Bellum Civile**. Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation, Berlin/ New York, De Gruyter, p. 91-104, 2010.
- JOHNSON, Walter Ralph. **Momentary Monsters**. Lucan and his Heroes, Ithaca & London, Cornell University Press, 1987.
- KENTY, Joanna. "Congenital Virtue: *Mos Maiorum* in Cicero's Orations". **The Classical Journal**, V. 111, N. 4, p. 429-462, April-May, 2016.
- LAPIDGE, Michael. "Lucan's Imagery of Cosmic Dissolution". **Hermes**, N. 107, 334-370, 1979.
- MCDONNELL, Myles. **Roman Manliness**. Virtus and the Roman Republic, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MORFORD, Mark. **The Poet Lucan: Studies in Rhetorical Epic**. Eastbourne, Bristol Classical Press, 1996.
- NARDUCCI, Emanuele. **La Provvidenza Crudele**. Lucano e la distruzione dei miti augustei, Pisa, Giardini, 1979.
- NARDUCCI, Emanuele. "Deconstructing Lucan. Ovvero le nozze (coi fichi secchi) di Ermete Trimegisto e di Filologia", en ESPOSITO, Paolo e NICASTRI, Luciano (Ed.). **Interpretare Lucano**. Miscellanea di Studi, Napoli, Arte Tipografica, 1999.
- NARDUCCI, Emanuele. **Lucano**. Un'epica contro l'impero, Bari, Laterza, 2002.
- NARDUCCI, Emanuele. "Lo Sfondo Cosmico della *Pharsalia*", en Esposito, Paolo e Ariemma, Enrico Maria (Ed.). **Lucano e la Tradizione dell'Epica Latina**. Atti del Convegno Internazionale di Studi Fisciano-Salerno, 19-20 ottobre 2001, Napoli, Alfredo Guida Editore, p. 7-20, 2004.
- RUDICH, Vasily. **Dissidence and Literature Under Nero**. The Price of Rhetoricization. London & New York, Routledge, 1997.
- SARSILA, Juhani. **Some Aspects of the Concept of virtus in Roman Literature until Livy**, Studia Philologica Jyväskyläensia. Jyväskylä, University of Jyväskylä, 1982.



SKLENÁŘ, Robert. "Nihilistic cosmology and Catonian ethics in Lucan's *Bellum Civile*", **American Journal of Philology**, N. 120, p. 281-296, 1999.

SKLENÁŘ, Robert. **The Taste for Nothingness**, The University of Michigan Press, Ann Harbor, 2003.

O MODELO IDEAL DE UM BELLATOR: A CONSTRUÇÃO DO “BOM CAVALEIRO” NO MANUSCRITO DA VISÃO DE TÚNDALO

THE IDEAL MODEL OF A BELLATOR: THE BUILDING OF THE “GOOD KNIGHT” IN THE MANUSCRIPT OF THE VISION OF TUNDAL

Ricardo Marques de Jesus¹²⁴
Adriana Zierer¹²⁵

Artigo recebido em 15 de novembro de 2021
Artigo aceito em 14 de dezembro de 2021

Resumo: Este trabalho possui o objetivo de analisar os discursos do clero na intenção de criar um “bom” modelo de cavaleiro, apresentado no manuscrito *Visão de Túndalo* (1149). Através dos espaços espirituais como Inferno, Purgatório e Paraíso, demonstraremos como o protagonista da *Visio* se adequa às intenções da Igreja Católica do século XII em diante.

Palavras-chave: Além Medieval. Cavaleiro. Política e Religião. *Visão de Túndalo*.

Abstract: This work aims to analyze the discourses of the clergy with the intention of creating a “good” model of knight presented in the manuscript *Vision of Tundal* (1149). Through spiritual spaces such as Hell, Purgatory and Paradise, we demonstrate how the protagonist of the *Visio* fits the intentions of the Catholic Church from the 12th century onwards.

Key words: *Vision of Tundal*. Knight. Medieval Beyond. Politics and Religion.

¹²⁴ Graduado em História na Universidade Estadual do Maranhão. Bolsista de iniciação científica sob a orientação da Prof. Dr^a. Adriana Zierer com bolsa da FAPEMA (2018-2020) e do CNPq (2020-2021). Membro do *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2744-3779>. E-mail: rikardouema@hotmail.com.

¹²⁵ Doutora em História, com Pós-Doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, junto ao GAHOM (Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval). Docente da Graduação e Pós-Graduação da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST-UEMA). Docente da Pós-Graduação na Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA). Coordenadora do *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos. Bolsista PQ do CNPq com o projeto de pesquisa “Educação, Salvação e Religiosidade: a *Visio Tnugdali* e seu Papel na Tradição das Narrativas Visionárias Medievais (Séculos XIV-XVI)”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5545-5123>. E-mail: adrianazierer@gmail.com

INTRODUÇÃO

A *Visão de Túndalo* é um relato que foi redigido em 1149 por um monge irlandês chamado Marcus, do qual pouco se sabe. A narrativa da Visão se insere na tradição das *Viagens Imaginárias* e *Visões do Além*, onde geralmente é observada a seguinte tópica: nesses escritos o protagonista começa por sofrer um estado de quase-morte ou doença, visita o Além-túmulo, presencia os espaços espirituais e volta a este mundo, dando testemunho do que viu (BASCHET, 2006, p. 361).

Os relatos que contam a experiência de indivíduos beneficiados com a visão do Além eram encarados como verídicos pelos medievais e serviam para conversão e moralização social. A própria *Visão de Túndalo*, fonte primária do nosso artigo, possui o propósito de ser um manual pedagógico do “bom cristão”. É importante ressaltar que tal manual não servia apenas para os leigos, mas, era dirigido também para o clero.

A *Visão de Túndalo* narra a história de um cavaleiro pecador chamado Túndalo, que por não ir à missa, dar esmola ou guardar as Escrituras é levado a um estado de aparente morte, o que faz a sua alma se desprender do corpo e vagar pelo Inferno, Purgatório e Paraíso (V.T, 1895, p. 101).

Na companhia de um anjo, Túndalo conhece os condenados e seus castigos; tudo isso serve para sua própria conversão. Ademais, visita o Paraíso, presenciando as delícias dos beatos. O manuscrito, assim como outros escritos que tratam da temática do mundo dos defuntos, apresenta um Além-túmulo fragmentado. Ou seja, com uma sucessão de paisagens descontínuas e recintos específicos que abrigam categorias distintas de danados e salvos.

No presente artigo não detalharemos a geografia do Além-túmulo apresentada na *Visão de Túndalo*, apenas destacaremos trechos que

nos parecem sugerir um ideal para normatização de um *bellator*, isto é um indivíduo pertencente à nobreza. O Inferno e Purgatório na viagem imaginária do século XII são divididos em vários lugares como: diversos tipos de vales, rios, pontes etc... (cf. Tabela 8 em OLIVEIRA, 2019, p. 170). O Paraíso é dividido em um lugar que o antecede, *Pré-Paraíso*¹²⁶ e, posteriormente, o Paraíso de fato, dividido por três muros, de prata, ouro e pedras preciosas.

A nossa intenção é verificar a relação que a narrativa de Túndalo apresenta com o crescente ideal de cavaleiro que orientou alguns escritores eclesiásticos a incitarem determinado comportamento nos nobres e *bellatores*. Exortando-os a uma “cavalaria cristã” que impulsionaria as Cruzadas tanto no Oriente (na Palestina) quanto no Ocidente, na região da Península Ibérica. Para isso, enfatizaremos o contexto social da *Visão de Túndalo* mediante uma pretensa “cristianização” dos *bellatores*.

A versão do relato aqui utilizada é de origem portuguesa, proveniente do mosteiro de Alcobaça, ou melhor, trata-se da versão do códice 244, depositada na Biblioteca Nacional de Lisboa. Ela foi redigida entre o final do século XIV e início do XV, tendo uma circulação no reino luso na mesma época. Esta versão foi traduzida pelo Frei Zacarias de Poyopelle.

1- VISÃO DE TÚNDALO: A IGREJA E AS VIAGENS IMAGINÁRIAS

Durante toda a narrativa da *Visão de Túndalo*, podemos verificar elementos que fazem parte de uma disposição de assuntos que contribuem para uma visão de controle por parte da Igreja em relação aos leigos. No presente artigo, interessa-nos a mensagem específica destinada ao controle dos *bellatores*, ou seja, os cavaleiros da época.

¹²⁶ Também pode ser considerado um limbo porque nesse espaço ainda se sofrem algumas punições.

Devemos ressaltar que o “controle” do qual trataremos se refere a um plano ideal e moral, pois, nem mesmo durante a primeira metade do século XIII, momento de maior poderio político-eclesiástico, o clero conseguiu controlar o poder temporal (BATISTA NETO, 1989, p. 163-164).

A *Visão de Túndalo*, nesse caso, pode ser vista como uma forma de discurso que contrariava as pretensões dos leigos (fossem eles reis, imperadores ou nobres) de serem mais “poderosos” que a Igreja Católica. Não podemos esquecer que durante todo o decurso do século XII, a Igreja Católica travou conflitos com os poderes leigos (ver BASCHET, 2006, p. 190-196), que teve suas “origens” pela *Questão das Investiduras* (1075-1122) (FRANCO JR, 2001, p. 76-77).

Partindo para a narrativa de Túndalo, comecemos por um elemento básico do relato, a escolha do protagonista. No início da *Visio*, o redator deixa claro as características principais de Túndalo, um cavaleiro jovem e nobre, como informa o manuscrito: “*foi huun Cavaleyro a que chamavan tungulo. E era mancebo e de boo linhagem*” (V.T, 1895, p. 101) (grifos nossos). Nas viagens imaginárias produzidas ao longo da Idade Média, a escolha do protagonista simbolizava também sua camada social.

Na chamada *Visão de Drythelm* (Bed. Hist. V.12), um leigo tem uma “morte temporária”, visita o Além-túmulo e, depois disso, divide seus bens e parte para o mosteiro; este é um dos primeiros relatos do Além que desenvolveu a ideia de “Purgatório”, termo mencionado principalmente nas versões em vernáculo da *Visão de Túndalo* dos séculos XIV e XV. Em uma obra hagiográfica de meados do século VII, a *Vida de São Fursa*, um missionário irlandês tem duas visões, uma do Paraíso e outra de uma disputa da sua própria alma entre um anjo e um demônio. Na *Visão de Guntelmo*, de meados do século XII, um noviço inglês visita o Além na

companhia de um santo, nesse caso São Bento. Guntelmo é convidado a conhecer o céu através de uma escada e, durante a subida, o protagonista é tentado por demônios. A *Visão de Alberico*, cuja versão definitiva remonta à década de 1130, apresenta o relato da personagem-título, a qual, ainda criança, teria visitado o mundo espiritual, sob a proteção de São Pedro e dois anjos. A *Visão de Gottschalk*, de cerca de 1190, traz um camponês como protagonista, que precisa passar por um campo cheio de espinhos; no relato aqueles que são menos pecadores recebem sapatos para protegerem os pés de tais espinhos (HIGUET, 2015, p. 281). Por fim, a *Visão de Thurkill* (1206), mostra novamente um camponês que conhece um Inferno “teatralizado”, os condenados deste lugar além de serem pesados em uma balança são obrigados a representar num “palco infernal” seus pecados (LEDDE, 2016; ZIERER, 2013; WOTCKOSKI, 2019).

É interessante notarmos que em nenhum dos casos citados, o protagonista que viaja ao Além-túmulo é identificado como sendo um cavaleiro. Apesar disso, devemos ter cuidado acerca de generalizações, os relatos mencionados rapidamente representam uma porção ínfima dos escritos produzidos no medievo com a temática do Além. No mais, devemos notar que a Igreja não pretendia exercer o controle social apenas dos leigos, antes disso, os relatos visionários do Além, serviam como elemento moralizador do próprio clero, exemplo disso são os duros castigos reservados para os clérigos no Além da *Visão de Alberico*, *Túndalo*¹²⁷ e *Thurkill* (ZIERER, 2013, p. 115). Assim, também devemos ter em

¹²⁷ Diferente da versão portuguesa da *Visão de Túndalo*, a versão original do manuscrito, escrita em latim, destaca a punição dos clérigos no Inferno. O grupo de eclesiásticos é representado sendo castigado na “*besta pássaro*”, por não adotar o celibato. Segundo Adriana Zierer, isso é uma evidência de que Marcus, redator do manuscrito, defendia a assim chamada Reforma Gregoriana (ZIERER, 2019; sobre esta Reforma, ver: RUST, 2013). Diante disso podemos refletir que a *Visão* também procura fortalecer a causa eclesiástica, moralizando os próprios membros. Por esse motivo, não se deve excluir que o manuscrito procure dar crédito maior à Igreja em detrimento dos

mente que tais relatos visionários do Além serviam para o autocontrole da Igreja e seus membros.

A *Visão de Túndalo* chamou a atenção de muitos leigos pela escolha do protagonista ser reservada a um cavaleiro, que fazia parte de outra camada social distante dos camponeses comuns, além de que, geralmente, nas visões produzidas anteriormente o papel principal dos relatos era dos clérigos. Podemos entender a escolha de Túndalo como viajante ao Além por dois elementos: a relação da Igreja com a cavalaria e a inovação na escolha dos protagonistas nos relatos sobre viagens extracorpóreas (OLIVEIRA, 2019).

Sobre a inovação da escolha de protagonistas nestes relatos, podemos citar o caso do *Purgatório de São Patrício*, escrito na segunda metade do século XII, esse relato conta a história de São Patrício († c. 461), que construiu, após Cristo lhe ordenar, um santuário perto de uma gruta na qual quem entrasse tinha a visão dos castigos das almas e a glória dos justos, sendo por fim perdoado de seus pecados. No relato um cavaleiro chamado Owein decide visitar a gruta, após conhecer o Além e passar por vários lugares de sofrimento. Em seguida, Owein tem uma transformação, realiza uma peregrinação até Jerusalém, adquirindo uma vida de santidade (LEDDA, 2016, p. 410-411; NÁPOLI, 2015).

2 - CAVALARIA E NOBREZA E, SUA RELAÇÃO COM O ALÉM-TÚMULO DO MANUSCRITO

Jean Flori (2017) explica que houve uma relação de simbiose entre a nobreza e a cavalaria durante o século XII. Nesse caso, o autor argumenta que a nobreza emprestou sua ideologia à cavalaria, a ponto de, nessa época, a cavalaria simbolizar a expressão militar dos nobres (FLORI, 2017, p. 210). Podemos entender assim o motivo de Túndalo ser

leigos, reis e nobres. Afinal, os elementos que afirmam o poder da Igreja são bastante frequentes nesta viagem imaginária.

identificado no manuscrito da *Visio* como um cavaleiro de “boa linhagem”. Usando o argumento de Jean Flori, quando tratarmos da cavalaria no decorrer deste artigo, estamos também falando em maior ou menor grau da nobreza.

Além do elemento da nobreza no manuscrito, também é salientado que Túndalo era moço, algo que é muito revelador se tomarmos como base o significado disso para a sociedade medieval. Segundo Duby (1989) a mocidade, pelo menos para a região noroeste da França do século XII, não estava relacionada apenas com uma faixa etária específica, mas com um tipo de comportamento ou situação que o “moço” mantinha com o grupo militar e seus familiares. Os escritos dessa época deixam claro não apenas que tais mancebos ainda não eram chefes militares, mas que a mocidade, nesse momento, era sinônimo de instabilidade, tumulto, agressão e, portanto, de uma condição de tempo momentânea voltada à violência (DUBY, 1989, p. 95-98). Assim, os elementos atribuídos a Túndalo, *bellator*, nobre e jovem, não são apenas dados aleatórios, porém, constituem um simbolismo que naquele momento, passava a ideia de indisciplina e rebeldia.

A Igreja acabou enfrentando vários problemas que estavam ligados à rebeldia dos cavaleiros, como a constante violência desenvolvida pelo poder bélico dos leigos nos séculos X e XI, a ponto de a historiografia tradicional denominar este momento de “Anarquia Feudal”. Os movimentos da *Paz de Deus* e *Trégua de Deus* são exemplos da tentativa, por parte da Igreja, de controlar o impulso de violência dos membros da cavalaria. As ideias do clero que possibilitaram esses movimentos “apaziguadores” tiveram início no Concílio de Charroux em 989, na região da França, onde foram condenados os saqueadores, ladrões e violentos, em geral (DAWSON, 2016, p. 187).

A *Paz de Deus* propunha a proteção das pessoas que não podiam se defender, como eclesiásticos, mulheres, camponeses e crianças. Além de proteger alguns elementos de uso comum na sociedade: igrejas, moinhos e animais. A *Trégua de Deus* teve o objetivo de garantir uma “trégua” em alguns momentos do ano, como o Advento, Quaresma e Páscoa. Ademais, os momentos de paz podiam se estender da noite de sexta-feira até a manhã da segunda-feira. Violar tanto a *Paz de Deus* como a *Trégua de Deus* significava estar sujeito à excomunhão ou mesmo a uma “intimação” para o comparecimento em um “tribunal de paz” (PASTOUREAU, 1989, p. 104-105).

Na viagem imaginária é dito que logo após a alma de Túndalo sair do corpo, ela não demora a visitar os espaços de castigo, sempre na companhia de um anjo-guia (V.T, 1895, p. 102-103). O primeiro lugar de sofrimento mostrado no manuscrito é o *Vale de Trevas*, destinado aos matadores. Na narrativa é detalhado que os pecadores eram fervidos em uma chapa de ferro assim como azeite e depois eram derretidos como cera, por fim, caíam em carvões acesos (V.T, 1895, p. 103).

O que é mais interessante nesse momento não é a pena, mas, sim, o livramento que Túndalo tem dela quando o anjo lhe comunica: **“E tu tal pena merecias. Mais tu non a sofreras. Mais guardate quando tornares ao corpo que non faças per que estas penas e outras mayores padeças”** (V.T, 1895, p. 103) (grifos nossos).

A Igreja classificava como pecado tirar a vida de outra pessoa. Contudo, esse trecho da *Visio* acaba livrando a alma do cavaleiro da punição dos matadores, apesar de ser merecedor dela. Por mais que aparente ser uma incongruência, o livramento de Túndalo pode ser entendido se observarmos o discurso de Bernardo de Claveral (1090-1153) ao tratar dos Templários. Para o abade, a morte dos infiéis em alguns casos é necessária para defender os cristãos; a morte do pagão

é uma aniquilação do mal, logo se configura mais como um “malicídio” que “homicídio” (EMERY, 1990, p. 58-59; CARDINI, 1989, p. 65).

Desse ponto, entende-se que as mortes que Túndalo podia ter provocado poderiam ser justificadas, desde que fossem feitas contra os “inimigos” da Cristandade.

Longe de buscar a proibição de guerras em uma sociedade voltada para o belicismo, a Igreja procurou limitar ao máximo seu descontrole. Desde a época de Gregório VII, a Igreja se empenhou para se libertar da tutela dos príncipes. Assim, buscou reunir todas as forças possíveis para seu novo “projeto”, dentre elas as militares (CARDINI, 1989, p. 59)

Na *Visão de Túndalo* a alma do cavaleiro é condenada a passar pelos castigos dos ladrões por ter roubado uma vaca (V.T, 1895, p. 105-106). Podemos entender isso como o simbolismo de um cavaleiro que praticava a pilhagem, pois se associa à ideia de contramodelo que a Igreja Católica pretendia desencorajar na época de produção do manuscrito medieval.

No mesmo período de escrita da viagem imaginária de Túndalo, século XII¹²⁸, outro relato medieval foi produzido com intenção de

¹²⁸ Por volta do ano 1100, outro elemento literário representou a indisciplina dos guerreiros feudais, não com o intuito de demonizá-los, mas, antes disso, exaltar seu heroísmo, coragem e feitos. As Canções de Gesta, poemas épicos que falavam das grandes proezas dos heróis, sobretudo cavaleiros, misturavam a realidade com fantasia, retratando momentos da época Merovíngia e Carolíngia. Glorificavam a figura de Carlos Magno, como líder militar, ou de outros guerreiros, tal como uma das mais célebres canções de gesta, a *Canção de Rolando*. Essas canções que começaram a ser produzidas entre finais do século XI, mas tiveram uma enorme propagação e sucesso no século XII, exemplificam o comportamento violento e rude dos cavaleiros dos tempos das primeiras Cruzadas (AUERBACH, 1987, p. 112-115).

moralizar os cavaleiros do medievo, um tipo de *mirabilia*¹²⁹ sobre uma tropa de cavaleiros mortos, o *bando Hellequin*. Esse relato, por sua vez, teve mais sucesso na área da atual Grã-Bretanha. Tal relato derivou-se de um escrito feito por um monge, Orderico Vital (1075-1142). O monge em questão ouviu a história de um padre que lhe contou acerca do chamado *bando Hellequin*, um grupo que fazia parte de outro grupo maior, portanto, heterogêneo, que contava com vários membros. Dentro deste bando havia cavaleiros em montarias grandes, tinham várias armas e estandartes negros, eles representavam pecadores amaldiçoados (SCHMITT, 1999, p. 82-87).

Podemos entender o relato do *bando Hellequin* na perspectiva de usos políticos por parte da Igreja. Em sua escrita, Orderico Vital fez questão de sinalizar que os cavaleiros do *bando Hellequin* eram saqueadores, rapinantes e assassinos, portanto, cavaleiros malditos. A Igreja, dessa forma, incentivou a única via possível de desvinculação dos leigos combatentes em relação a estes condenados, a entrada nas ordens militares, contrapondo os hábitos ruins com a disciplina monástica, o uso dos cabelos curtos, o celibato e o ato de abster-se de vícios mundanos, como a caça e os torneios (SCHMITT, 1999, p. 86-87).

Para Dawson (2016), nenhum dos movimentos de Paz continuou sendo eficaz por muito tempo. Dessa maneira, a Igreja resolveu canalizar a violência, já que não podia direcioná-la contra os inimigos externos da Cristandade. Quando Urbano II (c. 1035 – 1099) convocou os guerreiros para a “reconquista da Cidade Santa” (Jerusalém), no Concílio de Clermont (1095), o então papa reuniu os guerreiros feudais que viviam da

¹²⁹ “Os *mirabilia* são relatos de prodígios que, ao contrário dos milagres, não são imediatamente relacionados ao poder divino ou à glória de um santo, mas têm sua origem na observação admirada das curiosidades da natureza ou do gênero humano” (SCHMITT, 1999, p. 76-77).

espada para ganharem o perdão tornando-se “Cavaleiros de Cristo” (DAWSON, 2016, p. 187-188).

“Quando Urbano II prega a Primeira Cruzada (em 1095), ele não promete a salvaguarda física dos combatentes [...]. Ele fala de salvação e de remissão dos pecados. Essa é uma atitude toda espiritual” (BARTHÉLEMY, 2010, p. 300). Portanto, o que acontece neste momento não é mais uma tentativa de frear o impulso de violência dos *bellatores*, mas usar tal impulso em benefício da Cristandade.

Assim, percebemos que do lado de fora da sociedade cristã, a violência não somente é tolerada, como incentivada. Dominique Barthélemy (2010) aponta que apesar de os sermões dos clérigos visarem “amansar” os cavaleiros, quando se tratou dos “infiéis”, judeus ou “sarracenos”, os mesmos clérigos encorajaram a perseguição destes últimos¹³⁰ (BARTHÉLEMY, 2010, p. 289).

Em contraposição à Igreja Bizantina Ortodoxa, a tradição da Igreja Ocidental Romana, desde Santo Agostinho a Santo Tomás de Aquino, elaborou a ideia de “guerra justa”, que era travada para a proteção ou reparação de uma injustiça (COSTA, 1998, p. 69-70).

¹³⁰ A posição da Igreja em relação à violência no medievo foi ambígua. Apesar de no início os clérigos condenarem veementemente o uso de armas e do poder bélico, os povos recém-convertidos, como alguns grupos germânicos, mantiveram comportamentos culturais de seus antepassados. Assim, o impulso guerreiro fazia com que os cavaleiros buscassem a glória nas batalhas. Estes pilhavam vários territórios, incluindo os terrenos da Igreja. No contexto das últimas incursões dos povos germânicos, como a dos povos escandinavos durante a Era viking nos séculos VIII a XI, a Igreja reconheceu a necessidade do corpo armado leigo, exortando-os mais ainda a defender a Igreja e o patrimônio de Pedro (FERRARESE, 2011). Santo Agostinho (354-430) e Isidoro de Sevilha (560-636) argumentaram sobre o uso da força em casos específicos, o primeiro, falou da “guerra justa” que para ele era praticada quando necessitava-se restituir algo usurpado ou mesmo batalhas que visavam reparar “injustiças”. O segundo complementou a ideia de Santo Agostinho ao escrever que a guerra justa era feita como uma forma de advertência, buscando recuperar algo ou castigar inimigos. Além disso, o chamado *Decreto de Graciano* legitimou as guerras justas, pois eram travadas de forma honesta com a liderança de uma autoridade legítima, às vezes como ato de defesa e em outros momentos como missão de “retomada” (DEMURGER, 2002, p. 20).

Na *Visão de Túndalo*, apesar de serem retratados espaços espirituais, como a Jerusalém Celestial, a relação de violência e de paz nos permite fazer um paralelo. Do lado de fora da Cristandade (nesse caso, dos muros do Paraíso), os infiéis sofrem de castigos e violências eternas ou temporárias para se corrigirem; isso ocorre pela ação dos demônios no Inferno ou da penúria no *Pré-Paraíso* (V.T, 1895, p. 111-114). No entanto, do lado de dentro da sociedade cristã, o Paraíso nesse caso, são vistos grupos hierarquizados que comungam um mesmo ideal pacífico, que se respeitam e respondem a um mesmo líder (Deus) (V.T, 1895, p. 114-120). Os salvos, apesar de serem propagadores de “bons costumes”, não parecem se incomodar com a violência expandida do Inferno. Por um lado, nesse contexto, a violência serve aos infiéis; por outro, “[...] a recompensa dos eleitos, refere-se, em parte, à satisfação de ver os tormentos dos danados” (BASCHET, 2006, p. 401).

É importante salientarmos que o ideal da Cruzada ou de um “cavaleiro de Cristo” não se limitou à dualidade Ocidente *versus* Oriente. Na Península Ibérica, tal ideal foi utilizado na “reconquista” dos territórios a que os cristãos alegavam ter direito. Rucquoi afirma que “[...] todos os cristãos do Norte da Península se identificavam na luta contra o Islão, participando de um mesmo ‘projeto’ militar, religioso e econômico, projeto ‘existencial’ que se tornou ‘essencial’” (RUCQUOI, 1995, p. 216).

No fim do século XIII o cardeal Henrique de Susa (1200 – 1271), dividiu em seus escritos dois tipos de cruzada, do Oriente e Ocidente, que denominou *crux ultramarina* e *crux cismarina*, respectivamente (COSTA, 1998, p. 74) Segundo o professor Ricardo da Costa (1998), o sentido de Cruzada de “Reconquista” também esteve presente no reino de Portugal na primeira metade do século XIV e remontava ao século XII (COSTA, 1998, p. 74).

Se considerarmos a historiografia do reino de Portugal na primeira metade do século XIV, veremos que na *Crónica Geral da Espanha* (1344), o rei Afonso I (1109? – 1185) vinculava-se à noção de Cruzada. Na *Crónica* citada, as vitórias do rei Afonso frente aos mouros são associadas as suas orações para São Bernardo. Nessa ideia, a guerra se torna expressão do poder divino, onde é revelado àqueles o que Deus aprova e também desaprova (COSTA, 1998, p. 119-120).

Diante disso, entende-se o motivo de o reino luso ter criado, nas primeiras décadas do século XIV, uma ordem militar própria, a Ordem de Cristo, que utilizou o patrimônio dos Templários para a sua manutenção (RUCQUOI, 1995, p. 196). A sociedade portuguesa, assim como outras da Península Ibérica, envolvia-se com frequência em guerras não somente contra os não-cristãos, mas, também contra os reinos católicos. Podemos considerar que a utilização do manuscrito da *Visão de Túndalo* serviu aos interesses do clero que visava redirecionar a violência dos cavaleiros e nobres.¹³¹

Como nos mostra a *Visão de Túndalo*, o protagonista se torna um exemplo a ser seguido de bom cristão. No entanto, um detalhe interessante é que apesar de viver uma experiência extracorpórea, que o conduziu a uma revisão de suas práticas pecaminosas, no manuscrito não está dito, em nenhum momento, que *Túndalo* deixou de ser cavaleiro. Ao contrário, sua condição de combatente se manteve, já que o próprio Marcus, redator do relato diz ter ouvido a história do

¹³¹ Como explica Monteiro (1998), a guerra em Portugal entre os séculos XIV e XV serviu, assim como em outras regiões da Península Ibérica, como uma espécie de “trampolim” que possibilitava a várias famílias uma forma de ascensão social, não somente haja vista suas propriedades, mas também em relação a cargos administrativos do Estado do reino luso. As guerras também serviram como um importante mecanismo de redistribuição de riqueza. Dessa forma, o monarca devia ter um zelo no momento de recompensar os guerreiros que se destacavam nas campanhas militares (MONTEIRO, 1998, p. 489-492).

cavaleiro: "Aqui se acaba a vison que viu **este cavaleyro** de suso scripto. que se chama Tungulo" (V.T, 1895, p. 120) (grifo nosso).

A partir do século XI, a vida santa podia ser conciliada com a prática militar, esse modelo pode ser visto em uma hagiografia intitulada *Vita Sancti Geraldii Auriliacensis*. No texto hagiográfico em questão, apesar de São Gerardo entrar no mosteiro no fim de sua vida, o biógrafo do santo registra que foi na condição de cavaleiro que ele serviu a Deus. Diante disso, Cardini (1989) afirma que nesse momento, a ideia de santidade mediante o abandono das armas já parecia ultrapassado (CARDINI, 1989, p. 60).

Desse modo, a narrativa sugere que o cavaleiro pecaminoso, que não dava esmola, não ia à missa ou fazia orações (V.T, 1895, p. 101), tornou-se um novo cavaleiro, que por sua vez praticava a caridade, usava roupas com o sinal da cruz, e falava das verdades presentes na *Bíblia* (V.T, 1895, p. 120).

Na viagem imaginária, a moralização de Túndalo como um bom cavaleiro só foi possível através da relação que o Inferno mantém com o Paraíso; enquanto o primeiro incita os infiéis à confissão de seus pecados, reconhecendo os atos vis, o Paraíso insere o desejo nos eleitos e na esperança de retorno, uma espécie de recuperação da felicidade perdida das origens (BASCHET, 2006).

3 – O “BOM” *BELLATOR*, DUAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CAVALEIRO CRISTÃO NA VISÃO DE TÚNDALO

Desse ponto, podemos fazer uma dupla consideração acerca do que seria o ideal de um “bom cavaleiro” na *Visão de Túndalo*, isto é, de um combatente que necessita constantemente da “supervisão” dos clérigos, ou melhor, um cavaleiro que vai à missa e cumpre os dogmas impostos pela Igreja. No entanto, o ideal de bom cavaleiro pode ser visto

de outra forma, em uma perspectiva de um cavaleiro que mantém sua condição e, ao mesmo tempo, é cristão.

Sobre a primeira perspectiva, podemos fazer algumas reflexões. Segundo Barthélemy, os monges rezavam pelas faltas dos cavaleiros, absolvendo-os de seus pecados e da danação eterna; com isso, os clérigos afirmavam a sua superioridade em relação aos nobres guerreiros. Foi através dessa relação que os nobres doaram suas terras e servos aos mosteiros (BARTHÉLEMY, 2010, p. 305). Muito mais que uma relação de devoção a Deus, a cavalaria se colocou em alguns momentos à disposição dos eclesiásticos, pela necessidade de salvação.

Ainda segundo Barthélemy, os cavaleiros que voltaram das Cruzadas no Oriente não representaram uma força que se preocupava em defender a Igreja e os fracos. Para o autor, os combatentes regressaram com o orgulho inflamado por se considerarem vitoriosos e apegados aos seus “direitos”. Desse modo, Barthélemy acredita que as Cruzadas não produziram uma “cavalaria cristã” (BARTHÉLEMY, 2010, p. 325).

Na mesma perspectiva, para Franco Cardini, não houve uma cristianização da cultura cavaleiresca, antes disso, foram os modelos litúrgicos que se adaptaram as narrativas dos feitos heroicos dos leigos cavaleiros. A partir disso, procuraram-se os heróis cristãos que podiam servir para comover, conquistar e converter, isto é, aqueles que poderiam ser instrumentos de propaganda à causa eclesiástica (CARDINI, 1989, p. 61).

Seguindo o pensamento de Jean Flori, devemos deixar claro que o elemento religioso cristão não esteve ausente da cavalaria, contudo, tal elemento representou apenas uma parte do que foi a ideologia cavaleiresca. Assim, Flori afirma que: “[...] a Cruzada não é a cavalaria! Os cavaleiros não são todos cruzados e quando dela participam, é por

uma espécie de penitência, para remir os pecados de... sua cavalaria" (FLORI, 2017, p. 219).

As considerações de Dominique Barthélemy e Jean Flori são pertinentes na medida em que encontramos alguns elementos presentes no Paraíso da *Visão de Túndalo* que nos conduzem a pensar que a relação proposta pelo manuscrito escrito por Marcus carrega uma ideologia que dá suporte a subserviência da cavalaria em relação ao clero. No primeiro muro do Paraíso, o de prata, o anjo guia diz a Túndalo que as almas dali foram salvas por obedecerem à sacralidade do casamento, mas também por serem doadores de bens temporais à Igreja: "[...] **e os seus beens temporaaes partiron** con os pobres. e a romeus **e aas egreias de deus** (V.T, 1895, p. 114-115) (grifo nosso).

No muro de ouro, novamente a relação de obediência e recompensa é enfatizada no manuscrito. Nesse espaço paradisíaco estão presentes aquelas almas que lutaram em defesa da Igreja. Na narrativa, tais almas são destacadas próximas a uma árvore que representava a própria Igreja: "**Estes homeens e estas mulheres** que moran so ella. **foron defensores e fazedores della.** e trabalharon muito de a fazer. **e de a defender**" (V.T, 1895, p. 118).

Como podemos ver no trecho destacado, o manuscrito salienta a tarefa de defender a Igreja; nesse contexto o ato de defesa pode ser entendido seja de forma intelectual, como observado nos escritores apologéticos durante a Antiguidade, seja de forma corporal, como os mártires que morreram pela causa cristã, seja ainda de forma bélica, como fizeram os combatentes nas Cruzadas.

Firma-se na narrativa da *Visão de Túndalo* uma relação de interdependência entre o clero e o braço secular armado, a cavalaria. Essa relação é sustentada, pois a viagem imaginária se preocupa em esclarecer em vários momentos que tanto a riqueza como a força bélica

que a cavalaria detinha podiam ser fontes de benefícios, desde que empregadas em uma causa correta; nesse contexto, a edificação e proteção da Igreja.

No manuscrito, o muro de ouro cumpre a função de exaltar as almas que foram obedientes aos seus superiores e, sobretudo, às suas regras monásticas. O redator da *Visão* destaca as boas ações das almas: “[...] que **prometen obediencia** a seus **mayores**. e **comprem** e fazem *alegremente todo a quello que lhes per elles he mandado* **muy de boon coraçõ** e **de boa voontade** (V.T, 1895, p. 116) (grifos nossos).

Sobre a segunda perspectiva, poderemos considerar que a *Visão de Túndalo* tenta inculcar um ideal de cavaleiro que, ao mesmo tempo, é monge. Esse discurso não parte do manuscrito, mas, deve ser atribuído, sobretudo, a Bernardo de Claraval. Para além da “figura santa” do abade, Bernardo de Claraval (ou São Bernardo) foi um importante nome na elaboração de um ideal cavaleiresco.

Alain Demurger (2002) e André Vauchez (1995) explicam que no ano de 1129 a chamada Ordem do Templo foi reconhecida como um grupo militar cristão pelo Concílio de Troyes. Ainda nesse mesmo momento, São Bernardo escreveu uma obra intitulada *Elogio da nova cavalaria*, legitimando a missão daqueles que combatiam e simultaneamente comungavam de uma fé monástica. No seu escrito, o abade de Claraval criou uma regra, derivada da regra de São Bento. São Bernardo defendeu para estes “monges cavaleiros” um ideal de obediência e desprezo do mundo¹³² (DEMURGER, 2002, p. 9; VAUCHEZ,

¹³² A proximidade das ideias de São Bernardo presentes na *Visão de Túndalo* também podem ser explicadas pelo próprio processo de escrita do manuscrito. Na versão francesa do relato as informações presentes em uma edição de 1901, diz que Marcus após ter escrito o prólogo da *Visão* na Alemanha, teria parado em Claraval onde encontrou São Bernardo, que nesse momento estava escrevendo uma obra hagiográfica (OLIVEIRA, 2019, p. 95-96). Com isso, o contato destes dois clérigos parece ter ocasionado uma influência de São Bernardo em Marcus.

1995, p. 119-120). Nesse mesmo contexto das Cruzadas, os cavaleiros começaram a ser denominados *milites Christi*, algo que antes era relacionado aos monges (FERRARESE, 2011, p. 2466).

Segundo André Vauchez, durante o período das Cruzadas, a aristocracia da época se associou com as ordens militares, pois era também uma maneira de terem acesso a uma vida religiosa. Entre os séculos XI e XII alguns grupos eclesiais se especializaram em tarefas militares. Foi o caso dos “Hospitaleiros de São João de Jerusalém”, que cuidavam dos doentes e pobres. Outros grupos protegiam e escoltavam os peregrinos nas rotas até Jerusalém, como os “Pobres Cavaleiros de Cristo”. Os grupos que surgiram nesse momento buscaram uma fusão da prática leiga (guerra, caridade) com a vida ideal dos monastérios (asceticismo, obediência, trabalho). No entanto, a inflexibilidade das regras monásticas tornaram esses grupos exclusivamente religiosos, deixando o aspecto leigo de lado (VAUCHEZ, 1995, p. 119-120).

Para Franco Cardini, diferentemente da época de Gregório VII, a criação das ordens monásticas militares inovaram na relação de cavaleiros e monges. “Deixa, portanto, de haver subordinação e funcionalização para passar a haver identificação” (CARDINI, 1989, p. 64).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *Visão de Túndalo* nos mostra uma tendência política da Igreja na tentativa de inculcar um ideal de “bom cavaleiro”. Primeiramente se deve entender o contexto do século XII, período em que a *Visio* foi composta. Ademais seus usos posteriores com diversas traduções, chegando ao reino de Portugal entre os séculos XIV e XV.

Ambos os contextos podem ser associados pela noção e extensão da ideia de Cruzada. A busca de um modelo de guerreiro que combate

em favor da Igreja, reconquistando o patrimônio *Petri* e punindo os infiéis, parece-nos um ideal que a Igreja buscou.

Por isso, o clero se colocou como “o soberano” dos nobres guerreiros. Assim, a *Visão de Túndalo* propagava um ideal de obediência destes combatentes à própria instituição eclesiástica, procurando sufocar a obediência apenas aos senhores leigos. Segundo Alain Demurger, o ideal de sacralização da cavalaria passava por uma conversão interna. Deste modo, não se tratava de adotar um modo de vida ascético, como um monge, mas transformar a “cavalaria do século” em uma “cavalaria de Cristo” (DEMURGER, 2002, p. 24). Podemos entender assim que a *Visão de Túndalo*, através de seus simbolismos do Além, procurou viabilizar a transição do primeiro tipo de cavalaria para o segundo, seu estado ideal.

Apesar das duas perspectivas de “bom” cavaleiro terem diferenças, ambas procuraram assegurar o controle bélico dos *bellatores*, a primeira fez isso por meio da relação entre clérigos e leigos, em que aqueles que oravam garantiam a salvação daqueles que combatiam e, mediante as intercessões dos primeiros, sustentavam a subordinação destes últimos. A segunda perspectiva busca estreitar a relação dos monges e dos combatentes, elaborando um modelo-ideal de cavaleiro que adotava uma regra monástica, afastando-se de sua desobediência e da sua “anti-devoção” aos dogmas cristãos, identificando-se como um *miles Christi*. Evidentemente o “ideal” se chocava com o “real”.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

EMERY, Pierre-Yves. “Bernard de Clairvaux. Éloge de la nouvelle chevalerie”. In: *Sources Chrétiennes*, n. 367. Paris: **Cerf**, 1990, p. 19-133.

Visão de Túndalo. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97-120 (Códice 244).

Estudos modernos

AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: **Cultrix**, 1987.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas SP: **Editora da Unicamp**, 2010.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: **Ed. Globo**, 2006.

BATISTA NETO, João. *História da Baixa Idade Média (1066 a 1453)*. São Paulo: **Editora Ática**, 1989.

CARDINI, Franco. "O guerreiro e o cavaleiro". In: LE GOFF, Jacques (Org). *O Homem Medieval*. Lisboa: **Presença**, 1989, p. 57-78.

COSTA, Ricardo da. *A guerra na Idade Média: estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: **Edições Paratodos**, 1998.

DAWSON, Christopher. *Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval*. 1ª ed. São Paulo: **É Realizações**, 2016.

DEMURGER, Alain. *Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média (séc XI-XVI)*. Rio de Janeiro: **Jorge Zahar Ed**, 2002.

DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: **Martins, Fontes**, 1989.

FERRARESE, Lúcio Carlos. *A Transformação da Cavalaria na Idade Média: de Grupo Militar para Grupo Social Dirigente*. In: **V Congresso Internacional de História**, 2011. v. 1. p. 2459-2468.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, Nascimento do Ocidente*. 2ª ed rev. e ampl. São Paulo: **Brasiliense**, 2001.

FLORI, Jean. "Cavalaria". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo: **Editora Unesp**, vol I, 2017, p. 210-226.

HIGUET, Etienne A. *A Visão de Godeschalkus/Gottschalk*. In; NOGUEIRA, Paulo A. de S. (Org.). *O Imaginário do Além-Túmulo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval*. São Bernardo do Campo, SP: **Ed. UESP/FAPESP**, 2015, p. 267-300.

LEDDA, Giuseppe. "A literatura visionária e a representação do Além". In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média*. 4. ed. Lisboa: **Publicações Dom Quixote: Milão**, 2016, p. 545-549.

_____. "Visões do Além". In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média*:

Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média. 2ª. ed. Lisboa: **Publicações Dom Quixote: Milão**, 2016, p. 411-415.

MESSIAS, Bianca Trindade. *Memória, educação e salvação cristã na Visão de Túndalo (séculos XIV-XV)*. Dissertação de Mestrado em História. São Luís: **Universidade Estadual do Maranhão** 2016.

MESSIAS, Bianca T. Igreja, Cavalaria e Salvação: perfis dos cavaleiros na Visão de Túndalo e n' O Livro da Ordem de Cavalaria. In: ZIERER, Adriana (Org.). *Estudos Medievais no Maranhão: primeiros olhares*. São Luís: **EDUEMA**, p. 193-220.

MONTEIRO, João Manuel Filipe de Gouveia. A guerra em Portugal nos finais da Idade Média. Lisboa: **Editorial Notícias**, 1998.

NÁPOLI, Tiago. *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* ("Tratado do Purgatório de São Patrício"): tradução anotada e análise histórico-comparativa de seus elementos escatológicos. 239 f. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas. São Paulo: **Universidade de São Paulo**, 2015. Disponível em:

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-11012016-135733/pt-br.php>. Acesso em 01/11/2021

OLIVEIRA, Solange Pereira. *A Salvação como um itinerário no Além medieval: a viagem imaginária da Visão de Túndalo*. (Séculos XIV-XV) (Tese de doutorado em História). Niterói: **Universidade Federal Fluminense**, 2019.

PASTOUREAU, Michel. No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII. São Paulo: **Companhia das Letras: Círculo do Livro**, 1989.

RUCQUOI, Adeline. História medieval da Península Ibérica. Lisboa: **Editorial Estampa**, 1995.

RUST, Leandro. *A Reforma Papal (1050-1150)*. Cuiabá: **EdUFMT**, 2013.

SCHMITT, Jean-Claude. Os vivos e os mortos na sociedade medieval. São Paulo: **Companhia das Letras**, 1999.

VAUCHEZ, André. A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: **Jorge Zahar Ed**, 1995.

WOTCKOSKI, Ricardo B. O Além e a Visão de Mundo: o inferno na Visão de Thurkill. *Brathair* (UEMA), v. 19, n. 2, p. 239-257, 2019. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/2286>. Acesso em 01/11/2021.

ZIERER, Adriana. A Visão de Túndalo no Contexto das Viagens Imaginárias ao Além-Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo. *Notandum (USP)*, v. 32, p. 101-124, 2013. Disponível em:

<http://www.hottopos.com/notand32/07adriana.pdf>.

Acesso em 20/07/2021.

ZIERER, Adriana. Um Monge Irlandês e suas Concepções de Inferno e Paraíso: a Visão de *Túndalo*. BRATHAIR (UEMA), v. 19, n.1, p. 52-75, 2019.

Disponível

em:

<https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/2082>.

Acesso em 20/09/2021.

GUERRA NA ASSÍRIA: SOBERANIA, ORDEM E EQUILÍBRIO CÓSMICO NO IMPÉRIO NEOASSÍRIO

WAR IN ASSYRIA: SOVEREIGNTY, ORDER AND COSMIC BALANCE IN THE NEO-ASSYRIAN EMPIRE

Ruan Kleberson Pereira da Silva¹³³

Artigo recebido em 15 de novembro de 2021

Artigo aceito em 14 de dezembro de 2021

Resumo: Este artigo tem por objetivo demarcar que o fenômeno da guerra na Assíria caracterizou-se por ser uma experiência ordálica, que interrelacionou aspectos político-econômicos e religiosos, constituindo parte fundamental das obrigações do exercício da realeza e efetivando-se como um elemento significativo da ordem cósmica pretendida pelo Império Neoassírio.

Palavra-chave: Arquitetura. Ordem e Equilíbrio Cósmico. Palácios imperiais. Relevos neoassírios.

Abstract: This article aims to demarcate that the phenomenon of war in Assyria was characterized as an ordalic experience, which interrelated political, economic and religious aspects, constituting a fundamental part of the obligations of exercising royalty and becoming a significant element of the cosmic order intended by the Neo-Assyrian Empire.

Keyword: Architecture. Order and Cosmic Balance. Imperial palaces. Neo-Assyrian reliefs.

1 - O FENÔMENO DA GUERRA NA ASSÍRIA (884-727 A.C.)

Refletir sobre a guerra na Assíria é parte de um amplo esforço para compreensão do fenômeno militar no norte da Mesopotâmia, inserindo-

¹³³ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Marcia Severina Vasques. Membro do MAAT - Núcleo de Estudos de História Antiga (UFRN). E-mail: ruankpsilva@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9033-6496>.

o de forma contextualizada no tempo e no espaço¹³⁴, que aqui pretendo apresentar de forma sistematizada. Parte dessa preocupação se originou no fato de que a imagem da Assíria somente como uma “máquina de guerra” foi construída, difundida e popularizada nas páginas da História, sendo uma das mais sólidas articulações elaboradas pela historiografia. O fenômeno da guerra na Assíria tornou-se, com isso, tão marcante que chega (quase) a atingir o patamar de qualificador étnico deste povo. Mas, somos impelidos a questionar: a Assíria resume-se apenas a guerra? Para responder esse questionamento inicial, é preciso entender como se formou esse viés.

Na reconstrução do passado das civilizações mesopotâmicas, que estava a ser gradualmente escavado ao longo do século XIX, dois conjuntos de fontes emergiram com significativa contribuição para a formação dessa imagem negativa que se consolidou sobre a Assíria: os autores Clássicos, sobretudo gregos; e a tradição historiográfica deuteronomista que esteve assentada em uma narrativa “nacional” metafórica que se contrapunha ao inimigo vindo do norte, a Assíria. Somados, estes elementos foram capazes de forjar a Assíria como o primeiro “Outro” da História (FALES, 2010, p. 28).

Somou-se a isso as descobertas arqueológicas das capitais imperiais neoassírias – Calá, Dur Sharrukin e Nínive – por expedições arqueológicas francesas e inglesas, o que proporcionou a entrada de uma quantidade massiva de objetos assírios nos acervos dos principais museus europeus. A grande força impressiva mobilizadas pelos motivos iconográficos dos relevos neoassírios passou a circular no imaginário de toda Europa, sendo difícil demarcar em que momento o fascínio e o reconhecimento artístico-cultural neoassírio se transformou em um julgamento pejorativo, com ênfase na “agressividade belicosa” e na

¹³⁴ Cf. SILVA, 2016.

“violência desumana” (FALES, 2010, p. 40-44), características essas que foram recorrentes nas primeiras décadas dos estudos em Assiriologia.

Ainda revestidos dessas características, muitos foram os trabalhos publicados que se abriram à perspectiva de tratar a arte assíria como forma de legitimação e de normatização do poder através de imagens e inscrições que visavam pretensamente retratar a barbárie e a violência, afirmando que os relevos neoassírios funcionaram como instrumento de propaganda do terror com finalidade política, na medida em que as violências eram geradas pelo exercício do poder (SANTOS, 2013, p. 268).

Quando colocada sob o prisma ocidental moderno, a sociedade assíria aparecia como rigorosa e cruel, uma vez que seus homens/soldados eram forjados nas duras ações perpetradas no campo de batalha. Havia a necessidade, portanto, de enquadrar e conciliar as imagens acerca da sociedade assíria e de seu aspecto propriamente militar.

Com isso, desde o fim da Segunda Guerra Mundial que, incitados pelo desejo de reconstruir um mundo de paz, acadêmicos abriram-se a julgamentos mais contextualizados acerca da política militar assíria, segundo lógicas da época de sua radicalização e violência (FRAHM, 2006, p. 86-87). A partir daí, paulatinamente os assírios foram reabilitados e a agressividade militar passou a ser entendida como respostas a necessidades estratégicas particulares (VON SODEN, 1963) ou a uma crueldade de mesma ordem àquela praticada pelas populações vizinhas (SAGGS, 1963), tratando o militarismo como uma parte integrante de uma política de dominação dos territórios conquistados pelos assírios (GRAYSON, 1995, p. 959). A agressividade bélica passou a ser contraposta a investigações sistemáticas das estruturas e da organização militar

assíria, o que acabou modificando radicalmente a perspectiva nos estudos em Assiriologia (FALES, 2010, p. 48).

Desta forma, antes de pensar que o Império Neoassírio utilizou a guerra como a primeira forma de resolução de diferenças políticas entre os Estados, é preferível considerar que a grande complexidade do imperialismo assírio relacionou e interpenetrou o aspecto religioso às dimensões e prerrogativas militares, sendo o exercício da violência e da crueldade entendido como modalidades particulares no desenvolvimento de ações guerreiras, as quais estavam integradas a estruturas complexas de decisões políticas (FALES, 2010, p. 54).

Justamente por conta disso que se deve ressaltar que o fenômeno da guerra nas sociedades orientais antigas foi diverso e variável, sujeito a conjunturas geográficas particulares, com povos distintos e suas prerrogativas, métodos e finalidades específicas expressas através de códigos sociais e culturais precisos, mesmo que tenham apresentado traços em comum (NADALI, 2015, p. 41). As guerras foram – e ainda são! – produto de conjunturas históricas próprias que não devem ser deslocadas de seus diversos contextos. E para uma maior compreensão do fenômeno e da complexidade da guerra na sociedade assíria é preciso levar a cabo um estudo assentado na combinação de todos os dados à disposição, de modo que englobe os aspectos que compõe a prática do combate (NADALI & VERDERAME, 2014, p. 533-566 *apud*. NADALI, 2015, p. 43).

Propomo-nos a entender a guerra enquanto uma disputa armada resultante de implicações culturalmente determinadas entre duas ou mais unidades políticas autônomas, em maior ou menor grau, capazes de fazer uso de força militar relativamente organizada. A guerra passa a ser praticada como meio de defesa cultural de um determinado grupo, como meio de salvaguardar um sistema religioso, como instrumento de

exercício “nacionalista”, dentre outros aspectos. A guerra reveste-se de um caráter de reação cultural complexa das manifestações coletivas dos sentimentos e dos valores deste grupo.

Depreende-se daí que a maioria das ações violentas individuais ou organizadas coletivamente resulta de imperativos puramente convencionais, tradicionais ou ideológicos, não sendo produto de um estado mental determinado organicamente. Logo, os homens não têm a necessidade de produzir guerras enquanto determinante biológico. Estando submetidos a normas de conduta, à ética, às técnicas e à lei, podemos demarcar as atitudes hostis, os atos de violência e a guerra como sendo produzidos culturalmente (MALINOWSKI, 1941, p. 119-126), no interior de um conjunto social organizado para tais fins.

É certo, também, que a possibilidade de uma vitória completa de um só Estado não existe (MALINOWSKI, 1941, p. 148), o que impele o Estado a desenvolver mecanismos capazes de assegurar a autonomia do grupo sob a égide de um governo administrativo comum, subjugando outrem. Por conta disso, a militarização da sociedade constitui-se como elemento fundamental para sua sobrevivência. É através de uma maquinaria militar e um sistema de guerra organizado que surgem, portanto, as *guerras construtivas*: exercício continuado da guerra, com a finalidade de manter a autonomia de um grupo local administrativa e culturalmente homogêneo e, conseqüentemente, garantir a soberania do Estado que controla a maquinaria militar.

Pensado dessa forma, o exercício da guerra pode levar gradualmente um Estado a estender seu controle político por intermédio da submissão de seus vizinhos, tal como o exercício da conquista passa a ser compreendido como um significativo instrumento de difusão de todas as atividades culturais de uma nação beligerante. Isto se deve à eficiência de um Estado organizado para o usufruto completo e efetivo

da guerra, quando comparado a um Estado organizado sobre a base da paz (MALINOWSKI, 1941, p. 139-147).

Diante disso, podemos sugerir que a característica assíria, definida genericamente como sendo uma sociedade militarizada – como, de fato, era –, não se constitui como produto de um determinismo biológico, mas sim de um conjunto cultural, socialmente verificado, histórica e arqueologicamente passível de análise.

2 - POLÍTICA, RELIGIÃO E AS GUERRAS ORDÁLICAS

Se levarmos em conta o contexto histórico-geográfico e as conjunturas político-econômicas em que a Assíria estava inserida, constataremos que as ações militares, ao contrário do que se pode pensar, não são totalmente resultantes de um empreendimento amplo e planejado coordenado pelo rei assírio. As guerras levadas a cabo pelo rei assírio foram, também, resultado de operações defensivas ou preventivas destinadas a proteger o território de Assur – tanto no plano político, quanto na dimensão religiosa – dos inimigos potenciais, além de assegurar a manutenção da autonomia das rotas comerciais (ROUX, 1987, p. 309-310).

Mas a guerra não era uma necessidade primária da política assíria: uma vez que era possível saquear e obrigar os pequenos reinos circunvizinhos de Assur a pagar anualmente o preço da autonomia, não havia necessidade de anexá-los, nem governá-los diretamente (ROUX, 1987, p. 310). Isto demonstra que as guerras assírias não eram exclusivamente destrutivas: inclusive, cidades e fortificações inimigas eram reutilizadas pelos assírios para o repovoamento de populações derrotadas. A total destruição e criação de uma área deserta nos territórios inimigos – que logo passariam ao domínio assírio – resultaria em uma inutilidade, do ponto de vista econômico: embora constituam casos de exceção, uma cidade capturada ser destruída e abandonada

resultou em uma forte reação política que, a longo prazo, compensou a imediata perda econômica (NADALI, 2014, p. 102).

Isso possibilita tratar o Império Neoassírio a partir de uma perspectiva de governo indireto. Parker (2012) argumenta que a expansão imperial não foi um processo de conquista de territórios contíguos, mas sim um processo no qual foram instaladas “ilhas” de controle territorial imperial em zonas periféricas, estabelecendo a hegemonia indireta da Assíria sob as regiões fora das fronteiras imperiais. Entre essas “ilhas” e o centro do Império havia zonas neutras, que eram os pequenos reinos e/ou Estados que não se caracterizavam como inimigos hostis ao Império. Na efetivação do domínio e da comunicação, o Império estabeleceu um sistema de corredores que interconectavam todas as porções do vasto território. Isso implica a existência de diversos níveis de autonomia em relação ao Império e, por outro lado, de continuidade do poder deste sob as regiões circundantes (ver Imagem 1).

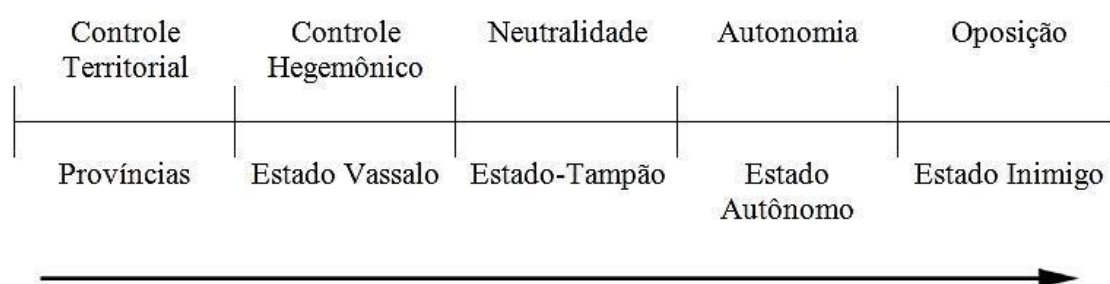


Figura 1: Graus de autonomia em relação ao Império Neoassírio
Fonte: PARKER, 2012, p. 138 (adaptado).

A natureza do controle imperial variava diante da heterogeneidade territorial: a “geografia do poder” era variável e flexível conforme a aplicação dos métodos e usos do poder tanto no centro do Império, quanto nas zonas periféricas (PARKER, 2012, p. 139-140). Nisso, as

guerras atuaram como mecanismos socialmente conhecidos e culturalmente organizados, não sendo agentes causadores de destruição, mas sim organismos ordenadores: nessas lutas estava em jogo a manutenção da liberdade econômica, o financiamento de grandes obras arquitetônicas, a conservação da autonomia política e a defesa das fronteiras territoriais, e, sobretudo, a conservação da Ordem imperial e do Equilíbrio Cósmico.

Mais do que um imperialismo político-econômico e territorial, o imperialismo religioso também revestiu e justificou as ações militares assírias. Como aponta Fales (2010, p. 72-73), Assur foi uma divindade tardiamente inserida no panteão assírio: inclusive, o temperamento belicoso – que constitui uma mudança de personalidade da divindade no interior da mitologia assíria – possivelmente indica sua remodelagem e reformulação para adequação aos desenvolvimentos políticos que tomam corpo, sobretudo, a partir do século VIII e VII a.C., garantindo a justificação da divindade às ações político-militares (RADNER, 2014, p. 101). Assim, a figura divina de Assur vai passar a ser conhecida muito grandemente a partir das conquistas militares, das quais vai se tornar um dos principais baluartes.

Cabia ao rei, enquanto “governante” dos domínios terrenos do deus Assur, estender o domínio de Assur, que passa gradualmente a ser identificado como o “rei dos deuses” para os assírios, contra todos os povos, recorrendo, às vezes, ao uso da força contra os inimigos do rei, os quais eram igualmente identificados enquanto inimigos do deus, “infiéis”, “povos maus” passíveis de serem castigados (FALES, 2010, p. 75-78; RADNER, 2014, p. 25; ROUX, 1987, p. 310-311). Com isso, torna-se indissolúvel a associação entre o deus nacional e o rei, por meio da qual as guerras vão assumir um caráter religioso, uma vez que são manifestações da interpenetração dos projetos divinos e das ações da

realiza: as campanhas militares foram conduzidas regularmente para o estabelecimento da ordem (*"ina qibit"*) ou por ordenança (*"ina tukulti"*) do deus Assur e/ou outras divindades assírias, pois somente os deuses possuíam autoridade para ordenar a realização das guerras, vertendo a cólera divina contra os inimigos. Nesses termos, o rei assírio é apenas um dentre tantos instrumentos dos deuses (FALES, 2010, p. 82).

Em outros termos, as guerras levadas a cabo pelos soberanos assírios eram, portanto, *guerras de justiça*. Lutando contra os deuses inimigos, ele recebera a incumbência de punir com irrestrito poder aqueles que não fossem fiéis a Assur (FUCHS, 2011, p. 396).

Por conta desta postura, os relevos parietais neoassírios retrataram o rei assírio como majestoso, imponente, arma vitoriosa do deus Assur que intervém no campo de batalha derrotando os inimigos, metaforizados como forças do caos que pretensamente quer desestabilizar o cosmos assírio. Sabendo de seu papel, o rei assírio – identificado nos relevos como o “nosso rei” – não pode de forma alguma ser derrotado pelo rei inimigo – o “rei dos outros”. O rei assírio assume as prerrogativas divinas, conecta as esferas humana e cósmica, metaforiza a luta do universo e, no cerne da concepção de mundo assírio, deve fazer prevalecer a ordem contra o caos, mantendo o Cosmos em equilíbrio (FALES, 2010, p. 83-85). Os reis assírios eram conclamados ao estabelecimento de uma soberania universal, enlarguendo os domínios divinos no plano terreno e governando-os em nome do deus-tutelar que o investiu do poder e da destacada autoridade (RADNER, 2014, p. 102). Nesse sentido, não há como dissociar a dimensão política do caráter religioso no interior da sociedade assíria. Ambos interpenetram-se. Assim, a realza é produto da junção de aspectos políticos e religiosos, as quais podem ser acrescidas

os aspectos administrativos e militares. O rei, no atributo de suas funções, personifica as diversas dimensões do Estado assírio.

3 - O SOBERANO ASSÍRIO E O EXERCÍCIO DA REALEZA NO IMPÉRIO

A estruturação do mundo mesopotâmico passava diretamente pelas prerrogativas assumidas pela realeza, em um exercício de governo consonante com as premissas estabelecidas pelos deuses. Os reis mesopotâmicos deveriam manter a “vida” dos deuses por meio da sustentação da ordem terrestre buscada pelos humanos, numa reafirmação teológica mútua, por meio da qual a hierarquia política era sustentada (THOMASON, 2005, p. 56). Diante disso, constituiu-se uma tradição de apresentação dos feitos e fatos mais veneráveis acerca dos governos dos reis, servindo de documentação nos arquivos oficiais da realeza, de modo a demonstrar a realização em pleno gozo da manutenção da ordem terrena e dos cultos para que fosse possível angariar junto aos deuses a justificação necessária para a continuidade do exercício de seu reinado.

Vale ressaltar, inclusive, que a visão de mundo mesopotâmica entende que as forças da natureza e as ações humanas e divinas estão intimamente relacionadas umas com as outras: a religião era inseparável não só da natureza, mas também da política (POLLOCK, 2008, p. 186-188). Existe uma vontade precisa de estabelecer uma íntima ligação entre os eventos terrenos e a história do cosmos, que mutuamente se influenciam. Assim, tanto no plano terreno quanto na dimensão cósmica, uma das atividades fundamentais do exercício da realeza é a de, seguindo o exemplo dos deuses, restaurar a Ordem Universal e manter o Equilíbrio Cósmico, sempre que fosse necessário.

De tal modo, o rei – sabidamente uma criatura mortal, e não sobre-humana ou divina – se lançava ao campo de batalha juntamente com seus soldados, mesmo estando vulneráveis aos inimigos, exceto pela

proteção relegada pelos deuses. Mesmo diante dos perigos iminentes das guerras, os relevos neoassírios representaram apenas o inimigo sendo derrotado, impotente, morto. A composição do esquema escultórico neoassírio tendeu, portanto, a retratar os eventos históricos o mais fidedignamente possível, o que não exclui um alto grau de seletividade dos eventos representados (READE, 1999, p. 33), tampouco as convenções estilísticas aplicadas a eles. A derrota do inimigo, deste modo, constituiu-se como manifestação evidente da vitória assíria contra as forças opositoras, do Império contra os inimigos, da ordem contra o caos, reestabelecendo o Equilíbrio Cósmico.

Logo, o rei personificava o poder invencível do Estado assírio, concentrando em suas mãos todos os tipos de poderes (ROUX, 1987, p. 361), o que inclui o poder de gerência e seleção das atividades escultóricas e, conseqüentemente, da composição de sua autoimagem. E uma das melhores e mais eficientes formas que os reis assírios acharam para demonstrar suas qualidades governativas foi inscrever diversos aspectos concernentes à concepção de realeza em imagens artísticas esculpidas e fixadas nas paredes dos palácios imperiais neoassírios. Ler tais imagens é a melhor forma de compreender a ideia de realeza assíria, pois o rei fez representar nas narrativas escultóricas as suas principais qualidades (READE, 1999, p. 39; THOMASON, 2005, p. 60), como um registro clarividente do cumprimento exitoso de seu papel de rei soberano da Assíria.

4 - A GUERRA NO IMPÉRIO NEOASSÍRIO SOB UMA LÓGICA SISTÊMICA

A paz e a prosperidade do Império dependiam da existência de um governante forte o bastante para lidar com as constantes ameaças de assalto de inimigos, tanto no plano político quanto na esfera religiosa, o que implicava em uma responsabilidade inerente ao rei diante de seu deus e do seu povo. O sucesso nesses conflitos resultava em um

julgamento positivo da figura pessoal do rei, que poderia ser manifesto magicamente por meio da fertilidade e abundância agrícola e/ou dos sucessos militares ao expandir as fronteiras dos domínios de Assur (READE, 1999, p. 19).

Em nome do deus Assur, a guerra converteu-se em instrumento de conquista e incorporação de territórios estrangeiros, como forma de estabelecer a Ordem assíria no resto do universo (LIVERANI, 1979 *apud*. THOMASON, 2005, p. 64). Isto se deve ao fato de que a expansão militar foi entendida, em termos religiosos – uma vez que eram comandadas pelos deuses –, como um esforço para punir transgressões políticas e/ou religiosas contra o reino e os deuses (THOMASON, 2005, p. 63-64; ROUX, 1987, p. 309-311). Cabia ao rei, portanto, assumir a identidade ideal de sua função militar, por meio da qual deveria ser justo, e defender e expandir o reino a qualquer momento dos ataques inimigos (THOMASON, 2005, p. 63; ROUX, 1987, p. 311-312), pondo-se a enfrentar as agressões das forças do caos para vencê-las, mantendo a ordem social e natural, elemento indispensável da estabilidade e da justiça (REDE, 2009b, p. 136; ASCALONE, 2006, p. 164).

Em suma, para garantir a estabilidade do ordenamento das coisas o soberano deveria traduzir, na prática, pelos seus atos, um dos atributos irrenunciáveis da realeza: manter o equilíbrio cósmico, que fora estabelecido pelas divindades, e pelo qual o rei era o responsável delegado no mundo dos homens. Uma vez concretizado seu ato, o rei atesta que, de um lado, atendeu as expectativas dos deuses, que instituem a soberania, e, de outro, a expectativa da população, que espera de seu rei a manutenção de um padrão ancestral, conforme estabeleceram os deuses (REDE, 2009a, p. 80).

Pode-se afirmar que os soberanos neoassírios tiveram a habilidade de estabelecer e gerenciar uma organização sistêmica imperial (ver

Imagem 2), por meio da qual os diversos elementos interagiam como forma de resistência a um ambiente caótico que se pretendeu ordenar tão logo fosse obtido os meios capazes de fazê-lo possível.

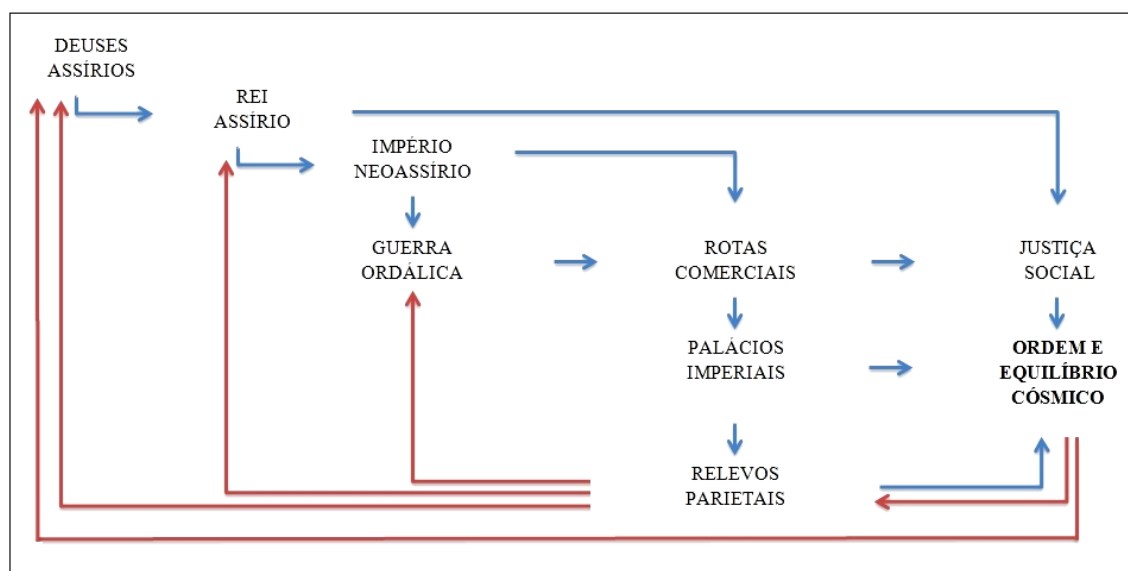


Figura 2: Demonstração da organização sistêmica imperial neoassíria.
Fonte: SILVA, 2016, p. 154.

Os deuses assírios elegeram os reis para governarem seus domínios terrestres, dotando-os de habilidade para governar o poderoso Império Neoassírio. Em um exercício constante de luta contra as forças do caos, os reis assírios praticaram as guerras ordálicas que asseguraram a liberdades das rotas comerciais, por meio das quais o Império enriqueceu e, conseqüentemente, teve reservas para proporcionar um estado de justiça social, além de angariar recursos para financiar grandes obras arquitetônicas. Nelas, os monarcas coordenaram o desenvolvimento de um programa escultórico que decorou as paredes dos palácios imperiais, nos quais foi veiculada mensagens de valorização à figura do rei, do deus que forneceu-lhes os instrumentais para suas conquistas e do cosmos que conjuntamente mantinham ordenados. O impacto impressionante das imagens e o sentido mágico que elas portam criaram as bases para o

estabelecimento de uma Ordem Imperial e de um Equilíbrio Cósmico, em consonância com a obra original dos deuses, que cabia aos reis reproduzir constantemente. Satisfeitos com a atuação dos reis, os deuses legitimaram seus governos, retroalimentando o sistema imperial.

Nesse sentido, podemos concluir que o Estado neoassírio estabeleceu elementos simbólicos que permitiram manter a estrutura sistêmica imperial em um patamar de equilíbrio e ordenamento através do uso de representações sociais formuladas e veiculadas nas paredes dos palácios imperiais, de modo que a própria estrutura arquitetônica palaciana constituiu-se como elemento retroalimentador do sistema e depositário das prerrogativas estatais assírias, uma vez que o palácio metaforiza o próprio Império, estruturando o sistema.

Por fim, é imprescindível pontuar que o elo que interligava as estruturas do sistema imperial é a ancoragem na memória de um passado primordial ordenado pelos deuses que deveria ser restaurado sempre que fosse esgarçado. E mais: atentos à necessidade de preservação dessa mesma ordem primordial, os reis coordenaram a atividade escultórica de um programa decorativo das paredes dos palácios imperiais, nas quais foram aplicadas camadas de memória: de um lado, retrospectiva: valorizando os feitos e fatos levados a cabo pela realeza no exercício constante de manutenção da ordem e no reestabelecimento do Equilíbrio cósmico; de outro, prospectiva: projetando à frente o resultado das ações perpetradas pela realeza, conservando a Ordem e mantendo o Equilíbrio Cósmico por meio de uma mensagem visual (e, também, textual) a todos aqueles grupos que as acessassem, consumissem e se tornassem seus interlocutores e, como finalidade última, mantenedores do sistema imperial que não deveria ser

desestabilizado, sob pena de incorrer na cólera dos deuses e do rei que os representa no pleno exercício de sua soberania.

Referências

- ASCALONE, E. *Mesopotamia: Asirios, sumerios y babilonios*. Barcelona: **Electa**, 2006.
- FALES, F. M. *Guerre et Paix en Assyrie: Religion et impérialisme*. Paris: **Éditions du Cerf**, 2010.
- FRAHM, E. Images of Assyria in Nineteenth and Twentieth Century Western Scholarship. In: HOLLOWAY, S. (ed.). *Orientalism, Assiriology and the Bible*. **Sheffield**, 2006, p. 74-94.
- FUCHS, A. Assyria at war: strategy and conduct. In: RADNER, K.; ROBSON, E. (eds.). *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: **Oxford University Press**, 2011, p. 380-401.
- GRAYSON, A. K. Assyrian Rule of conquered territory in Ancient Western Asia. In: SASSON, J. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. v. 2. New York: **Scribner**, 1995.
- MALINOWSKI, B. Un Análisis Antropológico de la Guerra. **Revista Mexicana de Sociología**. Ciudad de México, v. 3, n. 4, 1941, p. 119-149.
- NADALI, D. El poder de la Guerra: ¿es posible hablar de "cultura de la guerra" en el Cercano Oriente Antiguo? *Anuario Digital, Universidad Nacional de Rosario*. Maipú (Argentina), v. 27, n. 6, 2015, p. 39-50.
- _____. The impact of war on Civilians in the Neo-Assyrian Period. In: NADALI, D.; VIDAL, J. (eds.). *The other face of the Battle: The impact of war on Civilians in the Ancient Near East*. Münster: **Ugarit-Verlag**, 2014, p. 101-111.
- PARKER, B. J. Geographies of Power: Territoriality and Empire during the Mesopotamian Iron Age. **Archaeological Papers of the American Anthropological Association**. Arlington (EUA), v. 22, n. 1, 2012, p. 126-144.
- POLLOCK, S. *Ancient Mesopotamia: the Eden that never was*. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2008.
- RADNER, K. The Neo-Assyrian Empire. In: GEHLER, M.; ROLLINGER, R. (eds.). *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte: Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*. v. 1. Wiesbaden (Alemanha): **Harrassowitz Verlag**, 2014, p. 101-119.
- READE, J. E. *Assyrian Sculpture*. Cambridge: **Harvard University Press**, 1999.

REDE, M. A construção do passado nas crônicas assiro-babilônicas. In: PIRES, F. M.; SUANO, M. (orgs.). *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*. São Paulo: **Alameda**, 2009a, p. 73-85.

_____. O 'Rei da Justiça': Soberania e Ordenamento na Antiga Mesopotâmia. **Phoënix**. Rio de Janeiro, v. 15/1, 2009b, p. 135-146.

ROUX, G. *Mesopotamia: Historia política, económica y cultural*. Madrid: **Akal**, 1987.

SAGGS, H. W. F. Assyrian Warfare in the Sargonid Period. *Iraq*. London, v. 25, n. 2, 1963, p. 145-154.

SANTOS, L. B. O poder legitimador das representações nos relevos assírios. **Aedos**. Porto Alegre, n. 13, v. 5, 2013. p. 256-271.

SILVA, R. K. P. *Guerra, soberania, ordem e equilíbrio cósmico: representações sociais em relevos neoassírios (884 - 727 a.C.)*. 2016. 165f. Dissertação (Mestrado em História), **Universidade Federal do Rio Grande do Norte**, Natal, 2016.

THOMASON, A. K. *Luxury and legitimation: Royal Collecting in Ancient Mesopotamia*. Burlington, EUA: **Ashgate**, 2005.

VON SODEN, W. Die Assyrer und der Krieg. *Iraq*. London, v. 25, n. 2, 1963, p. 131-144.

AS AÇÕES MILITARES DA EXPANSÃO IMPERIAL PORTUGUESA EM SOLO AFRICANO NO SÉCULO XV EM ZURARA THE MILITARY ACTIONS OF THE PORTUGUESE IMPERIAL EXPANSION ON AFRICAN SOIL IN THE 15TH CENTURY IN ZURARA

Wellington José Gomes Freire¹³⁵

Márcio Ricardo Coelho Muniz¹³⁶

Artigo recebido em 28 de junho de 2021

Artigo aceito em 21 de dezembro de 2021

Resumo: Objetiva-se neste artigo demonstrar que na crônica de Gomes Eanes de Zurara sobre a expansão imperial portuguesa na África durante o século XV, os guerreiros e conquistadores lusitanos portaram-se em combate animados por um anacrônico imaginário cavaleiresco que impulsionou a execução das etapas da campanha de domínio militar lusitano nas áreas alvo de suas incursões predatórias.

Palavras-Chave: Expansão imperial. Guerra. Ações militares. Zurara.

Abstract: The objective of this article is to demonstrate that in the chronicle of Gomes Eanes de Zurara about the Portuguese imperial expansion in Africa during the 15th century, the Portuguese warriors and conquerors behaved in combat animated by anachronistic knightly imaginary that drove the execution of the stages of the campaign of Lusitanian military domain in the target of the predatory incursions.

Keywords: imperial expansion; military actions; Zurara; War

INTRODUÇÃO

Entre os séculos XV e XVI, as forças militares lusitanas puseram botas em solo em três diferentes zonas de combate do continente africano. O primeiro ponto de desembarque de tropas foi em uma pequena área do Magreb que abrigava diversos aglomerados urbanos sob domínio dos

¹³⁵ Doutor em Literatura e Cultura (UFBA). Mestrando em História (UEFS). Orientadora, profa. Dra. Elizete da Silva. Orcid: 0000-0002-5795-1953

¹³⁶ Doutor em Literatura Portuguesa. Professor titular UFBA.

berberes islamizados. As cidadelas alvo das incursões – Ceuta, Alcacér-Ceguer, Arzila, Tanger, Safim – não eram apenas locais de habitação e comércio, eram também pontos de defesa, embora baluartes isolados e desconectados de uma concepção estratégica defensiva mais ampla, ainda assim eram estruturas arquitetônicas de inegável valor militar. Por sua relativa proximidade geográfica com as colunas de Hércules – o Estreito de Gilbraltar – e pela importância estratégica das cidades magrebina ali localizadas, elas foram escolhidas como os alvos naturais das primeiras incursões predatórias.

O segundo teatro de luta foi a porção ocidental da África confinada nos limites da Costa da Guiné. Operações de natureza distinta seriam realizadas de forma descontínua por longo período de tempo, embora essa extensão tenha sido inferior à das incursões realizadas em solo magrebino. Nos litorais das costas do ouro, da pimenta e dos escravos, a concepção estratégica dominante foi a de exploração comercial com os nativos, apoiada por ações militares de cobertura. A bandeira acompanha o comércio, como se diz modernamente. A última zona de luta foi a ponta mais oriental do continente, nela se desenrolariam os últimos combates em solo e mar, os quais possuiriam peculiaridades que os diferenciariam daquelas que se desenrolaram em território magrebino e nas costas da Guiné. Os povos com os quais os nautas portugueses mantiveram contato na parte oriental da África variaram desde grupos nômades armados com tecnologia militar ineficiente, passando por complexas e ricas sociedades comerciais islamizadas, que mantinham relações diplomáticas e comerciais com poderosos Estados orientais, tais como os reinos indianos e sociedades complexas como a chinesa e a japonesa.

1 - OS ANOS DEVORADOS PELO GAFANHOTO: CEUTA E A GRANDE MIRAGEM DO ORIENTE

A tomada de Ceuta, em agosto de 1415, foi a primeira ação militar ofensiva em solo africano e o gesto inaugural da expansão imperial lusitana que se estenderia por dilatado espaço de tempo. Nenhum dos cavaleiros que participaram da ofensiva exitosa em Ceuta deixou qualquer registro escrito que documentasse sua participação. Tampouco Dom João I, comandante-em-chefe nominal da expedição militar, ou seus três filhos, os infantes D. Pedro, Dom Henrique e Dom Duarte – que destacada participação tiveram no desenrolar das ações de combate –, deixaram qualquer relato escrito direto. O registro de impressões daqueles que tiveram envolvimento direto com os acontecimentos que se desenrolaram na cidadela africana naquele distante agosto de 1415 teria contribuído para uma compreensão mais pormenorizada das concepções que animavam as tropas de assalto lusitanas, que empreenderam a conquista da zona urbana sob controle do inimigo. As fontes primárias para estudo dos preparativos da batalha e da sua configuração tática bem como de outros tantos aspectos milimétricos do combate se resumem à *Crônica da Tomada de Ceuta* (1915 [1450]), de Gomes Eanes de Zurara, *O Livro dos Conselhos de El-Rei Dom Duarte* (1982 [1438]) e *De Bello Septensi ou Livro da Guerra de Ceuta* (1460), de Mateus Pisano. Como se sabe, Pisano limitou-se quase que a traduzir textualmente a crônica de Zurara, ou Azurara como também é grafado. Nenhum deles testemunhou de perto os acontecimentos. O cronista oficial da corte limitou-se a entrevistar alguns dos participantes e recolher deles, passados mais de três décadas do fim das ações narradas, versões orais unilaterais. Somente três ou quatro membros da expedição militar portuguesa encarregada da conquista da cidadela africana foram

ouvidos, o que nos deixa diante de uma reconstituição textual que se situa mais próximo do ficcional do que do factual.

Zurara, enquanto cronista dos feitos militares portugueses da primeira fase da expansão imperial, deve tributos aos romances de cavalaria e a toda tradição histórico-memorialística que lhe é anterior. Na *Crônica da Tomada de Ceuta* (1915 [1450]) convergem para suas páginas uma escrita de base historiográfica – discretamente presente – e imagens e temas da tradição literária cavaleiresca, as quais deveriam funcionar como atos exemplares a serem seguidos no universo não-ficcional. Edificantes lições para um Príncipe. Portanto, trata-se de um texto híbrido que comporta formulações distintas que vão desde o retórico panegírico, passando pelo quase factual e desaguando na caudalosa torrente do imaginoso que se sustenta sob a tradição épica medieval. Há pelo menos quatro momentos que cumprem ser destacados como ilustradores do ambiente cavaleiresco que funciona como uma das grandes matrizes mentais do cronista.

Primeiro, interessa individualizar a causa apontada pelo cronista como o elemento desencadeador das operações militares em território inimigo, o monarca português teria se deixado convencer pelos argumentos de um de seus conselheiros e empreende uma custosa operação de desembarque anfíbio para tomar de assalto uma cidade inimiga, a fim de realizar um feito de armas que permitisse que seus três filhos fossem sagrados membros da sagrada ordem da cavalaria. Grandes organismos políticos estatais ou nacionais não empreendem mobilizações bélicas por motivos dessa natureza – os compêndios de história militar e os tratados de relações internacionais nos afiançam disso –, apenas sociedades não estatais as fazem. Na mentalidade militar portuguesa das personagens de Zurra, as razões de Estado se subordinam

a outras de cunho bem pouco utilitário e atreladas a um modo de estar no mundo rigidamente ritualístico.

O que motivou a incursão militar portuguesa ao território de Ceuta? De acordo com a versão do cronista, o rei Dom João I ciente de que seus três filhos, os infantes Dom Duarte, Dom Pedro e Dom Henrique, este último posteriormente cognominado de o Navegador, se encontravam em idade que reclamava a sagração cavaleiresca, sem a qual incorreriam em grave perda de prestígio junto a seus pares, decide que é necessário fazê-los ingressar no universo das armas. A intenção inicial do monarca era a de realizar justas e torneios, ou seja, simulações ritualísticas de combates reais, em clima festivo para, a partir disso, realizar solenes ritos que culminariam com o ingresso de seus rebentos na ordem da cavalaria. O planejamento inicial é substituído por uma proposta que se equipara às expectativas mais comumente encontradas no universo ficcional das Sagas, das Gestas e das Novelas de Cavalaria: organizar uma expedição militar predatória contra um alvo situado em terras distantes, que no imaginário coletivo cortesão associava-se ao exotismo e à riqueza material fácil e abundante.

Desde Homero, há na literatura épico-cavaleiresca uma associação entre a virtude e o nível de eficiência militar. Werner Jaegger (2003) demonstra que para a nobreza homérica o heroísmo era indissociável de um processo de formação prolongada. Os homens de baixa condição social eram, de acordo com essa linha de raciocínio, facilmente dominados pelo medo, o que os desabilitava a desempenhar papéis proeminentes em campanhas militares, restando a eles funções de cobertura do avanço da infantaria com o uso de armas reservadas a sua classe, ou seja, armas de arremesso ou de lançamento de dardos. O cavaleiro confia unicamente no poder de choque individual e no seu fortíssimo braço. O método de luta do guerreiro animado de uma

concepção heroica encontra-se quase que unicamente centrado sobre a ação incursora que é lançada quase cegamente sobre a formação inimiga. Trata-se de um método de combate que comporta uma evidente fragilidade, ele não pode surtir efeito sobre uma força adversária que se recuse – ou desconheça – a utilizar padrões idênticos de combate.

Em um dos capítulos de *As Palavras e As Coisas*, Foucault diz que Dom Quixote é o herói de si mesmo (1992, p. 78). O cavaleiro da triste figura recebe esse epíteto por uma razão que interessa diretamente ao que ora se discute aqui. O personagem de Cervantes crê que há um grande livro da Lei – a tradição livresca dos romances de cavalaria – de posse do qual é possível ler e decifrar a realidade. De acordo com seu deformado instrumental de análise, o real deve corresponder em tudo ao que ele leu nas novelas aventurosas. Por isso ele é um personagem que peregrina sempre em busca do mesmo; sua errância se dá em continua demanda do mesmo, do já conhecido e catalogado; desconhece o sentido da alteridade, pois que todos os fenômenos devem forçosamente encontrar similitude num conjunto de referências livrescas. Dom Quixote e Sancho Pança esperam encontrar invariavelmente as mesmas imagens contidas no grande Livro da Cavalaria. Há em tudo ecos de um platonismo tardio, pois que se o mundo deve corresponder a modelo idealizado, estamos novamente diante da relação entre o mundo das formas e das ideias, sendo que aquele seria mera corruptela deste.

A gesta da cavalaria do mar que teve em Ceuta sua primeira ação efetiva foi referendada por matrizes mentais que remetem à discussão proposta por Foucault. O imaginário da cavalaria era o principal componente do universo mental dos guerreiros portugueses que se dispuseram a dar combate ao inimigo em busca de recompensas

imateriais – e de materiais também, é óbvio –, dentre as quais se sobressaíam a honra e a glória, ou seja, o reconhecimento público dos feitos praticados e a perpetuação na memória coletiva dos homens. Desembarcar em solo africano era repetir um gesto já praticado outrora e alhures e que deveria ser imitado como meio de obtenção dos mesmos ganhos já obtidos por um *outro* quase sempre mítico ou meramente ficcional. Os historiadores da Antiguidade diziam que Alexandre, o grande, tinha como modelo heroico o Aquiles de Homero e que costumava dormir apoiado sobre manuscrito da *Ilíada*, para sonhar com seu herói. Antes dele, na epopeia homérica muitos dos personagens fazem referência a feitos anteriormente praticados por seus ancestrais diretos nos quais se espelham para obtenção de honradez. Seja Agamenom, Diomedes, Odisseu ou mesmo o já idoso Nestor guiam suas ações militares no presente por um voluntário e vigoroso desejo de imitação de ações modelares. Trata-se de uma sociedade guerreira antiga – assim como sua equivalente medieval, a dos portugueses quatrocentistas –, assentada sobre estrutura heroica patrilinear. Exalta-se o molde imitativo sempre referenciado pela descendência masculina. Se as mulheres do núcleo familiar praticaram algum tipo de ação honrosa isso não é digno de memória. Portanto, para a visão de mundo da cavalaria de fins da Idade Média em Portugal importa compreender o mundo por via de referências fixas previamente dadas e que se integram a um todo mais amplo: o grande livro da Lei das virtudes cavaleirescas.

Exemplo ilustrativo disso é o protagonista quase solitário da saga de Zurara, o infante Dom Henrique, transformado em espécie de protótipo de herói-cavaleiro. Nas novelas de cavalaria, embora haja por vezes uma multidão de personagens envolvidos em ações aventureiras semiautônomas, normalmente uma figura se destaca sobre todas as demais devido a seu protagonismo heroico. Idênticos esquemas narrativos são adotados pelo cronista da casa de Avis. Um dos filhos do

rei Dom João I assume a função de espelho da cavalaria. Nominalmente, o comando e a organização prévia da expedição predadora estavam em mãos do monarca que participou diretamente da operação embarcando na nau-capitania da frota invasora. O comando era apenas nominal e simbólico. No mar as galeras, naus e outras embarcações seguiam agrupadas em flotilhas sob supervisão de um dos infantes; em solo, de acordo com o sistema de organização militar português de então, a liderança das tropas deveria caber ao condestável Dom Nuno Álvares Pereira. No texto da Crônica, nada disso acontece; o narrador mostra um diligente empenho em ser cronista de cavaleiros e de gestos cavaleirescos. O infante Dom Henrique é representado como o ser heroico por excelência. Esteve à frente do planejamento pré-operacional: investiu esforços na consecução do grande objetivo militar; arregimentou tropas; cuidou do agenciamento logístico; tratou de convencer seus irmãos; também coordenou as etapas de planejamento de arregimentação da frota; assumiu comando direto de uma das flotilhas que cruzaram o mar Mediterrâneo. Por fim, nas ações de luta em solo, foi o grande protagonista. Em todas as cenas em que ele surge – e são muitas – invariavelmente está à frente de seus homens animando-os com o exemplo de suas ações impetuosas. Ele é o primeiro a entrar em Ceuta, irrompendo impetuosamente pelos portões da cidadela nos primeiros momentos da luta pós-desembarque. É uma figura quase onipresente no texto, desde as formulações iniciais da proposta de planejamento armado até à culminância final e apoteótica com a tomada definitiva do ponto fortificado inimigo.

O segundo grande conjunto de cenas cavaleirescas a serem destacadas da narrativa de Zurara orbita em torno de uma das cerimônias mais importantes da tradição da cavalaria: o adubamento ou entrega das armas. Na Crônica, a inesperada doença da rainha Dona Felipa de Lancastre é motivo para o narrador construir um momento de

forte impacto dramático na trama. Ao longo das fases iniciais de preparativo operacional para o desembarque ela se mostrou amplamente favorável. Em momento algum cogitou postura outra que não fosse de incentivo à ação heroico-militar de seus três filhos. O sério comprometimento de sua saúde não arrefece seu ânimo belicoso, ao contrário, mesmo preso ao leito, de onde não se erguerá, ela propõe ao rei Dom João I que sejam fabricadas três espadas para serem entregues aos futuros cavaleiros após sua iniciação em Ceuta:

[...] Rainha [...] Ca posto que muito ameude fosse confessada em todollos outros tempos, depois que sse assy a enfermidade se esforçou em Ella, falou muy compridamente com seu abade. E com satisfação dalguus encarregos se os tinha, mandou fazer muitas esmollas e outras gramdes obras de piedade, dizendo muitas rezzões em arrependimento de seus peccados, as quaaes faziam grande contriçom aaquele seu confessor. E acabado este fez chamar seus filhos, e disselhes. Deos sabe camanho desejo sempre tiue de ueer a ora, em que vosso padre fizesse caualleiros. E pera ello mamdey fazer e guarnecer três espadas.

[...] Senhor, eu uos peço por merçee que sse me Deos quiser dar de vida, que chegue ataa o tempo de uossa partida, que uos façaaess uosss caualleiros presente mym, ao mesmo tempo de uosso embarcamento com senhas espadas, que eu darey e com minha beemçam. Ca posto que seia dito, que as armas das molheres enfraquecem os corações de caualleiros, bem creio que segumdo a geraçom de que eu venho, numca serem enfraquecidos por as receberem de minha mãao. Ao que elRey rrespondeo que lhe prazia muito. (ZURARA, 1915 [1450]. p. 117-118).

A entrega das armas ao cavaleiro é um dos elementos formais do rito de iniciação cavaleiresca. No universo ficcional esse gesto se integra dentro de um ritual mais complexo que abrange um número variado de ritos menores, todos visando à iniciação. Na Antiguidade clássica, conforme podemos aferir a partir das fontes literárias, para que um herói pudesse obter êxito nas suas expedições guerreiras que envolviam a insaciável busca por honra e glória, fazia-se necessário que ele fosse educado por um mestre, que quase sempre era um ser fantástico. Aquiles foi educado pelo centauro Quíron, assim como Hércules, Teseu e Jasão.

Do convívio com criaturas sobrenaturais ou que não participavam da condição de humanidade, o futuro realizador de feitos heroicos e inacessíveis ao comum dos homens extraia ensinamentos que o habilitavam ao exercício das armas. A formação iniciática, dessa forma, ocorre sempre em um ponto distante do lugar familiar de habitação, de onde o neófito se afasta temporariamente em busca da reconfiguração de seu ser. Todo o itinerário educacional envolve a realização de proezas e triunfo final sobre forças sobrenaturais ou sobre um ser que encarna tais princípios. A educação ritualística da cavalaria consistia numa outra *Paideia* que guardava óbvias semelhanças com os ritos da Antiguidade, dos quais guarda resquícios. O ponto alto da ordenação estava na cerimônia de investidura, que consistia num ritual definitivo de passagem, não somente da imaturidade para vida adulta, mas também de passagem do viver usual familiar e doméstico para uma nova condição existencial: a de futuro benfeitor da humanidade.

O terceiro momento de exaltação cavaleiresca na Crônica encontra-se associado ao motivo central que animou a redação do texto por parte de Zurara, os combates pela posse da cidade de Ceuta. Em verdade, a maior parte do relato é constituída por questões preliminares de preparação para a ofensiva, ou por longos e enfadonhos discursos proferidos pelos mais diversos personagens, do rei Dom João, passando pela rainha, pelo condestável, clérigos e conselheiros. É uma reunião de bocas loquazes que se comprazem numa arenga que parece infundável. É certo que Tucídides fez uso de expedientes de natureza idêntica na sua *História da Guerra do Peloponeso*. Mas é igualmente certo que os efeitos estéticos obtidos foram diametralmente opostos. Se o historiador grego produziu peças discursivas ficcionais merecedoras de figurarem em antologias – como o discurso de Péricles nos funerais dos guerreiros tombados em combate –, a mesma observação não é extensiva ao cronista português. As falas grandiosas ocupam mais da

metade do texto, se for acrescido a essa contabilidade as páginas que descrevem discussões de planejamento tático-operacional e as outras tantas que tratam de detalhes menores pré-operacionais, fica claro que o espaço ocupado pela representação da batalha em si é reduzido.

Se a descrição não é sumária, fica relativamente próximo disso. É certo que o desenrolar dos acontecimentos não guardou grandes níveis de complexidade tático-estratégica. Apesar disso ressent-se de uma reconstrução narrativa objetiva, direta e que permitisse um quadro amplo e nítido da batalha. O narrador se compraz com o panegírico, realçando artificialmente a participação do infante Dom Henrique, que na crônica ganha dimensões de um Aquiles dizimando troianos nas planícies de *Ilion*. Ora o vemos pulando impetuosamente de seu batel e desembarcando nas praias para conseguir a qualquer custo a honra de ser o primeiro a pisar os pés na cidadela inimiga, ora avistamos sua majestosa silhueta se destacando nas estreitas ruelas de Ceuta, onde de espada em punho abre caminho por entre fileiras de formações adversárias. Seja aqui ou acolá, onde quer que ele esteja, os mouros recuam em desordem ou são vítimas de sua eficiência militar. Esteja onde estiver – no mar ou terra, nas praias ou no interior da praça forte invadida – o infante heroico amedronta a todos por seu porte físico avantajado, por seu poder de combate que só encontra rival na sanha assassina de Aquiles e por sua magnanimidade cavaleiresca. De fato, para Zurara, Dom Henrique era o protótipo do herói-cavaleiro.

O quarto e último conjunto de cenas parece diretamente extraído das páginas de conclusão dos romances de cavalaria medieval, é constituído pelos capítulos que encerram a *Crônica da Tomada de Ceuta*. Finda a resistência inimiga, rompida a precária estrutura defensiva erguida pelo adversário, resta aos exércitos vitoriosos o ato último da

guerra, aquele que motivou a incursão ao território hostil: a imposição da vontade sobre o inimigo. Para os portugueses esse gesto não pode ser plenamente saboreado. Os mouros abandonaram a praça-forte sem que fosse estabelecido um acordo formal de paz que reconhecesse a derrota e aceitasse os termos duros ditados pelo vencedor. Dom João I e seu estado-maior não puderam saborear a imposição de uma paz cartaginesa, aquela que deixa ao vencido somente os olhos para chorar. Essas circunstâncias, no entanto, não se constituíram em obstáculos para que os vencedores, após concretizarem suas capacidades militares, organizassem portentosa cerimônia de investidura dos novos cavaleiros e entrega das novas espadas aos infantes:

Depois que a missa foy acabada, os iffantes se foram pera suas pousadas armar. E assy todos jutamente uieram a igreja, a quall era muito fremosa de uer. Ca elles auiam todos grandes corpos e bem feitos, e uijnham armados em seus arneses muy limpos e guarnidos. E com espadas da beemçam çimtas e suas cotas darmas e amte elles mujtas trombetas e charamellas, de guisa que nom sey homem que podesse ueer, que nom tomasse muy grande prazer, e mujto mais aquelle que com elles auia mayor diuido, que era elRey seu padre. E tanto que chegarom amte elle, o iffamte Duarte sse pos primeyramente em joelhos, e tirou a espada da bainha e beyjoua, e meteo a na mão a seu padre, e fezzeo com Ella caualleyro. E por semelhante guisa fizeram seus irmãos. E esto assy acabado beyjaramilhe a mão, e afastaramsse pera huã parte cada huũ pera fazer de sua quadrilha caualleiros. (ZURARA, 1915 [1450], p. 268).

2 - A GUERRA E SEUS MODOS DE CONDUÇÃO DURANTE A OFENSIVA DE CEUTA

A partir daqui interessa deter-se sobre o planejamento tático-operacional do desembarque anfíbio de tropas realizado nas costas do Magreb em agosto de 1415. Acerca dos acontecimentos militares, Zurara e Mateus Pisano apresentam poucos pontos de discordância, os antecedentes e o desenrolar das batalhas nas praias e no interior da

cidadela inimiga podem ser reconstituídos com certo grau de fidedignidade.

Decidida a empresa e tomada a decisão favorável a invasão, os comandantes executam os preparativos. Segundo os dois cronistas, estes teriam se estendido por não menos que três anos, o que dá a entender que envolveu grande monta de recursos econômicos e mobilização de volumoso capital humano. Em se tratando de operação anfíbia, naturalmente envolvia duas fases distintas. A primeira, o transporte das tropas por via marítima até a zona de combate. A travessia em si não oferecia grandes riscos porque o inimigo não possuía meios de oferecer combate sobre o dorso do oceano. Inexistindo a ameaça de combates navais que comprometessem ou impossibilitassem o desembarque da força-tarefa em solo, importava assegurar a perfeita organização do comboio de veículos. A frota ficou dividida em duas flotilhas, cada uma dela partindo de um ponto diferente e sob comando distinto. Dom Henrique parte de Lisboa conduzindo cerca de “70 naus e barcas, afora muitas fustas” (LOPES, 1967, p. 386). Dom Pedro, por sua vez, partiu da cidade do Porto. A partida de ambos, deu-se a 23 de julho, sob comando nominal do Rei Dom João I, que também integrava a força expedicionária. Acerca do número total de embarcações envolvidas, Zurara nada diz, Pisano, porém, cita 242 navios, ou seja, 63 naus, 27 galés, trirremes, 32 birremes e 120 outras embarcações menores (LOPES, 1967, p. 386).

O plano de ação das tropas em solo era simples, direto e sem qualquer traço de inventividade tático-estratégica. Em verdade, a *estratégia era a mentalidade heroico-cavaleiresca*. Uma manobra de ataque convergente apoiada por ação diversionista, executada por um dos flancos. O infante Dom Henrique com sua frota deveria lançar ancoras na ponta da área junto a Ceuta, conhecida como Almina; a

outra flotilha, a de Dom Pedro, se posicionaria defronte a cidade-alvo. Os mouros deveriam ser ludibriados pela tramoia a arremessarem suas forças de defesa contra o ponto erroneamente considerado como o de onde proviria o grosso da invasão. Isso acontecendo, as duas pontas da lança se uniriam em ação convergente contra os adversários, fulminando-os com seu superior poder ofensivo e superioridade numérica.

A ação do planejamento foi ainda mais direta. Prescindo de organização ou de métodos de combate que se apoiassem sobre táticas de ordem unida, as tropas portuguesas desembarcam de seus bateis nas praias onde o inimigo já se encontrava a postos e em posição de combate. Zurara salienta que o primeiro a desembarcar em solo teriam sido João Fogaça – criado do conde de Barcellos – que contrariou as ordens régias de que o infante Dom Henrique deveria ter primazia na condução da luta. A *Crônica da Tomada de Ceuta* faz um relatório circunstanciado da sequência de combates em terra. Os lusitanos arremetem sobre os mouros que constituíam a primeira – e precaríssima – linha de defesa. Não há referência direta a isso, mas se infere a partir da narrativa que eram poucos os que defendiam a invasão de seu território natal. O cronista concede destaque a uma cena que sintetiza o poder defensivo dos de Ceuta. Um dos grandes obstáculos defensivos – senão o maior – encontrados pelos lusitanos na primeira da contenda foi um negro de grandes proporções – quase um gigante, no dizer do narrador –, completamente nu, que ofereceu feroz resistência armado apenas com pedras que arremessava com fúria e incomum eficiência sobre aqueles com quem digladiava. Morreu trespassado por lança de um fidalgo, não sem antes ter feitos alguns inimigos figurarem na lista de baixas.

Em solo, os invasores não fizeram uso de engenharia de cerco ou de artefatos similares. Fica patente que a despeito de tratar-se de incursão contra um ponto fixo de defesa murada, o planejamento operacional não envolvia a possibilidade de realização de operações de cerco convencional. Os portugueses da Crônica de Zurara pareciam ter em mira os mesmos objetivos dos gregos homéricos. Na *Ilíada*, a incursão dos helenos não tencionava sitiá-la cidade, derrubar seus muros por meio de tecnologia de cerco, muito menos objetiva fazer a guarnição situada no interior dos muros render-se pela privação de água e alimentos. Ambos os exércitos, o da Antiguidade, o ficcional, e o lusitano medieval concebiam o combate como tendo por eixo o ritualístico-cerimonial em detrimento da objetividade e eficiência militar. A estratégia consistia em dar combate ao inimigo em solo, nas planícies adjacentes ao sítio fortificado destruindo por via de choque direto as formações adversárias. Após realização desse intento inicial, convergiriam sobre o ponto urbanístico-alvo para ocupá-lo militarmente falando.

Se o sentido da invasão ao território inimigo não foi condizente com a grandeza de recursos mobilizados, a condução da mesma foi menos ainda. A operação teve um planejamento prévio que parece ter sido eficaz. A eficácia deve ser entendida apenas em termos restritos, ou seja, mobilização de recursos e construção de uma frota invasora. A luta em solo deixou exposta algumas deficiências, a maioria delas resultante do atrelamento do aparelhamento militar à ideologia cavaleiresca. A primeira dessas lacunas, um quase lugar-comum em operações de povos não-ocidentalizados: uma estrutura de logística e abastecimento inadequados. Seis mil homens foram despachados de Portugal via oceano para tomar parte na ofensiva em terras do odiado Mouro. Suprir uma quantidade tão grande de combatentes não é tarefa fácil modernamente e era menos ainda em fins da idade média. Se um grupo de homens sai de seu local de habitação para executar uma tarefa que

exige esforço físico, eles terão que fazer ao menos uma refeição entre o início e o término do dia. Estudos recentes demonstraram que a força de combate lusitana dos tempos henriquinos quando em marcha por território inimigo valia-se costumeiramente de dois recursos básicos: rebanhos de gado que eram embarcados para fornecimento de carne vermelha e a outra possibilidade, a mais usual, viver daquilo que a terra dá, ou seja, saquear as populações inimigas. Um aparelho logístico deficiente compromete a capacidade de mobilidade das tropas e impede a realização de campanhas de longa duração ou – o que é ainda mais grave – até a exploração da vitória, perseguindo-se o inimigo em debandada.

Em Ceuta, a batalha foi decidida de maneira fulminante, o que de forma alguma deve ser compreendido como resultante do mérito dos atacantes. Nenhum tipo de exploração do êxito foi tentado. O inimigo retirou-se de campo de luta sem encontrar oposição por parte daqueles que deveriam ser os perseguidores. Ocupou-se terreno, mas não se desbaratou por inteiro o dispositivo defensivo-ofensivo do adversário que recuou para o interior, onde se reagrupou e posteriormente retornou à luta contra o invasor. O próprio Zurara nos afiança isso nas outras duas crônicas sobre acontecimentos no norte da África, a do conde Dom Duarte e Dom Pedro de Meneses. Possuindo o inimigo um sistema defensivo melhor dotado e toda operação na cidadela poderia ter redundado em malogro, tal qual ocorreria décadas depois não muito longe dali, em Tanger. A inexistência de um sistema organizado de abastecimento deve ser entendida muito mais como limitação resultante de uma matriz de pensamento militar que de questões propriamente operacionais. Um exército de cavaleiros parte para luta confiante numa breve decisão dos acontecimentos. Despreza ações coletivas e considera honroso apenas a investida individual. Dessa forma, deve-se pensar em termos de um ajuntamento indisciplinado de combatentes

debilmente interligados entre si como sendo o cerne da concepção tático-estratégica lusitana.

O sistema de comando em terra era quase inexistente. As virtudes militares da obediência e disciplina resultam de prolongado treinamento, do medo de punições ou da conjugação de ambos. O comando em solo cabia a Dom Henrique e a ele – segundo diz Zurara – deveria caber a honra e a iniciativa de ser o primeiro a desembarcar de seu batel nas praias de Ceuta iniciando, dessa forma, a batalha. Como já ficou dito antes, isso não aconteceu. Um dos fidalgos, tomado pela impaciência de principiar a luta, ignora as ordens régias. Note-se que o narrador não faz menção a qualquer tipo de punição pela indisciplina, não se menciona sequer uma repreensão verbal para o insubordinado. O comandante em solo também exercia sua função apenas nominalmente. Organização em unidades especializadas existiam apenas sob forma dos besteiros, que atuavam como força de cobertura da infantaria. O líder exercia sua liderança apenas pelo exemplo e incentivo. Ocupar as primeiras e mais perigosas posições de luta é sua função primacial, não a de organizar as linhas de combate que, a rigor, não fazem parte do dispositivo tático. Luta-se cada um por si, sem apoio mutuo – salvo cobertura dos lançadores de projeteis – , sem cobertura ampla e mesmo sem mutua proteção a nível da percepção tática da luta. A incessante busca por honra e glória, rendimentos imateriais que podem ser obtidos apenas por ato solitário de bravura, inviabiliza táticas de ordem unida. Em todas as ações de combate descritas por Zurara as tropas portuguesas investem desordenadamente sobre o inimigo. O que se assiste nas páginas da Crônica são gestas individuais de heróis que se lançam impetuosamente sobre os adversários desconhecendo considerações elementares de segurança, seja as suas, seja as daqueles que lutam ao lado na mesma fileira.

Sublinhe-se que o narrador da Crônica observa nos capítulos finais de sua narrativa que os conquistadores realizaram um conselho de guerra para avaliar e decidir sobre o uso posterior de Ceuta. Conquistado o território inimigo, impunha-se grave questão estratégica: que fazer com ele? Se a questão foi levantada pelo alto-comando da força expedicionária isso deve ser atribuído ao fato de que a intenção original era composta por vários objetivos como de debelar o inimigo; tomar de assalto sua praça-forte; passear por ela gozando dos louros de sentir-se destruidor de muralhas; saquear suas riquezas acumuladas e regressar ao solo pátrio cobertos de glória cavaleiresca. A intenção de anexação territorial ou de estabelecimento de cabeça-de-ponte temporária, ponto de apoio fortificado para posteriores incursões de rapinagem em terras do interior, parece não ter existido. Os portugueses, tudo leva a crer, não possuíam capacidade de prosseguir o combate ou manobrar para além do primeiro ponto da ofensiva. Limitações várias restringiam o campo de mobilidade tática da expedição militar invasora. Penetrações profundas nas linhas do inimigo eram não somente desaconselháveis como impraticável, dado a escassez de recursos e a dificuldade para manobrá-los adequadamente. Manter uma guarnição em território conquistado e realizar uma retirada geral das tropas foi a decisão tomada pelo conselho de guerra lusitano presidido por Dom João I.

A guerra praticada por povos não-estatais – a essência do modo de guerrear dos cavaleiros medievais – ao contrário de sua congênere, a dita civilizada, privilegia a tática em detrimento de um pensamento estratégico consumado. Tem em mira – em grande parte das situações – consecução de metas de alcance limitado. Expedições guerreiras de organismos políticos pré-estatais costumam primar pela brevidade na execução de suas campanhas. Os abundantes exemplos extraídos das inúmeras narrativas de cronistas deixam em evidência que os habitantes

originais do continente americano, sejam os que viviam no norte ou no sul da grande massa continental, praticavam um método de luta que muitos historiadores definem como “não eficazes, não sérios, estilizados, lúdicos e ineficazes. Estes métodos são descritos como meros costumes, em vez de técnicas testadas para obtenção de resultados positivos” (KEELEY, 2011, p. 108). Salienta-se que haveria um cuidado especial em minimizar os efeitos da mortandade em combate, observação que encontra certo respaldo nas páginas das crônicas de portugueses e espanhóis que descrevem ações de guerra nativa. Hans Staden (1974 [1557]) narra muitas peripécias de combate nas quais tomou parte como integrante de uma das tribos Tupinambás. As ofensivas eram desencadeadas contra aldeias circunvizinhas motivadas por *Vendetas* que após satisfeitas conduziam ao recuo e dissolução do dispositivo ofensivo empregado. Perseguições ou contragolpes são raramente citados. O combate restringia-se, dessa forma, a um ataque inesperado no qual o fator surpresa é o principal componente do sucesso, e de uma defesa escalonada praticada por aqueles que eram alvo da incursão.

O grande componente tático dessa doutrina militar era a ofensiva a todo custo, com desprezo inclusive da segurança dos participantes envolvidos nela. O objetivo central era o de desbaratar o inimigo numa ação fulminante com raio de ação geográfica limitado. Inexistindo o conceito de reserva estratégica, a luta se restringia ao primeiro golpe (coletivamente falando). Havendo recuo do inimigo – tático ou estratégico – seja em busca de um ponto fixo de defesa ou de aliados próximos para formarem uma coalizão, os invasores cessam de prosseguir lutando e tratam de abandonar o teatro de operações com máxima brevidade, sem meios de se protegerem longe de suas bases, recuar é a decisão que se impõe frente às circunstâncias do *front*. Completando esse quadro de desolação, seja acrescentado que em se tratando de

grupos de guerreiros que pecavam nos critérios de segurança e liderança, ambos muito fracos, em caso de concentração de forças inimigas sobre seus flancos ou retaguarda enquanto recuavam poderia ocorrer o desbaratamento de toda a horda de atacantes, ou seja, o completo desastre.

Defende-se aqui que toda a campanha militar portuguesa em terras africanas durante o século XIV teve como princípio estratégico dominante o imaginário cavaleiresco. Embora contando com um aparato de organização pré-operacional, o desenvolvimento tático das façanhas ofensivas em solo não se submeteu a princípios organizacionais de combate. A tradição marcial greco-romana que privilegia a adoção de táticas de ordem unida como meio de obtenção de melhores resultados não se manteve perfeitamente preservado na doutrina militar lusitana da expansão imperial. O método de combate dos portugueses não foi necessariamente inovador ou muito menos inteiramente dissociado do secular legado da capacidade de matar do ocidente. A dissociação não se deu de forma tão acentuada que permitisse o desenvolvimento de formas muito particularizadas de luta, ou mesmo uma reinvenção da arte de guerrear ocidental. Pode-se se falar no retardamento de ingresso num processo de modernização que esboçava seus primeiros passos no quatrocentismo europeu. Ainda atrelados a um conjunto de grandes matrizes mentais que regulavam formas de combate de sociedades tradicionais, as forças armadas lusitanas adotavam como componentes essenciais de seus conceitos marciais o heroico, o épico e o cavaleiresco. Lutar confiando na iniciativa particular de cada combatente; uma horda de guerreiros irrompendo com ímpeto quase desgovernado sobre as linhas inimigas, eis o método. E se o método é o homem, eis o *homo* militar da expansão imperial portuguesa: um cavaleiro.

A etapa africana da expansão imperial portuguesa comportou matrizes estratégicas perfeitamente discerníveis para o historiador militar. Primeiro, não se tratou de um processo tradicional de conquista assentado numa doutrina de "batalha de usura", para usar umas das expressões técnicas que cabem perfeitamente na situação exemplificada. Os objetivos inicialmente planejados não passavam pela anexação territorial ou incorporação de grupos humanos como vassalos imperiais. As metas consistiam no desencadear de uma série de operações anfíbias – distanciadas entre si no tempo, espaço e, aparentemente, desconectadas – sobre áreas controladas pelo inimigo Mouro, tão odiado, e se assenhoreando de um conjunto de fortificações defensivas que serviriam posteriormente como baluartes temporários. As pequenas cidades fortificadas arrancadas ao inimigo se encontravam situadas em zonas litorâneas, relativamente próximas ao litoral, e, dessa forma, expostas a intervenções armadas de populações hostis.

Bibliografia

FOULCAULT, **Michel As Palavras e As Coisas**. Martins Fontes: São Paulo, 1992.

HOMERO. **A Ilíada**. São Paulo. Editora Melhoramentos 1979.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KEELEY, Lawrence H. **A guerra antes da Civilização**. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

LOPES, David. Os Portugueses em Marrocos, Ceuta e Tânger. In PERES, Damião. **História de Portugal**. Portucalense editora: Porto, 1967.

O Livro dos Conselhos de El-Rei Dom Duarte. [1438]. Transcrição de João José Alves Dias. Editorial Estampa Lisboa, 1982.

STADEN, HANS. **Duas viagens ao Brasil**. Itatiaia: Belo Horizonte, 1974.

ZURARA, Gomes Eanes de. [1450]. **Crônica da Tomada de Ceuta**. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, 1915.

A HISTÓRIA DA RELIGIÃO DO MEDITERRÂNEO ANTIGO E A IMPORTÂNCIA DE SE REVER OS CONCEITOS THE HISTORY OF ANCIENT MEDITERRANEAN RELIGION AND THE IMPORTANCE OF REVIEWING CONCEPTS

Ellen Juliane Bueno dos Santos¹³⁷

Artigo recebido em 18 de agosto em 2021
Artigo aceito em 30 de novembro de 2021

Resumo: Nesse artigo pretendemos trazer a tona uma resumida discussão sobre os conceitos que nós historiadores utilizamos para analisar os cultos religiosos e as religiões que preencheram a cultura do Império Romano. Nosso objetivo é apresentarmos a importância de um certo apuramento conceitual ao tratarmos cada culto religioso de forma a levarmos em consideração suas especificidades locais e temporais.

Palavra-chave: Culto Religioso. Politeísmo. Religião.

Abstract: In this article we intend to bring up a brief discussion about the concepts that we historians use to analyze the religious cults and religions that filled the culture of the Roman Empire. Our objective is to present the importance of a certain conceptual refinement when dealing with each religious cult in a way that takes into account its local and temporal specificities.

Keyword: Religious Worship. Polytheism. Religion.

Várias foram as tentativas por parte dos teóricos de tentar conceituar 'religião'. Cada um em seu campo de estudo, seja ele histórico, sociológico, antropológico, filosófico, teológico, linguístico, etc. Deste modo, necessita-se de um vocabulário, isto é, de uma terminologia para discutir e entender os fenômenos e acontecimentos relacionados. Porém, sabemos que as palavras não são neutras, em especial as

¹³⁷Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG), orientada pela Prof^aDr^a Ana Teresa Marques Gonçalves e bolsista Capes. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8514-8378.ellenjulianebs@gmail.com>

aplicadas à área da religião sob uma perspectiva normalmente ocidental judaico-cristã, ou como chamaremos neste trabalho, sob “premissas cristianizantes”. Isso pode causar, por exemplo, imposições de conceitos em culturas ou religiões que não se relacionam a ele, fazendo com que tiremos conclusões erradas sobre as mesmas.

Termos como “mito”, “ritual”, “crente”, “sacerdote”, “sobrenatural”, “espiritual”, “crença” e “religião” são categorias que nem sempre existiram como tal, e quando existiram não eram da mesma forma em todas as culturas. De maneira que não podemos aplicar indiscriminadamente os termos, pois, ao fazermos isso, corremos o risco de “distorcer profundamente as ideias e comportamentos indígenas, forçando os estrangeiros a conhecer o familiar ou, ao contrário, levando-nos a condená-los por “fazer algo errado” ou “não ter a ideia / termo” que achamos que deveriam ter” (ELLER, 2007, p.05-06). Por mais que não possamos suprimir completamente os valores e os sentidos da sociedade em que vivemos, precisamos estar conscientes e respeitar as individualidades distintas de cada religião, região, período e/ou grupo social. Historiadores não devem apelar para definições rígidas, preconcebidas e sistemáticas, de modo que

Nossa atenção deve, portanto, passar para a forma como os processos identificados foram conceitualizados pelos contemporâneos, e para as recíprocas consequências das mudanças nos conceitos e nas dinâmicas sociais da religião antiga: um emaranhado, de várias camadas de história (RÜPKE, 2014, p.02-03).

Acreditamos que religião é um fenômeno social e um sistema cultural, capaz de legitimar o *status quo* de uma vontade celeste; de motivar grupos sociais a protestarem e desafiar o poder; de se ligar cooperativa, competitiva, conflituosamente, com a política e o poder; de organizar relações, etc. Com isto, esse sistema cultural se mostra apto

a influenciar as ações humanas e isso varia conforme o local social e o contexto histórico, como ocorreu no Império Romano. Mas

Para a antiguidade, como hoje, não se pode pensar em "religião", mas em termos de, por um lado, convicções individuais e, por outro, preocupações e funções públicas, ou mesmo instituições maciças. Ao mesmo tempo, a religião moderna não pode ser reduzida a religião privatizada ou mesmo 'invisível', nem a religião antiga pode ser reduzida a uma empresa coletiva melhor conceituada como 'polis' ou 'religião cívica' (RÜPKE, 2013, p.14).

Como poderíamos aplicar uma noção preta de valores e dogmas judaico-cristãos nos inúmeros fenômenos religiosos presentes nos contextos culturais da Antiguidade, onde deuses e deusas, *daimons* e magia faziam parte de suas crenças e cotidiano? Para JörgRüpke (2007, p.03; 2014, p.01), a "religião romana" é, em suma, o conjunto de sinais, práticas e ideias religiosas na cidade de Roma. Esse conjunto estava à mercê de diferentes estratos sociais dos cidadãos romanos que foram capazes de gerar diferentes sinais, práticas e ideias. Ao atribuir um espaço definido para "religião romana", o historiador promove uma conotação local à mesma. Contudo, não podemos nos esquecer de que Roma não era isolada de outras cidades e povos, porque desde seus primórdios já estava em contato com as outras cidades da Península Itálica e, também, com as cidades helenísticas, compartilhando "conhecimento" religioso em forma de nomes e instituições rudimentares, ou absorvendo-os em alguns casos.

Resumidamente, a "religião romana" é caracterizada como politeísta, ritualística e não possuía autoridade espiritual, mas era ligada a uma hierarquia social, principalmente ao Senado e sua composição elitista ou ao Imperador, juntamente com seus valores tradicionais, na

manutenção de um *mos maiorum*¹³⁸ (SCHEID, 1991, p.04).

Vê-se a dificuldade de conceituar ou utilizar a palavra “religião” no singular, pois definições generalizantes, que incluem fenômenos diferentes tendem a ocultar os mesmos, ou seja, o que é *dinâmico* e *contextual*. Para evitarmos essas acepções amplas, cremos que as definições científicas não devem se desviar muito da linguagem cotidiana da sociedade em questão, já que diferentes sociedades no tempo e no espaço usam suas próprias noções de religião. E só assim podemos nos comunicar, mesmo que parcialmente, com esse mundo exterior (FURSETH; REPSTAD, 2006, p.22). O Mediterrâneo Antigo, o mundo exterior que estudamos em nossa pesquisa, é formado por muitos espaços geográficos com desenvolvimentos diferentes ocorrendo. Em outras palavras, uma mudança que observamos em um local também pode ter ocorrido em outro lugar, mas não se garante que seus resultados e consequências sejam as mesmas (RÜPKE, 2018, p.02). Por isso não pretendemos traçar uma história universal da religião do Mediterrâneo Antigo.

Recorremos assim à palavra latina *religio* para nos referirmos ao que mais se aproximaria a nossa concepção de religião. No entanto, é necessário ressaltar que os termos não são equivalentes. Vejamos sua polissemia:

Religio: 1. Um sentimento sobrenatural de constrangimento, uso. Tendo força de proibição ou impedimento. b. (pred.) o que é proibido, tabu; também, uma obrigação positiva, regra. 2. Um impedimento para a ação proveniente da dúvida, reverência religiosa, consciência, etc., um escrúpulo; (w. gen.) um escrúpulo (com respeito a). 3. Estado de impedimento, etc., consequência da violação ou não observância das leis sobrenaturais. b. uma questão envolvendo tal impedimento, etc. 4. Uma manifestação da sanção divina. 5. Uma consideração que impõe conformidade a um princípio religioso ou moral, uma sanção. 6. Uma sensação de presença de poder sobrenatural, medo religioso, temor. b. sentimento religioso (w.

¹³⁸ Seria um apanhado de medidas que visavam a rememoração dos costumes dos ancestrais romanos executadas por Augusto.

superstição de força pejorativa. 7. Uma qualidade (ligada a uma pessoa, lugar, objeto, ação, etc.) evocando temor ou reverência, santidade. b. (como qualidade de deuses). 8. A performance de ritos, cerimônias, etc., relacionadas com o sobrenatural, observância religiosa. b. uma prática religiosa, costume, ritual ou sim. 9. Um sistema particular de observâncias religiosas, culto. 10. Respeito meticuloso das próprias obrigações, consciência. b. (w. gen.) respeito escrupuloso (para) (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p.1605).

Dois pontos se destacam, e de certo modo, convergem nessa polissemia: a relação dos homens com os deuses, a observância e a escrupulosidade dos ritos. Para John Scheid (1991, p.XIV-V), a religião romana se trata basicamente de uma religião social e de atos culturais. Ou seja, praticada pelo homem enquanto membro de uma comunidade, portanto, uma religião de participação. Nessa perspectiva, a *religio* romana não se baseia em um sentimento pessoal do adorador, mas um conjunto de regras formais e objetivas, legadas pela tradição. A relação entre os homens e os deuses acontece pela observância ao culto, e a não realização do culto de forma tradicional ou de qualquer forma consistiria em uma infração das tradições. Assim, capaz de provocar uma emoção coletiva pela ruptura da *paxdeorum* (a benevolência dos deuses) com possíveis consequências.

As “suposições cristianizantes” desenvolvidas durante quase dois milênios, levaram a mal-entendidos sobre as religiões antigas que ainda estão no imaginário da maioria das pessoas. Por exemplo, entre eles está o termo “paganismo”. Dois pontos devem ser destacados das noções sobre o termo: 1) seu teor pejorativo e 2) sua tentativa de homogeneizar as religiões antigas. Para Mary Beard, Simon Price e John North (2004, p.312) e Ennio Sanzi (2006, p.17), só é possível usar o termo a partir de uma perspectiva do Cristianismo, que permite a utilização da terminologia como um sistema ao invés de uma mistura de diferentes cultos, criado pelos cristãos apenas no IV século para identificar o não-cristão. Ou seja,

uma tentativa de oposição entre cristianismo versus paganismo. Sendo que a primeira visava forjar uma ideia ilusória de homogeneidade nas religiões antigas presentes no Império Romano. Embora houvesse características comparáveis nas práticas religiosas no Mediterrâneo Antigo, o que se destacava era justamente a diversidade e a adaptabilidade (HUMPHRIES, 2009, p.302). Tais generalizações são perceptíveis na noção de “cultos orientais” de Franz Cumont e nos termos “paganismo” e “monoteísmo” utilizados por Ramsay MacMullen¹³⁹.

Além do termo “paganismo”, evitamos usar a ideia de “conversão” para o que diz respeito à adesão a novos cultos no espaço religioso tradicional do Mundo Mediterrâneo. Isso acontece, pois, alguns defendem que a ideia de que a conversão a algum culto é “marcada por uma reorientação espiritual, qualquer recuo por seu passado moral e religioso, qualquer ideia de começar uma nova vida. Para a adesão adquirir os valores emocionais da conversão, circunstâncias pessoais especiais eram necessárias” (NOCK, 1933, p.138). Desse modo, a conversão seria como um processo psicológico em que em uma fase de crise cognitiva é resolvida por uma experiência com o divino. Esse divino proporcionaria conhecimento e sentido à vida. As pessoas convertidas perderiam sua identidade e valores, sendo considerados a partir do momento da conversão como falsos. Assim partindo para um novo estilo de vida dedicado a divindade que se mostrou a ele. Acontece que tal visão monoteísta em que duas religiões são rivais e com formas religiosas incompatíveis, como ser judeu e cristão ao mesmo tempo, não se aplica as religiões tradicionais do Mediterrâneo Antigo. De modo que o termo “conversão” no sentido moderno não explica a experiência religiosa em uma cultura politeísta como na Antiguidade Clássica.

¹³⁹“A definição global mais conveniente do paganismo é: as somas de formas de pensar, o modo de agir e os sentimentos que acompanham e estimulam a crença na existência do poder supra-humano” (MACMULLEN, 1987, p.207).

Para o Mediterrâneo Antigo, o termo “politeísmo” aparece como um modelo comumente relacionado ao pluralismo religioso. Ele também é baseado na diferença, aparecendo pela primeira vez na obra de Fílo¹⁴⁰ de Alexandria (I d.C) para descrever religiões não-judaicas, isto é, cultos nos quais não se desenvolveu uma crença em um só deus, portanto monoteísta (RÜPKE, 2014, p.169-170). Até o termo “panteão”¹⁴¹ não se apresenta como adequado para alguns pesquisadores. Com esse mesmo olhar – que diferencia – nos dirigimos às religiões do Mundo Antigo Mediterrânico. Porém, como vimos, não havia um conceito de religião que permitisse seu uso no plural. Rüpke (2014, p.205) comenta que “em vez de insistir na pluralidade de religiões, o melhor seria refletir sobre os limites que levaram ao surgimento de ‘religiões’”, ou seja, qual era o limite que distinguia diferentes religiões? Pois, por mais que os romanos tivessem uma tendência de incorporar novos deuses, isso não quer dizer que não havia a preocupação com a

¹⁴⁰ Viveu entre 30 a.C. e 50 d.C. e foi um notável intelectual e escritor judeu do I século d.C.

¹⁴¹ “A ideia de “panteão” como um conceito para a história da religião deriva da análise do antigo Oriente Próximo e, especialmente, do texto mitológico grego. Isso parece implicar a existência de um grupo limitado de divindades (cerca de dez a vinte) que parecem ter sido instituídas a fim de cobrir as necessidades mais importantes da política. A coerência interna é produzida por vínculos genealógicos ou instituições por analogia aos políticos: um conselho dos deuses, por exemplo. Para a Grécia, a onipresença dos poemas homéricos dá plausibilidade à ideia de que se pensava que as divindades locais agiam dentro ou complementavam o círculo dos cerca de doze deuses mais importantes, mesmo se estes não estivessem presentes na forma de estátuas ou templos de propriedade individual. Para Roma e Itália, falta essa plausibilidade. Os rituais centralizadores mencionados acima podem promover a ideia de tal “panteão” - tecnicamente, a propósito, um termo para denotar o caso excepcional de um templo pertencente a “todos os deuses”. Em contraste com o termo frequentemente usado *diimmortales*, designando os deuses como um conjunto não estruturado, as procissões do circo apresentariam um número definido de deuses. No entanto, não sabemos se a ordem dos deuses foi fixada ou sujeita a decisões situacionais e individuais. Mesmo que a tradição - isto é, o precedente - tivesse sua parte, não havia um corpo codificado de contos mitológicos que constituísse uma ordem de deuses ou mesmo um círculo interno de figuras divinas. A multidão de deuses venerados na cidade de Roma sempre foi aumentada por decisões individuais - aquelas de membros generosos da nobreza e gerais vitoriosos investindo parte de seu butim, bem como as de imigrantes de origem étnica estrangeira. Da mesma forma, a diminuição no número foi devido à negligência individual dos desempenhos do culto ou falta de interesse em manter e reparar santuários” (RÜPKE, 2007, p.04-05).

influência dos cultos estrangeiros, sendo que muitos desses eram taxados de supersticiosos.

No fim da República e no início do Principado houve casos contra adivinhos, judeus e seguidores do culto a Ísis. Tácito (*Anais*, II.85) nos conta que no ano de 19 d.C. o Senado enviou quatro mil libertos para fazerem trabalhos militares na Sardenha, pois, segundo ele, estavam *superstitione infecta* pelos cultos egípcios e judeus. Ele mesmo condenava as práticas dos Druidas¹⁴² (TÁCITO. *Anais*, XIV.30) que praticavam sacrifícios humanos. Em resposta, os romanos destruíram seus bosques, pois eram dedicados a *saevis superstitionibus*. Além de referir a uma profecia dos druidas (TÁCITO. *Histórias*, IV.54) em que Roma cairia para os gauleses como *superstitione vana*.

Plutarcocritica os cultos egípcios quando comenta sobre as práticas de se golpearem e chorarem nas festas religiosas: “se esses são deuses, não choreis por eles, e se são homens, não lhes fazeis sacrifícios” (PLUTARCO. *Sobre superstição*, 13). Lúcio, no livro IV e VIII de *Metamorfoses* de Apuleio de Madaura, critica alguns sacerdotes de uma deusa Síria que o compra quando ele estava na forma de asno. No livro VIII, Lúcio se refere a sacerdotes da *dea Syriam*, que supomos ser Atargatis de Hierápolis-Bambyké no livro IV, os sacerdotes da *dea Syriam* a relacionam como irmã de *deum mater* (APULEIO. *Metamorfoses*, IV.10), que supomos ser a representação da Grande Mãe. O sacerdote chamava Filebo é descrito como um velho de cabelos grisalhos longos que peregrinava com um grupo entre as cidades, exibindo a estátua da

¹⁴² “O sistema religioso e filosófico dos Celtas, especialmente na Gália e na Grã-Bretanha. Os druidas foram alvo de erradicação pelo Império Romano ao longo do primeiro século d.C. O druidismo é de origem desconhecida e era considerado antigo ainda na época de Aristóteles (século IV a.C.). Alguns disseram que os druidas originais eram fenícios ou egípcios, mas o sistema se enraizou particularmente entre os celtas, liderados pelos sacerdotes druidas, especificamente os druidas, vates e bardos” (BUNSON, 2002, p.186).

deusa, mendigando e roubando dinheiro. Suas vestimentas são criticadas:

No dia seguinte, vestiram camisas vistosamente coloridas, e buscaram compor odiosa beleza, lambuzando a cara com uma pintura argilosa, e desenhando a volta dos olhos com um bastão gorduroso. Saíram, em seguida, levando pequenas mitras, vestidos de tecido de linho fino e de seda de um amarelo cor de açafreão. Alguns vestiam túnicas brancas, apertadas na cintura e ornadas com debruns de púrpura, que corriam em todos os sentidos, em forma de ferro de lança. Calçavam sapatos amarelos (APULEIO. *Metamorfoses*, VIII.27).

Enquanto Lúcio-asno carrega a estátua da deusa envolta em uma túnica de seda, os seguidores da deusa atravessam a cidade dançando, como as bacantes, ao som de uma flauta cuja música estimula a frenética dança (APULEIO. *Metamorfoses*, VIII.27). Há também o relato de autoflagelação como punição entre os seguidores da deusa síria:

Vociferando com um inspirado, inventou uma impostura, começou a se atazanar com censuras, a se acusar de uma profanação sacrílega a respeito da santa religião, e infligiu-se com suas próprias mãos, o justo castigo de seu crime. Enfim, apanhando o que é atributo por excelência desses homens, um chicote que consistia em delicadas tranças de lã natural, terminadas por longas fimbrias e guarnecidas com ossinhos de carneiro em todo o comprimento, fustigou-se a grandes golpes com o nodoso instrumento, opondo à dor uma prodigiosa resistência (APULEIO. *Metamorfoses*, VIII.28).

Porém, vale ressaltar que Apuleio em nenhum momento da narrativa condena a deusa síria em questão ou trata os atos de seus seguidores como *superstitio*. Lúcio apenas comenta com estranheza as práticas dos seguidores diante da imagem da deusa e indignação com as atitudes deles longe da estátua.

A proibição dos cultos estrangeiros não quer dizer que os cultos foram exterminados do Império Romano. E também não foram todos os cultos estrangeiros que foram banidos e proibidos pelo Senado romano. Na verdade, os estudos mostram que no começo do período republicano houve diversas mudanças e inovações, como novos

templos, cultos e cerimônias, além de mudanças nas escolhas dos sacerdotes (GORDON, 2003, p.75; NORTH, 2003, p.216-7). Contudo, Beard, North e Price (2004, p.61) chamam a atenção a outros aspectos de mudanças, como as de caráter social, político ou econômico que acabaram por influenciar as mudanças religiosas. Entre as inovações de maior peso estariam a introdução de novas deidades e formas de pensamentos durante o período. Além de se estabelecer a prática de admitir novos cidadãos, vistos como exóticos, porém familiares, das áreas vizinhas na sua comunidade como cidadãos romanos (ORLIN, 2010, p.04).

Não podemos excluir a relação dessas fronteiras abertas a níveis humanos com as fronteiras “abertas” dos deuses estrangeiros. Muito menos ver o processo de assimilação e incorporação como algo automático (ORLIN, 2010, p.04). A tolerância a uma pluralidade de deuses não significa que a *religio* não tinha limites, como foi disseminado nos cânones cristãos. Eric Orlin (2010, p.32) defende que a aceitação ou não das práticas religiosas estrangeiras variava de acordo com fatores políticos e sociais, sendo importante tratá-las individualmente. E esse tratamento mais “aberto”, esse “jeito romano de fazer”, permitiu que se iniciasse uma modulação de uma certa romanidade.

Podemos destacar que os estudos desde o século XIX utilizam o termo “romanização” para se referirem à difusão da identidade cultural romana no seu tempo, sendo um processo de mudança social, muitas vezes tida como uma qualidade moral (HINGLEY, 2005, p.16). De acordo com Regina Maria da Cunha Bustamante (2013a, p.03), o processo no qual os romanos levariam a “civilidade” de sua cultura aos “bárbaros” dominados seria denominado pela historiografia moderna como “romanização”, que justificavam a violência e o uso da força cometida pelos romanos para o fim de alcançarem a *Pax Romana*. Dessa noção

“imperialista”, *romanização* “implica na ideia de transferência de cultura, partindo-se do suposto abandono passivo da identidade nativa pela adoção da imagem romana como um ato positivo” (MENDES, 1999, p.311). O resultado seria a perda das culturas locais e de suas identidades para tornarem-se integradas ao identificado como “romano” (HINGLEY, 2005, p.17). Porém, o termo *romanização* não é utilizado pelos povos antigos, mas ao contrário trata-se de uma construção moderna usada para explicar o processo de mudança social ocorrida durante o domínio romano. Desse modo

A *romanização* está, ao mesmo tempo, ligada a ideologias nacionais e imperiais mais recentes, embora deva muito a relatos de império e civilização formulados durante o final da República e no início do Império na escrita, arte e retórica. No centro, estão as imagens imperiais que apresentavam a ideia do império como divinamente sancionada, concebendo que Roma tinha a missão de civilizar os bárbaros (HINGLEY, 2005, p.15).

Com o desenvolvimento da historiografia pós-colonial do século XX, o termo “*romanização*” passou por uma crítica ferrenha a partir do qual se enfatizaram as culturas e as realidades locais, as diversidades populacionais e uma busca por uma identidade histórico-cultural africana, resgatando, assim, a pluralidade e os dinamismos dos elementos nativos (BUSTAMANTE, 1999, p.129). Apesar das narrativas clássicas defenderem uma cultura romana universal e uniforme, as evidências arqueológicas indicam que a cultura do império variava de local para local. Nas áreas pacificadas, os sistemas de governo se baseavam em uma colaboração entre os romanos (em menor número) com a elite local, assim, demonstrando ser não só uma questão ideológica, mas também uma necessidade¹⁴³ (BEARD, 2017, p.484). Essa

¹⁴³ “Essas abordagens permitem que um foco geral ocorra sobre a variabilidade das relações imperiais, vinculando-as ao contexto local da adoção dos modos de vida romanos. Duas questões problemáticas, no entanto, estão por trás dessa convergência

elite, por sua parte, compartilhava cada vez mais dos aspectos culturais e políticos romanos, como valores, costumes, religião e o latim, proporcionando, mesmo que parcialmente, uma noção de identidade latina, isto é, uma experiência de tornar-se romano. Mesmo a partir dessa identificação com o romano, “em um nível prático, cotidiano, a população urbana mais ou menos bem de vida da província tornou-se agente de sua própria romanização, e não o objeto de uma campanha romana orquestrada de reprogramação cultural ou de missão civilizatória” (BEARD, 2017, p.487). Assim, permitiu-se a coexistência entre a mudança cultural e a adoção local (HINGLEY, 2005, p.47).

Greg Woolf (1998, p.245), consciente dos problemas que envolvem o termo “romanização”, o analisa ao ser aplicado à Gália. Para o autor, o tornar-se romano na Gália foi o resultado de um complexo processo cultural que envolveu a combinação de diversas culturas desembocando no que seria uma cultura provincial nova. De modo que “havia tantos tipos de romanos que se tornariam romanos, que tornar-se romano não significava assimilar a um tipo ideal, mas antes adquirir uma posição no complexo de diferenças estruturadas em que residia o poder romano” (WOOLF, 1998, p.245).

de abordagens. Primeiro, - na companhia de relatos anteriores da romanização - essas novas perspectivas permanecem focadas na elite. Eles continuam a justificar uma abordagem em que a vida da maioria das pessoas em todo o império permanece excluída ou pouco estudada. Obras que examinam identidades romanas fragmentadas de outras maneiras surgiram nos últimos anos em resposta ao legado romanocêntrico; eles tentam ir além de uma perspectiva romanocêntrica, considerando a conectividade de membros da não-elite (soldados, trabalhadores industriais, comerciantes, etc.) no sistema imperial. Em segundo lugar, tanto as abordagens convergentes da cultura de elite quanto as ideias de identidades fragmentadas destacam a relação entre o estudo do passado clássico e nosso mundo presente. Todas essas abordagens se relacionam diretamente com as teorias da globalização que surgiram nos últimos anos na sociologia e na antropologia. Uma tensão entre o contexto local de sociedades individuais e a criação da coerência cultural romana define a dinâmica dessas contas, enquanto a mesma questão está por trás de interpretações influentes do atual sistema mundial global” (HINGLEY, 2005, p.48).

Para Richard Hingley (2005, p.14), a teoria da romanização “é simplista demais, concentrando a atenção na elite do império e concebendo identidades e mudanças sociais em termos que são brutos e concretos demais”. Porém, diante dos problemas do uso do termo apresentados acima, a seguinte questão se forma: Se o uso do termo “romanização” se torna problemático na sua aplicação, que termo utilizar? Lima Neto (2015a, p.106) defende que “sua utilização, na falta de um substituto à altura, ainda é operacional”, quando temos a consciência de que foi um processo sociocultural complexo, e não de imposição de valores ou aculturação.

Algo semelhante ocorre quando se utiliza o termo helenização, ou seja, a propagação da cultura grega no Mediterrâneo Antigo, sob Alexandre Magno e seus sucessores e uma aceitação passiva desse processo por parte dos não gregos. Momigliano tentou traçar os limites da helenização defendendo que o processo de fusão e difusão não ocorreram de forma uniforme, tanto geograficamente falando quanto culturalmente. O italiano então defende que os gregos já haviam percebido e ressaltado o que o autor chama de “sabedoria estrangeira”, agregando, assim, parte dessa sabedoria à sua própria (MOMIGLIANO, 1998, p.07). É necessário pensarmos em termos mais complexos sobre as razões e o próprio processo de troca cultural que vemos nas evidências materiais provenientes do Mediterrâneo Antigo. Mesmo que ainda não haja um consenso sobre o termo mais apropriado, em um ponto temos que concordar: *a mudança é um processo multi-direcional e multi-dimensional*.

Na tentativa de propor um “novo” termo para nos referirmos às mudanças culturais ocorridas com a expansão do domínio romano,

Richard Hingley (2005, p.02) analisa o uso do termo “globalização”¹⁴⁴. Ao aplicar os estudos do Império Romano, se pretende pensar o mesmo como primeiro império “global”, se baseando principalmente nas ênfases entre dois aspectos inter-relacionados da globalização: a perspectiva global e diversidade regional cultural. Hingley (2005, p.118) comenta¹⁴⁵ que ao adotarmos tal perspectiva, percebemos que ele foi estabelecido em um conjunto de formatos e estruturas. Eles mediavam as sociedades regionais e provinciais nas suas similaridades e diferenças. “Como resultado, a hegemonia global romana se desenvolveu através da articulação de ‘estruturas de diferença comum’” (HINGLEY, 2005, p.118). JörgRüpke (2014, p.23) também aplica o termo para pensar as mudanças religiosas ocorridas durante a história da antiga Roma, já que, segundo ele, as mudanças globais implicam sempre mudanças locais, e a difusão global pode levar a diferentes resultados que dependerão da localidade onde se realiza.

O termo, porém, não foi bem aceito por parte dos historiadores e arqueólogos que estudam o Mediterrâneo Antigo. A cautela apresentada se baseia em uma série de argumentos construtivos. Entre eles está que o conceito seria um paradigma para explicar apenas a modernidade, já que se baseia na política, economia e cultura do capitalismo, no consumismo multinacionalista e nas redes instantâneas

¹⁴⁴O termo foi definido por Stuart Hall (2006, p.67) como “processos, atuantes numa escala global, que atravessa fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado”. Por mais que aparente uma tendência à homogeneidade cultural, o que se vê na realidade é um maior interesse à diferença e à alteridade. Assim, Hall propõe que se procure pensar não uma tensão entre o “global” e o “local”, e sim uma articulação.

¹⁴⁵ “Richard Hingley disse-me numa conversa pessoal que nunca pretendeu recomendar a globalização como um conceito para substituir a romanização, mas apresentar uma crítica da globalização como um novo paradigma, da mesma forma que criticou a romanização como o antigo. Seu livro foi geralmente mal interpretado, possivelmente por causa do título - que era do editor e não seu” (NAERREBOUT, 2008, p.167).

de comunicação global, tornando-se seu uso anacrônico (DENCH, 2005, p.218). Além disso, por mais pretensiosas que fossem as intenções do Império Romano, ele não se tornou verdadeiramente global¹⁴⁶(NAEREBOUT, 2008, p.154). Podemos somar também o ponto de que o termo "globalização" é capcioso¹⁴⁷ e possui diversas tentativas de conceitualização. Se for esse o caso, globalização seria um termo do mesmo tipo de romanização, mas "dissimulando o que em épocas menos politicamente corretas poderia ser declarado sem vergonha" (NAEREBOUT, 2008, p.158).

Poderíamos falar que houve a "creoulização" como propõe Jane Webster (2001, p.219-223). O termo seria emprestado dos estudos do Caribe e dos estados escravistas da América do Sul, que se referem à linguística da mistura de dois idiomas (o francês e o africano) para formar um novo dialeto, sendo que Webster defende seu uso para os estudos da cultura produzida no Império Romano, pois resume uma negociação entre diferentes elementos em uma sociedade não-igualitária. Para David Mattingly (2004, p.07-08), o desafio do termo é ser capaz de distinguir entre os usos da cultura material para propósitos de emulação ou de subversão. Ademais, não se pode polarizar a cultura material na dicotomia Romanização versus resistência. Para este autor, tanto a emulação (uma visão "de cima para baixo") feita pela elite quanto a

¹⁴⁶ "Isso pode parecer picuinhas: nem quase tudo abordado hoje em dia enquanto a globalização está ocorrendo em todo o mundo, em um sentido literal "[...] O que mostra que não devemos nos demorar com etimologia ou semântica passada, mas olhar para o uso atual: uma certa consciência de 'globalismo' é mais importante do que sua verdade literal '. Ainda assim, não é completamente sem impotência olhar para o sentido literal de ' globalização ': romanização 'Eu e outros consideramos problemático porque a própria palavra enfatiza a agência romana e, portanto, um caminho tráfego, a 'missioncivilisatrice'. Seja qual for a forma como se redefina o conceito, sua denotação de linguagem natural sempre vai interferir. Com a globalização é a mesma coisa" (NAEREBOUT, 2008, p.154).

¹⁴⁷ Entre elas a visão de ser um conceito vazio, e uma reformulação do colonialismo e do imperialismo, como uma cortina de fumaça para interesses neoliberais e neoimperiais.

creolização (uma visão “de baixo para cima”) realizada pelas camadas não-elitizadas tiveram seu papel na formação de diferentes identidades nas províncias romanas. Já Andrew Wallace-Hadrill (2008, p.11) acrescenta que diferentemente da colonização moderna em que o colonizador europeu escravizou as colônias africanas, a conquista romana não reduziu a população nativa a escravidão, e sim que Roma recrutou as sociedades dominantes dos territórios conquistados para o seu suporte.

Wallace-Hadrill (2008, p.07) ainda traçou críticas a outros dois termos utilizados: fusão e hibridização. O primeiro seria uma metáfora emprestada da metalurgia em que dois metais fundidos formariam um novo metal e com composições distintas dos metais que a compuseram. Hibridização, por sua vez, seria um termo provindo da biologia e caracterizaria o processo quando duas espécies diferentes se cruzam produzindo algo geneticamente distinto dos progenitores, porém, mantendo características de ambos¹⁴⁸. Quanto a ambos os termos, o autor rebate:

Os estratos da arqueologia podem se cruzar, mas nunca se fundem; e a história humana sugere que sucessivas influências culturais raramente cancelam os traços e memórias do passado. A sobrevivência de línguas ou religiões minoritárias séculos após a conquista sugere que a produção de uma fusão rápida e homogênea após a conquista certamente não deve ser tomada como garantida, se é que isso acontece (WALLACE-HADRILL, 2008, p.07).

Concordamos com este autor. O importante nesta pesquisa é compreender a dialética da apropriação na qual os conquistados assumem, para realizar certos objetivos, as características e os bens culturais do conquistador, ao mesmo tempo em que o conquistador assume certas características selecionadas dos conquistados para

¹⁴⁸ No entanto, o animal ou a planta híbrida são estéreis ou demoram anos para reproduzirem (WALLACE-HADRILL, 2008, p.07).

acomodar a conquista. Para concluir o assunto, não devemos entender a cultura Romana como monolítica nem totalizante, já que a troca cultural é bilateral (e muitas das vezes multilateral) e multidirecional, e a complexidade do fenômeno não pode ser maquiada por um discurso de homogeneidade cultural da ficção de sujeito coletivo (MENDES, 1999, p.323).

O que nos interessa, particularmente, é que esse impacto pode ser interpretado de modos diferentes de acordo com a cultura impactada. O que queremos dizer é que ao mesmo tempo que o imperialismo constrói seu poder nas tradições locais conquistadas, a cultura e a religião de tais sociedades tentam reforçar suas tradições locais. O imperialismo romano não buscava, geralmente, erradicar as religiões nativas conquistadas, impondo suas tradições religiosas. Mas, mesmo assim, houve empréstimos e influências mútuas, mesmo que não uniformemente, entre cultos romanos e práticas religiosas de alguns desses locais conquistados. Essa difusão que ocorre nas trocas culturais possui vetores de magnitude e direção variadas (RÜPKE, 2013, p.103).

Alguns cultos se espalharam pelo Império em padrão bem diverso (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p.301). Esses autores ressaltam como as estruturas e práticas dos cultos eram similares em diferentes partes do Império, apelando para um certo grau de uniformidade. Porém, esses fatores não explicam de fato o alcance dessas crenças, sendo que o mais provável seria que por se tratarem de cultos estrangeiros, ou seja, por não se limitarem a um lugar restrito, as interações sociais comuns do cotidiano entre soldados, comerciantes e escravos, poderiam ser os principais responsáveis pelo contágio religioso.

Não podemos exagerar o grau de homogeneidade, ou de uma linguagem religiosa comum, como analisa Claudia Beltrão (2013, p.199), desses cultos pelo Império, ou negarmos a originalidade das religiões

locais e suas tradições culturais, já que cada cultura produz de modo específico, ao entrar em contato com elementos estrangeiros, suas próprias releituras e associações das culturas alheias. Desse modo, os deuses, provavelmente, tinham significados diversos em diferentes províncias do Império, como demonstra a cultura material. Vê-se que “há uma efetiva recomposição dos sistemas religiosos em regiões alheias ao mundo cultural helenístico, agora integrada ao Império, incluindo alterações físicas em santuários” (BELTRÃO, 2013, p.200).

O que não podemos negar é que ocorreram mudanças com os encontros culturais, e em todas as instâncias em que encontraram e em todos os elementos que se mesclaram. Tais processos também receberam diversas denominações pelos estudos culturais. Ressaltamos a importância de uma discussão dos conceitos que utilizamos para analisar nossos objetos, de modo que possamos realizar um estudo mais apurado e menos ideologicamente pautado, na medida do possível. A busca do melhor termo para nos referirmos as trocas e mudanças culturais é incessante e o consenso é raro, independente do período em que se tenta aplicar. Além disso, os conceitos são continuamente revistos pelos intelectuais, de modo que sua aplicação seja invalidada ou não.

Por isso, cremos ser de suma importância a discussão e a problematização de termos utilizados nos estudos que envolvem religião e cultura, em especial, os aplicados na história do Mediterrâneo Antigo, afinal, estamos falando de encontros culturais que requerem a utilização de conceitos que muitas vezes vêm emprestados de outras áreas e por isso devemos analisar sua aplicação e adequação nos estudos antigos.

Documentos textuais

APULEIO. *O Asno de Ouro*. Trad. Ruth Guimarães. São Paulo: **Trinta e Quatro**, 2019.

PLUTARCO. *Sobre la Superstición. Moralia II*. Trad. Concepción Morales e José García López. Madrid: **Gredos**, 1986.

TACITUS. *The Histories; The Annals*. Trad. Clifford H. Moore. Londres: **William Heinemann**, 1931.

Referências bibliográficas

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome. Volume 1: a History*. Cambridge: **University Press**, 2004.

BEARD, Mary. *SPQR*. São Paulo: **Crítica**, 2017.

BELTRÃO, Claudia. *Interpretatio, solo e as interações religiosas no Império Romano*. In: CERQUEIRA, Fábio Vergara; GONÇALVES, Ana Teresa Marques; MEDEIROS, Edalaura Berny; BRANDÃO, José Luís Lopes. *Saberes e Poderes no Mundo Antigo. Estudos ibero-americanos*. Coimbra: **Humanitas**, p.185-205, 2013.

BUNSON, Matthew. *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: **Facts on File**, 2002.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Práticas Religiosas nas cidades romano-africanas: Identidade e Alteridade*. **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, v.5, p. 325-348, 1999.

_____. *África do Norte no Império Romano: representações musivas de identidade e alteridade*. In: **Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO**, p. 1-15, 2013.

DENCH, Emma. *'Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*. Oxford: **University Press**, 2005.

ELLER, Jack David. *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. Londres: **Routledge**, 2007.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pal. *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspective*. Aldershot: **Ashgate**, 2006.

GLARE, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: University Press, 1968.

GORDON, Richard. *From Republic to Principate: Priesthood, religion and ideology*. In: ANDO, Clifford. (ed.) *Roman Religion*. Edimburgo: **Edinburgh University Press**, 2003, p. 62-83.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: **DP&A**, 2006.

HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture: Unity diversity and empire*. Londres: **Routledge**, 2005.

HUMPHRIES, Mark. *Religion*. In: ERSKINE, Andrew (ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: **Blackwell**, 2009, p.301-311.

LIMA NETO, Belchior Monteiro. *Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na África Proconsularis: o caso de Apuleio de Madura (século II d.C.)*. Tese de Doutorado. Centro de Ciências Humanas e Naturais, **Universidade Federal de Espírito Santo**, Vitória, 2015.

MACMULLEN, Ramsay. *Le Paganisme dans l'Empire Romain*. Paris: **Presses Universitaires de France**, 1987.

MATTINGLY, David. Being Roman: expressing identity in a provincial setting. **Journal of Roman Archaeology**, Cambridge, v.17, p.05-25, 2004.

MENDES, Norma Musco. Romanização: cultura imperial. **Phoênix**, Rio de Janeiro, v.5, p.307-324, 1999.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: **University Press**, 1999.

NAEREBOUT, Frederick G. Global Romans? Is globalization a concept that is going to help us understand the Roman Empire? **Talanta**, v.38-39, p.149-170, 2006.

NOCK, A.D. *Conversio: The old and the New religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: **University Press**, 1933.

NORTH, John. Religious toleration in Republican Roman. In: ANDO, Clifford. (ed.) *Roman Religion*. Edinburgh: **University Press**, 2003, p.199-219.

ORLIN, Eric. *Foreign cults in Rome: Creating a Roman Empire*. Oxford: **University Press**, 2010.

RÜPKE, Jörg. Roman Religion – Religions of Rome. In: RÜPKE, J. (ed.). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: **Blackwell**, 2007, p.01-09.

_____. *Ancients and Moderns: Religion antiquity and its legacy*. Londres: **I.B. Tauris**, 2013.

_____. *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*. Oxford: **University Press**, 2014.

_____. *Pantheon: A new History of Roman Religion*. Princeton: **University Press**, 2018.

SANZI, Ennio. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano*. Modelos e perspectivas metodológicas. Fortaleza: **Ed.UECE**, 2006.

SCHEID, John. *La Religión en Roma*. Madrid: **Clásicas**, 1991.

WALLACE-HADRILL, Andrew. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge: **University Press**, 2008.

WEBSTER, Jane. Creolizing the Roman Provinces. **American Journal of Archaeology**, New York, v. 105, n. 2, p.209-225, 2001.

WOOLF, Greg. *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: **University Press**, 1998.

“RÔMULO FOI O PRIMEIRO A INICIAR TAL CONFUSÃO”: O PASSADO ROMANO E A PERCEPÇÃO DA CIDADE DE ROMA NA CRONOGRAFIA DE MIGUEL PSELO

“ROMULUS WAS THE FIRST TO BEGIN SUCH A CONFUSION”: THE ROMAN PAST AND THE PERCEPTION OF THE CITY OF ROME IN MICHAEL PSELLOS’ CHRONOGRAPHIA

Guilherme Welte Bernardo¹⁴⁹

Artigo recebido em 30 de agosto em 2021

Artigo aceito em 14 de dezembro de 2021

Resumo: O presente artigo visa oferecer uma análise dos usos do passado romano pelo intelectual bizantino Miguel Pselo em sua *Cronografia* e sugerir uma interpretação para a descrição depreciativa da cidade de Roma na mesma obra. O passado romano latino constituía um aspecto importante para a romanidade do autor ainda que a cidade de Roma em seus dias pudesse ser depreciada e destituída de significado para a constituição dessa romanidade. Um romano oriental como Pselo olhava para o passado romano ocidental como seu, mas este passado é lido pelas lentes da Nova Roma no Bósforo.

Palavra-chave: *Romanitas*; Miguel Pselo; Historiografia bizantina.

Abstract: This article aims to offer an analysis of the uses of the Roman past by the Byzantine intellectual Michael Psellos in his *Chronographia* and to suggest a interpretation for the derogatory description of the city of Rome in the same work. The Latin Roman past constituted an important aspect for the author's romanity even though the city of Rome in his days could be diminish and devoid of meaning for the constitution of this romanity. A eastern Roman like Psellos thus looked at the western Roman past as his own, but this past is read through the lens of the New Rome in the Bosphorus.

Keyword: *Romanitas*; Michael Psellos; Byzantine historiography.

¹⁴⁹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (PPGH/UNIFESP) com apoio financeiro da Capes. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UNIFESP) e ao Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos (LÆMEB). ORCID: 0000-0002-2754-8952.

INTRODUÇÃO

Há diversas referências clássicas feitas por Miguel Pselo em sua principal obra historiográfica, a *Cronografia*.¹⁵⁰ Pode-se dizer que grande parte disso se deve ao tipo de educação disponível em Constantinopla naquele momento, mas nosso autor dificilmente pode ser encarado como um mero receptor: ele revolucionou a vida intelectual constantinopolitana no século XI, beneficiando consideravelmente seus sucessores sob a dinastia dos Comnenos no século seguinte. Considera-se que Pselo foi capaz de oferecer em sua época alternativas filosóficas helênicas ao paradigma cristão dominante (KALDELLIS, 2007, p. 191, 225-228). Seus interesses filosóficos, ao lado de seus interesses no oculto, provocaram no clero da capital uma desconfiança de suas crenças, ocasionando sua posterior “fuga” da corte com sua tonsura em finais de 1054 e uma curta, mas conturbada vida monástica entre 1055 e 1056, resultando em seu retorno à capital durante o governo da imperatriz Teodora (KALDELLIS; POLEMIS, 2015, p. 5-6, 12-14). Antes disso ocorrer, no entanto, Pselo recebeu pelo imperador Constantino IX Monômaco (1042-1055), o principal impulsionador de sua carreira e as de outros intelectuais, o pomposo título de *Cônsul dos Filósofos* (*hýpatos tōn philosophōn*), possivelmente criado para ele.¹⁵¹ O impacto intelectual de Pselo pode ser visto inclusive em sua atuação como cortesão: um estudo recente apontou Pselo como o responsável pela retomada da produção de panegíricos imperiais no período intermediário (KALDELLIS, 2019c).

¹⁵⁰ Para *exempla*, ver CRESCI, 2004, p. 131-132. Para literatura, ver esp. KINNÉR, 1981.

¹⁵¹ Para o título, ver a entrada em KAZHDAN, 1991, p. 964. Uma discussão clássica sobre os intelectuais do século XI e sobre Pselo (e seu título) pode ser vista em LEMERLE, 1977, que não avalia tão positivamente assim sua intelectualidade e seu impacto posterior. Além dos já citados em nosso texto, uma apresentação com uma avaliação mais flexível e mesmo positiva sobre Pselo pode ser vista em JENKINS, 2017 (ver suas notas 57-60 para uma bibliografia complementar). Para o contexto histórico das políticas internas do governo de Monômaco, ver KALDELLIS, 2017a, p. 187-191, 201-203.

Um verdadeiro polímata, sua produção foi tão vasta quanto suas áreas de interesse: atribui-se a ele 1176 itens, que incluem trabalhos teológicos, filosóficos, retóricos e gramaticais, discursos, poemas e cartas, escritos sobre geografia, agricultura, tática militar, direito, medicina e duas histórias, a crônica *Historía Sýntomos* ("Breve História") e a classicizante *Cronografia* (ver MOORE, 2005, p. 9, 415-466; há também uma gama de trabalhos atribuídos a ele considerados espúrios). Sua segunda produção historiográfica reflete de algum modo o tempo em que esteve próximo ao centro do poder, o que o trouxe ao radar dos estudiosos há algum tempo.¹⁵² Alguns trabalhos recentes ressaltaram a presença do helenismo na composição de sua visão de mundo.¹⁵³

O presente artigo, todavia, focar-se-á na *romanitas* de Pselo. Nosso objetivo principal é oferecer uma análise de seus usos do passado romano na *Cronografia*.¹⁵⁴ Esta não é uma maneira muito comum de abordar a obra, mas o recente debate sobre identidade romana em Bizâncio tornou possível direcionarmos novos olhares para as fontes, e é a partir disso que propomos um estudo que ressalte as passagens que possam nos apontar para a forma como Pselo expressava e dialogava com a romanidade medieval oriental.¹⁵⁵ Ao lidar primariamente com o

¹⁵² Ver a lista bibliográfica introdutória em NEVILLE, 2018, p. 137-146. Uma lista ainda maior de obras de referência é oferecida em MOORE, 2005, p. 448-457.

¹⁵³ Por exemplo, KALDELLIS, 1999; 2007, p. 191-224; DUFFY, 2002, p. 139-156; BARBER, JENKINS, 2006; PAPAIOANNOU, 2013; BARBER, PAPAIOANNOU, 2017; JENKINS, 2017, p. 447-461.

¹⁵⁴ Para estudos sobre os usos do passado com foco na Idade Média ocidental, ver especialmente HEN, INNES, 2000. Não há um trabalho similar sobre Bizâncio, mas ver CRESCI, 2004; SHEPARD, 2005; MARKOPOULOS, 2006; MALATRAS, 2009. Ver também KRALLIS, 2012, especialmente p. 192-199; NEVILLE, 2012, especialmente p. 194-203.

¹⁵⁵ O atual debate sobre identidade romana é diverso e com conclusões por vezes diferentes. Para um bom ponto de partida, ver KALDELLIS, 2019b. Ver também KALDELLIS, 2007 (especialmente o capítulo 2, de certa forma o principal propulsor do debate), 2012, 2017b; PAGE, 2008; MALATRAS, 2011; STOURAITIS, 2014, 2017, 2018; KAPLANIS, 2014. Pode ser útil também consultar CHRYSOS, 1996; RAPP, 2008; TREADGOLD, 2009.

seu contemporâneo, a *Cronografia* pode nos ajudar a elucidar o lugar deste elemento na visão de mundo do autor e como isso influencia sua narrativa histórica de algum modo. Muitas das referências que Pselo faz a esse passado romano se dão por meio de breves exemplos (*exempla*) de indivíduos da Roma Antiga.¹⁵⁶

Por certo, Pselo também referencia a Antiguidade Grega e fala de personagens ideais helênicos, mas podemos distinguir essas duas categorias de referências de um modo bastante simples. Aquelas que dizem respeito ao passado romano estão majoritariamente relacionadas a esse Império que se estende até seus dias (devemos ter em mente a crença do autor na continuidade). Por exemplo, Pselo faz paralelos entre imperadores, idealiza um personagem em suas características militares, explica “historicamente” a origem de um problema contemporâneo e propõe o melhor a ser feito segundo a tradição imperial. As referências helênicas, no entanto, dizem respeito majoritariamente a outras esferas, como a certa idealização da nobreza dos gregos antigos, às artes e ao conhecimento. Portanto, analisar o uso do passado romano na *Cronografia* elucida algo da dimensão histórica de sua romanidade.

Podemos já perceber esse engajamento de Pselo em sua crônica *Historía Sýntomos*. Provavelmente escrita para a instrução do futuro imperador Miguel VII Ducas quando este ainda era seu pupilo por volta de 1061, ela é um evidente sinal do interesse do autor no passado romano, da pertinência do mesmo para a elite letrada romana oriental do século XI e da crença na continuidade da Roma da Antiguidade com o Império de seus dias (KALDELLIS, 2007, p. 219; ver também DŽELEBDŽIĆ, 2005).¹⁵⁷ Partindo da fundação mitológica de Roma por Rômulo, ela oferece pequenas biografias dos governantes até Basílio II, o

¹⁵⁶ Como já apontado brevemente por CRESCI, 2004, p. 131-132. Para as origens dessa tradição, ver ROLLER, 2009.

¹⁵⁷ Para a datação da obra, ver especialmente TREADGOLD, 2013, p. 288.

Bulgaróctono (976-1025). Pselo possivelmente teve entre suas fontes crônicas bizantinas, especialmente a de Simeão, o *logothétēs*; da historiografia greco-romana, Dionísio de Halicarnasso parece ter sido a principal fonte para a Roma primitiva. Embora difícil precisar suas fontes, se considerarmos os manuscritos sobreviventes do século XI e de séculos posteriores, alguém na posição de Pselo provavelmente tinha a sua disposição também as histórias de Políbio, Plutarco, Apiano, Cassio Dio e Herodiano — os historiadores gregos de Roma (ver TREADGOLD, 2013, p. 285-286; KALDELLIS, 2012b, p. 74-78).¹⁵⁸

Pselo, assim, pode ter sido “helenocêntrico” em diversos aspectos devido a suas raízes intelectuais (como nota KALDELLIS, 2007, 219-224), mas sua historiografia também nos permite compreender que lugar a “ideia de Roma” ocupava para um importante intelectual e cortesão do Império Romano medieval no século XI. Como notamos acima, Pselo recorre ao passado romano clássico para traçar as origens de seu Império, o que significa que seu senso de comunidade histórica e política pertencia à Roma. Nossa abordagem, portanto, não é discordante, mas sim complementar com relação a seu helenismo: se o seu conhecimento fez desse importante polímata medieval um “helênico”, sua cultura e comunidade políticas fez dele um cidadão romano.

A *Cronografia* de Miguel Pselo é uma das principais fontes para os anos de 976 a 1074. Sua primeira versão foi provavelmente escrita durante o governo de Constantino X Ducas (1059-1067) e finalizava com Isaque I Comneno (1057-1059), sendo concluída por volta de 1062. A versão tal como conhecemos hoje, chegando a Miguel VII Ducas (1071-

¹⁵⁸ Para uma introdução a alguns desses historiadores, ver PELLING, 2007, p. 225-238. Os efeitos disso não são necessariamente importantes para este estudo, mas pode ser pertinente salientar ao leitor a observação de Magdalino ao então falar sobre os intelectuais bizantinos do século XII: “Sua Roma era a Roma de Políbio, Plutarco, Cássio Dio e João Lídio, não a de Cícero, Lívio, Tácito e Cassiodoro [...]” (MAGDALINO, 1983, p. 344, tradução nossa). Podemos dizer que o mesmo se aplica no caso de intelectuais do século XI como Pselo e Xifilino. Ver também NEVILLE, 2012, especialmente p. 5-6.

1078), foi provavelmente finalizada por volta de 1074.

Com foco principal na história política do século XI e recheada de informações pessoais sobre os homens e mulheres no poder, a *Cronografia* nos apresenta um autor que faz análises que poderiam ser chamadas de “psicológicas” das personalidades de quatorze governantes e que mantém uma forte presença ao longo de todo o texto, apresentando suas visões pessoais e se inserindo na narrativa como testemunha ou como um personagem histórico relevante de alguns acontecimentos.¹⁵⁹ Também constituída por biografias, a classicizante *Cronografia* é uma das principais obras do reavivamento clássico no período intermediário bizantino.

1 - ROMANO III ÁRGIRO: UM “TRAJANO FRACASSADO”

As primeiras referências ao passado romano se dão quando Pselo inicia sua descrição de Romano III Árgiro (1028-1034). Ele afirma que esse imperador era desejoso de modelar seu governo segundo “[...] os famosos Antoninos do passado, o grande filósofo Marco e Augusto [...]” (Pselo, *Cronografia*, 3.2; doravante Cr. 3.2).¹⁶⁰ Apesar disso, Pselo zomba do conhecimento deste imperador, incluindo no campo da ciência militar, o que é seguido pela afirmação de que esse período gerara poucos homens de real erudição, uma espécie de enaltecimento indireto a sua própria época (Cr., 3.2-3). Pselo retrata a primeira fase do governo de Árgiro como imprudente e totalmente falha. O imperador, segundo Pselo, queria inflar-se de glórias militares e constituir uma dinastia (Cr., 3.5, 7). Deixando de lado seus estudos, começou a falar sobre “[...] anexar todos os bárbaros, ao leste e ao oeste de igual maneira” (Cr., 3.4).¹⁶¹ Pselo descreve que o grande entusiasmo deste imperador poderia

¹⁵⁹ Para esta datação, ver TREADGOLD, 2013, p. 289. Quanto às análises “psicológicas”, ver KALDELLIS, 2007, p. 217. Para a presença do autor no texto, ver MACRIDES, 1996.

¹⁶⁰ “[...] τοὺς ἀρχαίους Ἀντωνίνους ἐκείνους, τὸν τε φιλοσοφώτατον Μάρκον· καὶ τὸν Εὐσεβῆ [...]”.

¹⁶¹ “[...] ἅπαν ἐλεῖν τὸ βάρβαρον, ὅσον τὸ ἐῶν· καὶ ὅσον ἐσπέριον.”

ter beneficiado grandemente o Império, mas ele foi imprudente e imergiu-se em vaidade ao criar esperanças vãs sobre algo que ele mesmo viria a derrubar por terra por suas ações falhas (Cr., 3.4).¹⁶²

Pselo afirma que Árgiro tinha contato não somente com a literatura grega, mas tinha algum conhecimento das obras literárias dos “italianos” (Cr., 3.2). Esta informação parece influenciar a descrição deste imperador como alguém com aspirações ao passado romano ocidental. Poderíamos supor que ele tinha acesso à literatura latina e o conhecimento da língua para lê-la? Se Árgiro sabia algo de latim, isso pode ter se dado pela sua formação jurídica, não por uma ampliação de seus interesses culturais (SHEPARD, 2019, p. 141; OIKONOMIDES, 1999, p. 10). Pselo, por exemplo, afirmava saber ele próprio latim, mas é possível que se tratasse somente de um conhecimento manejável (RUNCIMAN, 1961, p. 232; MARKOPOULOS, 2006, p. 292-293). O conhecimento do latim pode ter impulsionado ou foi impulsionado com o estabelecimento da Escola de Direito por Constantino IX Monômaco sob a direção de João Xifilino em 1045, onde era exigido que seu diretor soubesse algo da língua, embora o próprio conhecimento de Xifilino deveria ser também rudimentar (BALDWIN, 1982, p. 92; MARKOPOULOS, 2006, p. 290-292). O mais provável é que Árgiro tenha lido as *Meditações* de Marco Aurélio, um dos Antoninos que aspirava imitar segundo Pselo, escrita originalmente em grego e redescoberta no século X por Aretas de Cesareia (ver SHEPARD, 2019, p. 141; HADOT, 1998, p. 22). De modo geral, Pselo é praticamente mudo sobre a península itálica, berço da civilização romana, e sobre seus povos, com exceção de lamentar a perda do território ao sul, o qual chama de “[...] a parte mais nobre do

¹⁶² Romano III assume num clima de insegurança e suas campanhas foram um dos meios pelo qual buscou trazer prestígio a seu nome. Além disso, o Império ainda vivia nas sombras das conquistas de Basílio II, o Bulgaróctono. Ver KALDELLIS, 2017a, p. 158-165.

Império [...]” (Cr., 6.78),¹⁶³ e descrever brevemente os soldados “italianos” (provavelmente normandos) sob o então general revoltoso Isaque Comneno (Cr., 7.25; para a identificação, ver SHEPARD, 1993, p. 292-293).

Segundo Pselo, considerando ser fácil conquistar os bárbaros a oeste, Romano III pôs grande foco a leste, nos sarracenos da Celessíria, embora não houvesse nenhum motivo para declarar guerra contra eles. Ele acreditava que conseguiria fama dominando-os (Cr., 3.7). Falando do objetivo do imperador em realizar determinados feitos militares, outra vez emerge o passado romano: “[...] tais feitos, como a tradição reconta, foram realizados por aqueles Trajanos e Adrianos e, ainda mais recuado, por gente como os Augustos Césares e, antes desses, por Alexandre, filho de Felipe [...]” (Cr., 3.8).¹⁶⁴ Jonathan Shepard notou que a ideia de um “desejo por fama” que Pselo atribui a Árgiro parece ecoar à própria descrição que o historiador greco-romano Cássio Dio faz de Trajano (2016, p. 55, 77).¹⁶⁵ Isto demonstra que Pselo não estava somente se referindo a forma como o imperador aparentemente se via, mas estava realmente se engajando com o passado romano pelas vias historiográficas ao traçar sua personalidade. Como a campanha de Romano III é um desastre, inicia-se a segunda fase de seu governo, no qual se torna um homem ainda mais piedoso (Cr., 3.12). Mesmo assim, Pselo ainda o critica, inserindo mais uma vez o passado romano na narrativa: dessa vez, ele deseja imitar o imperador Justiniano (527-565) — assim como o “grande Salomão” da narrativa veterotestamentária — e construir um enorme templo como a basílica de Santa Sofia, o que se tornou uma fonte de gastos e de muitas tribulações (Cr., 3.14-18).

¹⁶³ “[...] τὸ σεμνότατον τῆς ἀρχῆς [...] μέρος [...]”.

¹⁶⁴ “[...] καὶ ὁπόσα ἀκοῇ ἴσμεν παρὰ τοῖς Τραϊανοῖς ἐκείνοις καὶ Ἀδριανοῖς· καὶ ἔτι ἄνω παρὰ τοῖς Σεβαστοῖς γινόμενα Καίσαρσι· καὶ πρὸ ἐκείνων παρὰ Ἀλεξάνδρῳ τῷ τοῦ Φιλίππου [...]”.

¹⁶⁵ Compare Cr., 3.7-8 e CÁSSIO DIO, *História Romana*, 68.17, 29-30.

Por trás desse retrato debochado de sua aspiração em ser como os grandes conquistadores do passado, parece existir na verdade um desencorajamento de qualquer tendência expansionista.¹⁶⁶ Podemos observar que mesmo um imperador que alargou as fronteiras como Basílio II, o Bulgaróctono (976-1025), é retratado como um defensor contra as empreitadas dos bárbaros (Cr., 1.22, 30, 31). Pselo elogia Miguel IV, o Paflagônio (1034-1041) por ter se devotado ao Império e assim garantido não só a boa governança das cidades dentro das fronteiras, mas também contido “[...] as expedições contra nós dos povos circundantes [...]” (Cr., 4.19).¹⁶⁷ Este imperador decidiu lidar com a revolta búlgara de 1041 porque considerava terrível “[...] se não somente não aumentasse o Império dos Romanos, mas parte dele fosse perdida” (Cr., 4.42).¹⁶⁸ Na narrativa da revolta de Leão Tornício durante o governo de Constantino IX (1042-1055), Pselo afirma que o povo de Constantinopla “[...] desejava ver um imperador soldado capaz de correr perigos por eles e frear as incursões dos bárbaros” (Cr., 6.104; ver também 6.109).¹⁶⁹ Parece-nos evidente que, para o autor, o Império precisava não de expansão, mas da defesa de suas fronteiras. Com a escalada de perda territorial após a segunda metade do século XI, esse caráter defensivo parece se tornar ainda mais urgente (ver KALDELLIS, 2017a, p. 152, 278).

¹⁶⁶ Isto pode parecer contraditório com Bizâncio ser um “império”, mas na verdade diz muito da própria natureza do “império” nesse período. Haldon e Goldstone ressaltaram que “O ‘império’ bizantino era, em muitos aspectos, apenas um pequeno estado territorialmente unificado; seu aspecto ‘imperial’ teve vida curta e ocasional, mas ainda mantém a imagem de um império por causa de suas origens ‘imperiais’, como parte do sistema imperial romano” (2009, p. 17, tradução nossa). De modo similar, Kaldellis (2019b, 169-268) afirma que Bizâncio não é exatamente um “império” no período intermediário, mas sim um estado cada vez mais centrado em sua própria comunidade territorial e étnica, possuindo, em alguns momentos, territórios de conquistas esporádicas. Por volta de 1064, por exemplo, Bizâncio — ou melhor, a *Rhomanía*, a “Terra dos Romanos” — não seria exatamente um império, mas sim possuiria um império como extensão.

¹⁶⁷ “[...] τοῖς περίξ ἔθνεσι τὰς ἐφ’ ἡμᾶς [...] ἐφόδους [...]”.

¹⁶⁸ “[...] εἰ μὴδὲν τι προσθεῖς τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων, μέρος τι ταύτης ἀφαιρεθεῖη [...]”.

¹⁶⁹ “[...] καὶ βουλομένους στρατιώτην ἰδεῖν αὐτοκράτορα, σφῶν τὲ προκινδυνεύοντα· καὶ τὰς ἐπιδρομὰς τῶν βαρβάρων ἀνείργοντα.”

Por exemplo, as vitórias de Constantino X Ducas (1059-1067) sobre os bárbaros são enfatizadas nos panegíricos de Pselo, revelando “[...] uma ansiedade defensiva sobre este assunto que é ausente em seus discursos anteriores” (KALDELLIS, 2017a, p. 238).¹⁷⁰ Isso nos ajuda a entender este aspecto presente também na *Cronografia*, cuja primeira parte foi finalizada em torno de 1062, durante o governo de Ducas.

Segundo Pselo, ao ascender ao poder, o imperador Isaque Comneno (1057-1059) teria pedido sua opinião sobre a melhor forma de governar e o que deveria fazer para rivalizar os grandes soberanos (Cr., 7.39). Pselo não descreve sua provável resposta filosófica, mas quando trata da política externa deste imperador, afirma que seu tom pacífico não se deu porque este se relutava em conceder ao Império dos Romanos a aquisição de novos territórios, mas sim porque tinha consciência dos gastos em recursos financeiros e humanos para realizar uma empreitada desse tipo. Na falta destes, tal empreendimento se converte em uma fraqueza para o Império. Comneno é descrito como um general de respeito, temido inclusive pelos bárbaros, mas que lida pacificamente com as questões externas, o que em outras palavras significa que ele não se aventurava em guerras em busca de glórias militares – como fizera Romano III Árgiro (Cr., 7.50).

Pselo compara o corpo político a um corpo moribundo e anômalo que sofreu nas mãos de governantes dispendiosos após as grandes conquistas e espólios de Basílio II e que precisava passar por duras reformas, quase uma política de austeridade, para voltar a funcionar corretamente. Comneno realiza então essa missão, destituindo diversos privilégios (Cr., 7.51-64). Pselo já havia dito anteriormente que somente o uso racional e balanceado de gastos em presentes e honrarias contribui

¹⁷⁰ “[...] a defensive anxiety about this issue that is absent from his previous orations.”

à “hegemonia dos romanos” (Cr., 6.29). Embora não fale de expansionismo nesse momento, Romano III é descrito como agravando a doença iniciada por Constantino VIII por seus gastos nestas coisas (Cr., 7.52-53).¹⁷¹ Pselo diz que os imperadores anteriores a Isaque desperdiçaram o tesouro imperial em assuntos pessoais e esqueceram da organização do exército. Sendo ele uma liderança militar, Isaque já tinha consciência dos motivos por trás do estado deplorável da hegemonia dos romanos e sabia porque apenas os povos vizinhos prosperavam e porque “[...] ninguém podia impedir as incursões e saques dos bárbaros [...]” (Cr., 7.59).¹⁷² Apesar do tom pacífico, Comneno realiza campanhas defensivas, colocando fim em incursões bárbaras à leste e a oeste (Cr., 7.67-71). Perceba que, no caso dos misianos (pechenegos) à oeste, é dito que ele os atacou afim de “[...] expulsá-los das fronteiras romanas” (Cr., 7.70).¹⁷³

Esse caráter defensivo, portanto, perpassa toda a obra. Como vimos, parece-nos que Pselo olha para esses acontecimentos tendo em vista a difícil situação do Império no momento de sua escrita. Assim, o dispendioso Romano III Árgiro emerge em sua narrativa como um imprudente imperador que poderia ter feito algo para fortalecer as defesas do Império, mas preferiu antes se iludir achando que poderia ser um grande conquistador como os antigos. O momento, no entanto, logo mostraria que o Império precisava não de um grande conquistador, mas sim de alguém capaz de defender as fronteiras contra os ataques dos vizinhos. É importante notar que quando Pselo compara o desejo daquele em ser como lideranças do passado, isso não o leva a uma crítica a estes homens e suas glórias militares, mas sim mesmo a reforçar sua crítica a Árgiro por falhar terrivelmente em ser como eles (Cr., 3.4). No

¹⁷¹ Todavia, como Pselo afirma na narrativa de Romano III, este imperador gastou recursos colossais em sua campanha no Oriente. Ver Cr., 3.7.

¹⁷² “[...] καὶ οὐδεὶς τῶν πάντων ἀνείργειν δεδύνηται βαρβάρων ἐπιδρομὰς καὶ ληστείας [...]”.

¹⁷³ “[...] ἀπελάσαι τῶν ῥωμαϊκῶν ὄρων [...]”.

caso da comparação com Justiniano, a questão parece ser os gastos desnecessários. Para Pselo, o imprudente projeto militar de Árgiro, alguém que não conhecia suficientemente sobre táticas militares e era movido pela vaidade de querer ser como os imperadores do passado e com isso obter glórias, levou-o a ruína. Podemos perceber um claro caráter didático deixado pelo autor a seus leitores.

2 - JOÃO DUCAS: CÉSAR COMO OS CÉSARES?

Compare a já analisada descrição de Romano III Árgiro à última referência ao passado romano na *Cronografia*: Pselo descreve João Ducas, o *káisar* durante os governos dos imperadores Constantino X e Miguel VII Ducas, como um mestre da estratégia militar, com habilidades comparáveis “[...] àqueles antigos e muito cantados Césares e a todos os ousados feitos e conquistas dos Adrianos, Trajanos e outros de mesma companhia” (*Cr.*, 7C.16).¹⁷⁴ Diferente de Árgiro, Ducas teria estudado a fundo o tema graças a suas leituras de Eliano e Apolodoro, dois importantes estrategistas gregos que serviram a Roma. Além disso, Pselo o elogia por seu autocontrole, diplomacia e cuidado em evitar extremos (*Cr.*, 7C.17). Mas há um problema sutil: estaria Pselo sendo irônico nessa descrição aparentemente favorável do *káisar* João Ducas?

Para Dimitris Krallis, todo o caráter encomiástico da narrativa do governo dos Ducas na segunda parte da *Cronografia* oculta uma distinta ironia (2006, p. 170-171). João Vicente de M. P. Dias defendeu um caráter irônico para a segunda parte da obra, observando que o que é criticado na personalidade dos imperadores na primeira se torna as características pelos quais os Ducas são elogiados na segunda (2012, p. 219-237). Comentando alguns trechos das biografias de Constantino X e Miguel VII onde Pselo nega estar sendo encomiástico, Diether R. Reinsch aponta

¹⁷⁴ [...] κατὰ τοὺς ἀρχαίους ἐκείνους καὶ πολυμήνους Καίσαρας· καὶ ὅποσα τετολμήκασί τε καὶ κατορθώκασιν Ἀδριανοὶ· καὶ Τραϊανοὶ· καὶ οἱ τῆς αὐτῆς ξυμμορίας ἐκείνοις.

que essas passagens se tratam de “dissociação irônica” (2017, p. 136-137). Tendo em mente o que havia sido dito por Krallis, Leonora Neville considerou a passagem sobre João Ducas como difícil de ser avaliada (2008, p. 171). Embora esteja falando da frase final presente numa variante textual, Reinsch considera que a narrativa no retrato de João Ducas se torna sarcasmo explícito ao falar sobre Constantino IX e Miguel VII (2017, p. 136-137). Assim, gostaríamos de propor um caminho para interpretarmos essa possível ironia na representação do *káisar*.

Contrastando essa descrição com a crítica de Romano III, poderíamos considerar que Pselo está sendo de algum modo sincero ao elogiar João Ducas por seu conhecimento das táticas militares e por ser alguém ponderado em suas ações. No entanto, não podemos esquecer que, a despeito de qualquer coisa, o texto se trata evidentemente de um encômio aos Ducas, e um bom nível de exagero pode estar presente em suas palavras. Se partirmos da hipótese de que há uma ironia por baixo desse encômio, poderíamos supor que o *káisar* não tem de forma alguma, para Pselo, o conhecimento militar descrito. Além disso, Pselo somente “elogia” seu conhecimento militar, não sua prática.

É também interessante notar que João perde uma batalha para o mercenário normando Roussel de Bailleul durante sua revolta em 1074, sendo levado cativo e feito co-imperador “a força” (ver POLEMIS, 1968, p. 37-39; KALDELLIS, 2017a, p. 258-259). Warren Treadgold considera que o elogio exacerbado de Pselo não poderia refletir essa situação, datando a obra antes do ocorrido (2013, p. 280). Se, no entanto, ele tomou conhecimento a tempo e preferiu fazer vista grossa e enfatizar essas “qualidades”, poderíamos ver a descrição de outro modo. Ela, afinal, não é nada próximo de uma biografia, então Pselo não precisaria se esforçar fazendo diretamente uma defesa ponto a ponto de alguns ocorridos em

sua vida. A “defesa” pode estar simplesmente no caráter encomiástico. Somente enfatizar suas “qualidades” – e especialmente sua pacífica relação com sua família (ver *Cr.*, 7C.17) – poderia se justificar pela brevidade dessa parte do texto. Caso sim, Pselo pode ter aplicado o mesmo recurso irônico usual de elogiar e ao mesmo tempo criticar.

É também muito provável que João não fosse, aos olhos do Pselo, esse grande estudioso. Enquanto na *Cronografia* Pselo retrata a vida de João se resumindo à livros e à caça, sendo este último seu grande passatempo, em duas cartas enviadas ao *káisar*, uma entre 1068-1069 e a outra por volta de 1070, Pselo mostra alguma desaprovação por ele negligenciar suas leituras em detrimento desse tipo de atividade (*Cr.*, 7C.16-17; *Carta* 50 [S71], 76 [S156]; sumários em JEFFREYS, 2017, p. 344-345, 386). Ele, no entanto, elogia o interesse intelectual de João em outras duas cartas do início da década de 1060 e, paradoxalmente, incentiva-o em sua caça em outra por volta de 1068-1069, a despeito do que disse anteriormente, como ele mesmo lembra (*Carta* 43 [G8], 64 [KD231], 54 [KD186]; sumários em JEFFREYS, 2017, p. 157-158, 276-277, 254). É evidentemente difícil descobrir o quão sincero ele estava sendo, embora os dois tenham realmente nutrido alguma “amizade” com altos e baixos (JEFFREYS, 2017, p. 424; POLEMIS, 1968, p. 41).¹⁷⁵ Floris Bernard apontou algo sobre os dois: João parece ter sido o único elo entre Pselo e seu irmão, o imperador Constantino X Ducas (1059-1067), após o primeiro cair em desgraça, o que pode explicar (parcialmente, acreditamos) seu interesse em demonstrar uma boa disposição para com ele e a exaltação de seu suposto refinamento intelectual. Bernard também questiona que se o *káisar* realmente fosse esse diletante literário do qual Pselo fala, por que este último precisou explicar em uma de suas cartas

¹⁷⁵ Ao falar sobre essa “amizade”, é importante lembrar que João Ducas foi, afinal, um patrocinador para Pselo e um meio dele manter sua influência no Palácio. Para amizade em Bizâncio, cf. especialmente MULLET, 1988 (balancear com BOURBOUHAKIS, 2020).

do início da década de 1060 o mito de Narciso? Pselo evidentemente tinha interesses pessoais ao alimentar essa relação (BERNARD, 2016, p. 257-258; Ver PSELO, *Carta* 59 [G5]; sumário em JEFFREYS, 2017, p. 155-156).

Talvez o problema para Pselo seja a suposta personalidade *demasiadamente* ponderada de João Ducas, o que poderia ser uma forma mais sutil de considera-lo um inerte e apontar uma indisposição militar. Quanto a este ponto, embora João aparentemente tenha sido um militar, seus vínculos frequentemente o prenderam na capital, especialmente como um conselheiro de seu irmão, o imperador Constantino X (POLEMIS, 1968, p. 34-35). Se uma indisposição for a questão, Pselo pode estar apontando a hipocrisia do mesmo, que é descrito como sempre disposto a conversar sobre assuntos relativos às estratégias de guerra (ver *Cr.*, 7C.17). Além disso, a ironia apontada por Diether R. Reinsch no final da obra, quando Pselo questiona a necessidade de listar todas as habilidades militares do *káisar*, pois “[...] em todos os aspectos ele é superior a todos, exceto a seu irmão e sobrinho, os dois imperadores sempre vitoriosos”, pode elucidar essa questão (*Cr.*, 7C.17; ver REINSCH, 2017, 137-138).¹⁷⁶ É certo que Constantino X e Miguel VII não são conhecidos por suas vitórias, mas a ironia está em compará-los a João ou em justamente falar dos três desta forma?

Assim, se considerarmos a descrição de Romano III na primeira parte da *Cronografia* e a tendência ao longo da obra em se criticar a falta de esforços para proteger as fronteiras do Império, talvez possamos entender a possível ironia em sua descrição da seguinte maneira: o *káisar* João Ducas se imagina como um sábio general e um intelectual, mas é negligente com os assuntos militares e com a defesa do Império e até mesmo com suas leituras, estando mais preocupado em se entreter com

¹⁷⁶ “[...] ἐπὶ πᾶσι τῶν πάντων κεκράτηκε, πλὴν τᾶδελοφού καὶ τοῦ ἀνεψιού, τοῖν δυοῖν βασιλέοιν καὶ ἀηττήτοιν.”

a caça de animais. O ponto central aqui, todavia, é como Pselo recorre ao passado romano para criar essa representação de Ducas como um grande estrategista, um César, Adriano ou Trajano contemporâneo. Se no caso de Romano III as referências ao passado são usadas na narrativa contra o próprio imperador, aqui, elas surgem para modelar idealmente, e com possíveis fins irônicos, a imagem do *káisar* dos Ducas.

3 - O USO MORALIZANTE DO PASSADO

Outro exemplo do uso do passado romano surge quando Pselo fala dos aspectos positivos e negativos do imperador Constantino IX Monômaco (1042-1055) no início da descrição deste governante, descrição esta provavelmente carregada de forte ironia.¹⁷⁷ Nosso historiador evoca como exemplo grandes líderes do passado, mencionando os “dois césaes” — isto é, Júlio César e Augusto — ao lado de referências helênicas, como Alexandre, Pirus de Épiro, Epaminondas de Tebas e Agesilau de Esparta (Cr., 6.163). Essa parte integra seu argumento moralizante e provavelmente a tendência deste em difamar seu principal patrocinador (ver JEFFREYS, 2016, p. 77-78; REPAJÍC, 2015; 2016, p. 57, 63). Pselo desenvolve seu argumento afirmando que não é possível encontrar um balanço de virtudes e vícios nesses grandes homens, pois eles tendem a se inclinar ao pior lado de suas tendências, aparentemente justificando o então Imperador por suas falhas. Pselo, todavia, questiona o que pode ser dito sobre quem falha, em menor escala, em ser como eles em suas virtudes. Assim, caminha seu argumento para a afirmação de que, embora Constantino IX seja inferior a esses homens em bravura, possuía outras grandes qualidades (não possuir bravura não parece ser exatamente algo positivo para um

¹⁷⁷ Para a ironia sobre Constantino IX, ver REPAJÍC, 2015; DIAS, 2012, p. 227-229; 234-235

imperador) (Cr., 6.163-164). Assim, embora aparentemente um elogio, Pselo aparenta estar escondendo em suas palavras uma ironia.

O que vem a seguir, uma espécie de descrição das qualidades de Monômaco, alavanca elementos que serão usados posteriormente para criticá-lo. Entre algumas dessas “qualidades”, Pselo ressalta a benevolência de Constantino IX que, quando age como juiz, trata dos casos com tamanha leniência que o lado perdedor sai em triunfo; quando lida com conspiradores, permite que eles saiam impunes; ele até mesmo compra a dívida de um aristocrata que foi pego roubando fundos militares (Cr., 6.164-175). Como João Vicente de M. P. Dias notou, “É interessante observar que, quando citadas, essas virtudes resultam em consequências negativas” (2012, p. 234-235). Os nomes da Antiguidade somente apareceram para realizar um paralelo moralizante e irônico entre esses “líderes exemplares” e o imperador criticado.

Essa tendência moralizante também aparece quando Pselo surge na narrativa como o principal negociador da embaixada do imperador Miguel VI, o Estratiótico (1056-1057) para o então general revoltoso Isaque Comneno. Usando o exemplo do “divino Constantino”, Pselo afirma que Isaque deveria ceder à aspiração de ascender ao trono e aceitar antes se tornar como um filho adotivo de Miguel VI e receber a posição de *káisar*, pois a tradição mostra que Constantino tornou seus filhos césares antes de promove-los a imperadores (Cr., 7.29). Numa outra passagem, Pselo realiza uma inusitada comparação entre o imperador moribundo Isaque Comneno e o famoso político romano da era republicana Catão, o Novo (95-46 a.C.), quando alguma enfermidade os acometia: enquanto é dito que o último permanecia quieto para se recuperar rapidamente quando sofria de alguma febre ou outra doença, o primeiro ficava inquieto e alterando a posição do corpo e, quando finalmente

conseguiu descansar, pôs-se a levantar e retornar ao palácio (Cr., 7.75). Este último exemplo é menos caricato e mais genérico se comparado àqueles utilizados na narrativa do governo de Romano III e no retrato de João Ducas (CRESCI, 2004, p. 131-132). Talvez possamos ver nele uma espécie de curiosidade antiquária? Seja como for, além de demonstrar o interesse no passado romano, este exemplo um tanto excêntrico testemunha sua erudição e seu engajamento com as *Vidas Paralelas* do greco-romano Plutarco (ver REINSCH, 2019, p. 244).

Leonora Neville afirma uma influência da hagiografia e da liturgia cristãs, para além da historiografia clássica, na historiografia romana medieval, tornando os exemplos importantes para definir e interpretar os personagens. Segundo Neville, historiadores bizantinos estão preocupados em ensinar suas audiências quem eles devem admirar e imitar, apresentando assim modelos de conduta. Esses autores se engajaram no que ela chama de “avaliação moral do passado” (2016, 269-276). Isso pode nos ajudar a entender tanto a apresentação moralizante que Pselo faz de Romano III Árgiro como a simples evocação de um exemplo da Antiguidade como acabamos de ver com Catão. Quando Pselo cita, por exemplo, Constantino, ele quer demonstrar, ainda que retoricamente, como é mais seguro seguir em primeiro lugar o que a tradição ensina, e mesmo a pequena referência a um membro da Roma republicana mostra que Pselo deseja ensinar o melhor tipo de comportamento para alguém afligido por uma doença.

4 - RÔMULO E AS ORIGENS DOS PROBLEMAS NO SENADO

O próximo exemplo demonstra a pertinência da memória cultural em Bizâncio e a crença de Pselo na continuidade histórica da Roma da Antiguidade com o Império de seus dias.¹⁷⁸ Em uma crítica “elitista”, Pselo

¹⁷⁸ Sobre memória cultural em Bizâncio, ver as ótimas discussões em NEVILLE, 2016, p. 265-276; SHUKUROV, 2019, p. 144-147.

afirma que a prática dos cidadãos virem dentre aquelas pessoas de origem nobre de uma cidade, como no sistema seguido pelos atenienses, fora desdenhosamente abandonada, e a nobreza já não valia de nada em sua *politeía*,¹⁷⁹ pois a cidadania foi aberta a todos. Ele traça esse processo ocorrendo no Senado há muito tempo, sendo uma herança do passado, e a culpa disso ocorrer remontaria a Rômulo, que teria sido o primeiro a iniciar tal confusão. Como exemplo, ele afirma que é possível encontrar agora com vestes civilizadas alguns que anteriormente vestiam mantos de pelo de cabra, que muitos dos então governantes foram outrora escravos trazidos dos bárbaros e que muitos dos oficiais de estado não são da estirpe de Péricles ou Temístocles, mas de patifes inúteis como Espártaco (*Cr.*, 6.134; ver também 6.29).¹⁸⁰ A última referência é pertinente por ser um escravo que se rebelou contra Roma.

Obviamente, Pselo não diz isso sem um contexto moralizante: o que vem a seguir é uma crítica a forma como o imperador Constantino IX Monômaco (1042-1055) trouxe pessoas duvidosas para sua proximidade, como um bárbaro do qual não sabemos muito, um suposto “bobo da corte” — que na realidade era o aristocrata Romano Boíla — e uma simples amante alaniana que o imperador chamava de Augusta. Os dois primeiros tentaram usurpar o trono, e o segundo, inclusive, por ter supostamente se apaixonado pela última (*Cr.*, 6.135-156).¹⁸¹ Esses exemplos são descritos por dois motivos: em primeiro lugar, para mostrar

¹⁷⁹ Esta é a forma como os romanos orientais geralmente traduziam a ideia de *res publica*. Ver especialmente KALDELLIS, 2015. Para uma avaliação da tese de Kaldellis, ver HALDON, 2016. Ver também KRALLIS, 2009; 2019, p. 189-201; MATHEOU, 2016. Pode ser útil consultar também ESHEL, 2018 (e a resenha em KALDELLIS, 2018). Para o republicanismo como uma dentre outras opções discursivas disponíveis aos bizantinos, ver DIAS, 2020. Para a influência de ideias “republicanas” na *Hystoría Sýntomos*, ver DŽELEBDŽIĆ, 2005. Para a ideia de que a *Cronografia* apresenta uma visão política helênica “conformada” às condições romanas, ver REPAJIĆ, 2016, p. 68-75.

¹⁸⁰ Para alguns detalhes textuais da passagem, ver REPAJIĆ, 2016, p. 73.

¹⁸¹ Para o bárbaro, ver ANONYMUS 2127, 2017; CHEYNET, 1996, p. 61-62. Para Boíla, ver SAVVIDES, 1996. Para a amante alaniana, ver LAURITZEN, 2007, p. 256-260.

como o imperador, que perdoa tanto o bárbaro quanto o “palhaço” sem muitas delongas, não se preocupava com sua defesa; em segundo, que, no caso da amante alaniana, ele transferiu em gratidão fortunas romanas ao “reino sem grande importância” de Alânia, um gasto totalmente desnecessário aos cofres imperiais (Cr., 6.145, 153-155). No caso do “palhaço”, Pselo diz que Constantino IX “[...] refê-lo a partir da melhor argila, trazendo-o das ruas para a áxis romana [isto é, para o “centro do poder romano”] [...]” (Cr., 6.140).¹⁸²

Rômulo somente foi evocado como a causa histórica do problema que se estenderia até seus dias. Nessa narrativa, o grande problema mesmo é Constantino IX, que é descrito como um imprudente que não se preocupava com sua própria segurança e nem com a do Império; um homem que dormia com as portas abertas e sem guarda-costas por acreditar que governava pela graça de Deus e que isso bastava para protegê-lo de qualquer infortúnio. Pselo afirma que tentou convencê-lo de que isto não era prudente, mas o imperador não lhe deu ouvidos (Cr., 6.132-133). Assim, ele não só está mais uma vez avaliando moralmente o passado, mas também está utilizando-o para explicar as “origens históricas” de um “problema” contemporâneo. Ao fazer isso, no entanto, Pselo nos mostra como ele acreditava numa continuidade histórica e política de Rômulo até o Império de seus dias.

5 - VELHA ROMA, NOVA ROMA

Por último, há duas passagens que também merecem nossa atenção. Essas são as duas únicas vezes que Pselo se refere à antiga capital imperial na *Cronografia*. A primeira que analisaremos pode

¹⁸² [...] ἀναπλάττει ἀπὸ τοῦ κρείττονος χώματος· καὶ ἀπὸ τῶν τριόδων εἰς τὸν ῥωμαϊκὸν μεθιστᾷ ἄξονα [...]. Johannes Koder (2018, p. 115-116) apontou uma originalidade de Pselo no uso dessa expressão. A ideia de uma “áxis romana” vem do mito de Atlas segurando a “áxis da esfera celeste” ou “áxis da terra”. Numa analogia ao poder imperial, Pselo fala dos imperadores como que segurando a áxis do ecúmeno romano.

elucidar algo sobre a pertinência da memória cultural em Bizâncio; a segunda, embora não seja sobre o passado, mas sim sobre a percepção da cidade de Roma, antigo epicentro do poder romano, no momento em que Pselo escrevia sua obra, pode por sua vez nos ajudar a entender algo da relação entre a romanidade oriental do século XI e os antigos símbolos inerentes à romanidade da Antiguidade, como Roma.

Pselo afirma que buscou em sua obra uma via intermediária entre aqueles que registraram os atos imperiais da Velha Roma e os cronistas modernos, evitando assim a difusão dos primeiros e a brevidade dos últimos (*Cr.*, 6.73). Deste modo, embora diga que não fará o mesmo que os antigos, Pselo evoca a tradição historiográfica romana para fins de comparação, demonstrando certa similaridade entre as duas propostas: em outras palavras, o que ele quer dizer é que apesar de estar escrevendo biografias de imperadores romanos de seu tempo, procurará ser um pouco mais breve, mas não tanto, em comparação àqueles que escreveram sobre imperadores romanos que governaram na Velha Roma.

A outra referência aparece quando Pselo está lamentando de que não há mais o anseio na realização literária em nenhum lugar, incluindo Atenas, Nicomédia, Alexandria, Fenícia e as “[...] duas Romas, a antiga e inferior e a última e mais poderosa [...]” (*Cr.*, 6.43).¹⁸³ O lugar de Constantinopla como a Nova Roma no Bósforo, a de fato capital do Império Romano em sua época, parece influenciar a forma como ele descreve a Velha Roma como “inferior” em relação à Constantinopla e sua posição política mais poderosa. Entre os termos aplicados a Constantinopla, Pselo usa por vezes o arcaísmo “Bizâncio”¹⁸⁴ mas

¹⁸³ “[...] ἑκατέρα Ῥώμη, ἥ τε πρώτη καὶ ἡττωνὴ καὶ ἡ μετ’ ἐκείνην καὶ κρείττων [...].”

¹⁸⁴ Βυζάντιον em *Cr.*, 3.11; 4.46, 49; 6.53; 7.3, 9, 33, 34; Βυζαντίς em *Cr.*, 3.8; Κωνσταντινούπολις em *Cr.*, 3.11; Κωνσταντίνου em *Cr.*, 4:25; 6A.17.

também a chama, por exemplo, de “A Grande Cidade”,¹⁸⁵ “Rainha das Cidades”¹⁸⁶ e de “nossa Roma”.¹⁸⁷ Segundo Anthony Kaldellis, Constantinopla assume no século VI a centralidade da história e da historiografia romana oriental, tornando-se a principal mantenedora de toda a tradição romana (2019a, p. 35). É possível, assim, que essa declaração de Pselo seja um reflexo dessa visão constantinopolicêntrica que se prolonga até seus dias.

Infelizmente, não há muitos estudos que tratem sobre as percepções bizantinas sobre a Velha Roma.¹⁸⁸ Numa observação preliminar da maioria da historiografia predecessora do século VII ao X, somente encontramos na *Vita Basilli* de Theophanes Continuatus a antiga capital imperial sendo descrita em termos desfavoráveis como “[...] Roma, outrora tão gloriosa [...]” (V, 53.45), o que pode igualmente refletir o que acabamos de dizer.¹⁸⁹ Esta passagem, no entanto, não contrasta diretamente as duas cidades, e é inconclusivo afirmar por hora que estamos diante de uma tópica do discurso bizantino sobre a Velha Roma. Parece-nos necessária uma análise específica da descrição na *Cronografia* a partir de seu contexto histórico para então especularmos uma explicação concomitante a seu constantinopolicentrismo.

Olhemos para o estado das relações entre Roma e Constantinopla naquele momento. Do ponto de vista religioso, temos o controverso

¹⁸⁵ Μεγαλόπολις em Cr., 4:47; Μεγάλη Πόλις em Cr., 6.121.

¹⁸⁶ Βασιλίς (τῶν πόλεων) em Cr., 4:36; 6.19, 53, 90; 7.40; Βασιλεύουσα em Cr., 6:50.

¹⁸⁷ Uma única vez em Cr., 6.153.

¹⁸⁸ Para algumas referências à percepção da cidade de Roma no século VI, ver o importante trabalho de KRUSE, 2019, p. 148-184; no século XII, ver MALATRAS, 2009.

¹⁸⁹ “[...] ποτὴ μεγαλοδόξου Ῥώμης [...]”. Devido ao curto espaço e também para não sermos prolixos, suprimimos aqui as referências às menções à cidade de Roma nas obras onde realizamos essa observação preliminar, sendo elas a *História* de Simocata, a *Crônica Pascal*, a *Cronografia* de Síncelo, a *Cronografia* de Teófanos, a *Breve História* de Nicéforo, a *Exposição Sumária* de Pedro, *Sobre os Reinados* de Genésio, *Theophanes Continuatus*, a *Crônica* de Simeão e a *História* de Leão (não encontramos menções no *Scriptor Incertus*, na *Crônica* de 811, no *Grande Cronógrafo* e na *Captura da Tessalônica* de Caminiata). Não foram consultados a *Crônica* de Jorge, o Monge, e os *Excertos Constantinianos*. Seguimos a lista de obras historiográficas bizantinas de NEVILLE, 2018.

"cisma de 1054", que deve ser antes de mais nada compreendido como uma troca de excomunhões entre o cardeal Humberto de Silva Candida e o patriarca Miguel Cerulário de Constantinopla do que um marco apocalíptico da história da Igreja que dividiu o cristianismo calcedoniano em dois grupos de uma vez por todas. Isto, todavia, não faz dele um evento aleatório causado meramente por dois indivíduos; antes, reflete a crescente diferença em termos de prática e crença religiosa entre as cristandades latina e bizantina (KAZHDAN, 1991, p. 1850-1851; KALDELLIS, 2017a, p. 203-208; para um breve balanço historiográfico, ver também NEVES, no prelo). Fontes do período como a *Cronografia*, cujo autor participou das negociações com os legados papais, são praticamente silenciosas quanto ao ocorrido, o que levou alguns historiadores a exageradamente considera-lo como um "não evento", quando na verdade pode se tratar de um *damnatio memoriae* de Cerulário por outras querelas políticas (CHEYNET, 2007, p. 301, 303-304).

Pselo comenta, no entanto, sobre o conflito de 1054 em sua oração fúnebre escrita provavelmente no início da década de 1060 para o supracitado patriarca, um de seus inimigos pessoais.¹⁹⁰ Pselo relembra com toda sua retórica que "[...] A Velha Roma brigou com a Nova [...]"¹⁹¹ quanto à doutrina da Trindade e coloca Cerulário como alguém que "[...] lutou pelo bem da cidade mãe, Roma, tentando salvar as verdadeiras doutrinas, lutando cuidadosamente e ardentemente contra ela para seu próprio bem" (*Oração Fúnebre para Cerulário*, 39).¹⁹² Apesar de se referir a Roma como "cidade mãe" com o evidente propósito de enfatizar encomiasticamente o zelo do então falecido patriarca, o quadro geral posto por Pselo é o de uma Roma herege. Não há muito o que extrair dessa passagem, ainda mais se considerarmos que o autor não está

¹⁹⁰ Para esta datação, ver KALDELLIS, POLEMIS, 2015, p. 11; POLEMIS, 2015, p. 50.

¹⁹¹ "Old Rome quarreled with the new one [...]"

¹⁹² "[...] fought for the sake of the mother city, Rome, trying to save the true doctrines, fighting accurately and ardently against her for her own sake."

sendo sincero na representação de Cerulário.¹⁹³

Vejamos agora os fatores políticos por trás do contexto de onde Pselo fala.

O conflito em 1054 parece ter forçado o papado a uma reavaliação de suas relações com os normandos a despeito dos bizantinos, marcando profundamente o futuro das relações entre ocidentais e Bizâncio (ANGOLD, 2004. p. 233; KAPLAN, 1993, p. 33). Leão IX (1048-1054), o primeiro papa de uma série de reformistas que ocupariam a Sé Romana, foi de certo modo o último a realmente se empenhar numa aliança com os bizantinos contra o avanço normando na península, que destituiu inclusive os bizantinos de seus últimos territórios na região. Naquele momento, o interesse do papado era controlar ou expulsar os invasores e proteger seus interesses na península. Após sofrer a dura derrota em Civitate em junho de 1053, Leão IX é capturado e morre pouco tempo após retornar a Roma. Seu terceiro sucessor, Nicolau II (1058-1061), precisará se impor a uma eleição alternativa realizada pelos nobres contra a presença reformista no papado. Ele assumirá assim o posto num contexto distinto, onde a presença normanda era inevitável e o papado precisava de meios para fazer valer suas posições na região.

Em agosto de 1059, Nicolau II investe como duques os normandos Roberto Guiscardo e Ricardo de Cápuia em troca de jurarem lealdade a ele e seus sucessores. Se por um lado isso trouxe uma aura de legitimidade às conquistas dos então invasores, por outro deu liberdade ao papado para realizar suas reformas no sul e finalmente disputar as reivindicações eclesiásticas de Constantinopla na região.¹⁹⁴ Assim, pressionado por

¹⁹³ A Ortodoxia de Pselo foi julgada durante o patriarcado de Cerulário. Ele chega a falar da chegada da notícia de sua morte como uma boa nova ("evangelho"). Ver Cr., 7.35; KALDELLIS, POLEMIS, 2015, p. 11-22.

¹⁹⁴ Para uma bibliografia sobre o papado, ver LOUD, 2004. p. 106-108; WHALEN, 2014, p. 94-96; STROLL, 2012, p. 109-111. Para o impacto das conquistas normandas nos territórios bizantinos no sul da península itálica, ver KALDELLIS, 2017a, p. 181-183, 203-208.

questões locais mais urgentes e vislumbrando os desdobramentos benéficos a sua Sé, Nicolau II não teria motivos para deixar de prosseguir por conta da repercussão no Oriente — pelo contrário, as desavenças em torno de 1054 podem ter adicionado mais combustível ao desejo dos reformadores em afirmar o poder de sua sé diante de Constantinopla.

A mudança na política papal causada pela investidura dos líderes normandos em Melfi ocorreu durante o governo de Constantino X Ducas (1059-1068). Durante esse período, provavelmente entre 1061 e 1062, Pselo escrevia a primeira parte da *Cronografia*. Quais foram as reações bizantinas a este evento? Há um problema e uma lacuna na historiografia quanto a isso. Sabemos que pouco mais de duas décadas depois, o imperador Aleixo Comneno (1081-1118) tentou convencer, em vão, o papa Gregório VII (1073-1085) a retirar o apoio a Roberto Giscardo (ver HARRIS, 2014, p. 52). Mas quais foram as reações imediatas a 1059? Steven Runciman, por exemplo, afirma que o acordo em Melfi entre Nicolau II e os normandos “[...] foi um ataque direto às reivindicações bizantinas e causou ressentimento em Constantinopla” (1997, p. 57).¹⁹⁵ Algo similar também é dito por David M. Nicol, sem referências, provavelmente se baseando em Runciman: “A aliança do papado com os normandos em 1059 causou o maior ressentimento em Constantinopla. Mas havia pouco que os bizantinos pudessem fazer quanto a isso” (1962, p. 12).¹⁹⁶ Para Runciman, o tal ressentimento bizantino parece se manifestar no suposto apoio do imperador Constantino X Ducas à elevação de Honório II (1061-1072), o “antipapa” apoiado por Inês, a imperatriz regente germânica

¹⁹⁵ “[...] was a direct attack on Byzantine claims and caused resentment at Constantinople.”

¹⁹⁶ “The alliance of the papacy with the Normans in 1059 caused the deepest resentment in Constantinople. But there was little that the Byzantines could do about it.”

(1997, p. 57-58). Mas não temos boas evidências quanto a isso ter realmente ocorrido.

As correspondências referenciadas por Runciman são reproduções feitas pelo bispo Benzo de Alba, e a maioria dos estudiosos as consideram atualmente espúrias.¹⁹⁷ Elas refletem determinadas visões apocalípticas e a crença numa possível sujeição de Constantinopla a um imperador ocidental universal, o que dificilmente poderia ter vindo de um imperador bizantino. A primeira carta seria de um homem chamado “Pantaleu”, um suposto patrício de Malfi que atuaria como mediador político entre Constantinopla e a Itália, lamentando o fim da cooperação causada pelas invasões normandas e pedindo para que Benzo intervenha numa nova aliança e entre os imperadores na expulsão dos normandos e no estabelecimento de Honório II como papa. A segunda carta seria do próprio Constantino X ao “Patriarca Romano”, isto é, Honório II, e propõe uma aliança entre os dois impérios contra as invasões normandas (LATOWSKY, 2013, p. 117-130; STROLL, 2012, p. 155-156, 161, 186).

As cartas transmitidas pelo clérigo ocidental retratam uma suposta preocupação e insatisfação bizantina com a presença normanda, o que poderíamos imaginar não ser tão irreal no momento em que o contato supostamente teria ocorrido. Krijnie Ciggaar acredita que as cartas são resumos de um material existente (1996, p. 80). Falando da segunda carta, Alexander Beihammer descartou a veracidade de seu conteúdo, mas acredita que muito provavelmente houve contato entre a corte bizantina e o antipapa naquele momento (2020, p. 218). Seja como for, não parece haver outras evidências que manifestem um ressentimento bizantino com relação ao acordo de 1059, embora seja muito provável que ele tenha existido. Podemos imaginar que a notícia da aliança entre o papa e os normandos chegou em algum momento à Constantinopla

¹⁹⁷ Ver as referências ao debate em LATOWSKY, 2013, p. 118.

e, feito esse caminho, o sentimento causado na corte só poderia ter sido um, já que a nova política papal desafiava diretamente as reivindicações bizantinas no sul da península.

Assim, ao falar de modo depreciativo sobre a Velha Roma, Pselo poderia estar refletindo em suas palavras o possível ressentimento que pairava em Constantinopla naquele momento quanto à legitimação papal aos invasores normandos. Não que a contenda de 1054 não tivesse algum peso nisso, mas sete anos havia se passado desde o evento e agora Roma, além de “brigar com a Nova Roma” por questões religiosas, estava apoiando aqueles que expurgaram o Império da “parte mais nobre” de seu território. Pselo foi um professor de retórica e devemos ter uma atenção redobrada a suas palavras. Ao se referir a Velha Roma como inferior a Nova, ele pode até estar se utilizando de uma possível tópica ofensiva à antiga capital, destituída naquele momento dos poderes que outrora gozava; contudo, por trás de seu uso, deve haver um ressentimento diante dessa conjuntura política.

A partir disso, podemos tirar uma importante conclusão sobre o modo como Pselo retrata a Velha Roma: embora o passado romano constituísse um importante elemento para romanidade presente na *Cronografia*, esse passado não é, obviamente, apropriado de modo neutro pelo nosso autor: ele passa pelo filtro da Nova Roma, sendo, portanto, resignificado pela hegemonia política da nova capital imperial. Na cidade de Roma e naquilo que fora outrora estabelecido a partir dela se encontra a origem primeira; ela pode, portanto, ser até mesmo chamada de “cidade mãe”, mas ela significa pouco para a atual da romanidade, de modo que os romanos orientais poderiam representa-la sob termos que a destituem, no presente, de qualquer importância, como num conflito político. Uma Velha Roma gloriosa reside

num passado que lhes pertence, mas eles possuem agora “sua própria” e mais poderosa Roma no Bósforo a ser louvada e defendida.

CONCLUSÃO

Miguel Pselo utiliza o passado romano na narrativa de sua *Cronografia* com três objetivos: para oferecer uma crítica a alguns personagens de seu tempo por meio da comparação com personagens da Roma Antiga, como vimos especialmente no caso de Romano III Árgiro, mas também no de Isaque Comneno, Constantino IX Monômaco e João Ducas; para ensinar por meio das ações desses personagens romanos o melhor a ser feito numa determinada situação, como quando menciona a decisão de Constantino de tornar seus filhos primeiro césares e o comportamento de Catão durante uma enfermidade; e, por último, para explicar as origens históricas de um problema contemporâneo que remontaria a Rômulo. Em todos esses casos, podemos observar que a narrativa apresenta não somente uma reavaliação moral do passado romano, como do passado contemporâneo ali registrado.

Na *Cronografia*, o passado romano também funciona como fonte de identidade, pois Rômulo só poderia ser evocado como origem dos problemas políticos se a identificação política residisse historicamente na Roma Antiga. Isso se manifesta até mesmo quando Pselo descreve qual formato narrativo seguirá, pois ao dizer não seguirá a brevidade dos anais dos imperadores romanos da Antiguidade, ele demonstra alguma similaridade entre essas duas propostas, uma vez que estará escrevendo também narrativas sobre imperadores romanos. Apesar disso, é ao passado romano em si, quando a Velha Roma era o epicentro, que Pselo olha: não há espaço para aquela cidade de Roma, já destituída de fato há muito tempo de importância para os romanos orientais, influenciar de algum modo sua identidade ou romanidade. Embora importante

historicamente, ela reside no momento fora do mundo romano. Isso reflete a hegemonia política de Constantinopla, a Nova Roma no Bósforo, na mente desses romanos medievais.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

CÁSSIO DIO. *História Romana*. Livros 61-70: Trad. Earnest Cary, *Dio's Roman History*. London: **William Heinemann**, 1925. v. 8. (Loeb Classical Library, 176).

MIGUEL PSELO. *Cartas*. Ed. Stratis Papaioannou, *Epistulae*. Berlin: **De Gruyter**, 2019.

MIGUEL PSELO. *Cronografia*. Ed. Diether Rodereich Reinsch, *Michaelis Pselli Chronographia*. Berlin: De Gruyter, 2014. (Millennium-Studien, 51). As seguintes traduções foram também consultadas: *Psellos Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*. Ed. e trad. Émile Renauld. Paris: Les Belles Lettres, 1926/1928. 2 v.; *Forteen Byzantine Rulers*. Trad. E. R. A. Sewter. London: Penguin Books, 1966. (Penguin Classics); *Vidas de los emperadores de Bizancio*. Trad. Signes Codoñer. Madrid: **Gredos**, 2005.

MIGUEL PSELO. *Historia Syntomos*. Ed. e trad. W. J. Aerts, *Michaelis Pselli Historia Syntomos*. Berlin: **De Gruyter**, 1990. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 30).

MIGUEL PSELO. *Oração Fúnebre para Cerulário*. Trad. Ioannis Polemis, *Funeral Oration for the Most Blessed Patriarch Kyr Michael Keroullarios*. In: MICHAEL PSELLOS. *Psellos and the Patriarchs: Letters and Funeral Oration for Keroullarios, Leichoudes, and Xiphilinos*. Notre Dame: **University of Notre Dame Press**, 2015. p. 52-128.

THEOPHANES CONTINUATUS. Livro VI, ed. Immanuel Bekker, *Theophanes continuatus; Ioannes Cameniata; Symeon Magister; Georgius monachus*. Bonn: **Weber**, 1838. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 33).

Obras de referência

ANGOLD, M. The Byzantine Empire, 1025-1118. In: LUSCOMBE, D.; RILEY-SMITH, J. (Ed.). *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2004. v. 4, p. 217-253.

ANONYMUS 2127. In: JEFFREYS, M. et al (Ed.). *Prosopography of the Byzantine World*, 2016. London: **King's College London**, 2017. Disponível em: <http://pbw2016.kdl.kcl.ac.uk/person/Anonymus/2127/>. Acesso em: 11 dez. 2020.

- BALDWIN, B. Vergil in Byzantium. *Antike und Abendland*, [s.l.], v. 28, n. 1, p. 81-93, 1982.
- BARBER, C.; JENKINS, D. (Ed.). *Reading Michael Psellos*. Leiden: **Brill**, 2006.
- BARBER, C.; PAPAIOANNOU, S. (Ed.). *Michael Psellos on Literature and Art: A Byzantine Perspective on Aesthetics*. Notre Dame, IN: **University of Notre Dame Press**, 2017.
- BEIHAMMER, A. Epistolography and Diplomats. In: RIEHLER, A. (Ed.). *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden: **Brill**, 2020. p. 200-226.
- BERNARD, F. Review of: S. Papaioannou, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). *Byzantinische Zeitschrift*, Berlin, v. 109, n. 1, p. 259-264, 2016.
- BOURBOUHAKIS, E. C. Epistolary Culture and Friendship. In: RIEHLE, A. (Ed.). *A Companion to Byzantine Epistolography*. Leiden: **Brill**, 2020. p. 279-306.
- CHEYNET, J.-C. *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*. Nouvelle édition. Paris: **Éditions de la Sorbonne**, 1996.
- CHEYNET, J.-C. Le schisme de 1054: un non-événement? In: CAROZZI, C.; TAVIANI-CAROZZI, H. (Ed.). *Faire l'événement au Moyen Âge*. Aix-en-Provence: **Presses universitaires de Provence**, 2007. p. 299-312.
- CHRYSSOS, E. The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium. In: FLEDELIUS, K. (Ed.). *Byzantium: Identity, Image, Influence: XIX International Congress of Byzantine Studies*, University of Copenhagen, 18-24 August, 1996. Copenhagen: **Eventus Publishers**, 1996. p. 7-16.
- CIGGAAR, K. N. *Western Travellers to Constantinople: The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*. Leiden: **Brill**, 1996.
- CRESCI, L. R. Exempla storici Greci negli encomi nella storiografia Bizantina del XII secolo. *Rhetorica*, [s.l.], v. 22, n. 2, p. 115-145, 2004.
- DÍAS, J. V. de M. P. O riso melancólico de Psello na Chronographia. In: VANINA NEYRA, A.; RODRÍGUEZ, G. F. (Dir.). *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*. Mar del Plata: **Universidad de Mar del Plata/Sociedad Argentina de Estudios Medievales**, 2012.
- DUFFY, J. Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos. IERODIAKONOU, K. (Ed.). *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford: **Oxford University Press**, 2002. p. 139-156.
- DŽELEBDŽIĆ, D. I dimokratikí Rómi stin politíkí sképsi tou Mikhaíl Pselloú. *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, Beograd, v. 42, p. 23-34, 2005.
- GOLDSTONE, J.; HALDON, J. F. Ancient States, Empires, and Exploitation: Problems and Perspectives. In: MORRIS, I.; SCHEIDEL, W. (Ed.). *The*

Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium. Oxford: **Oxford University Press**, 2009. p. 3-29.

HADOT, P. *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius.* Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 1998.

HALDON, J. Res publica Byzantina? State formation and issues of identity in medieval east Rome. *Byzantine and Modern Greek Studies*, [s.l.], v. 40, n. 1, p. 4-16, 2016.

HARRIS, J. *Byzantium and the Crusades.* 2nd ed. London: **Bloomsbury**, 2014.

HARRIS, J. Institutional Settings: The Court, Schools, Church, and Monasteries. In: KALDELLIS, A.; SINIOSSOGLU, N. (Eds.). *The Cambridge Intellectual History of Byzantium.* Cambridge: **Cambridge University Press**, 2017. p. 27-36.

HEN, Y.; INNES, M. (Ed.). *The Uses of the Past in the Early Middle Ages.* Cambridge: **Cambridge University Press**, 2000

JEFFREYS, M. Psellos and 'his emperors': fact, fiction and genre. In: MACRIDES, R. (Ed.). *History as Literature in Byzantium: Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007.* London: **Routledge**, 2016. p. 73-91.

JEFFREYS, M. Summaries of the Letters of Michael Psellos. In: JEFFREYS, M.; LAUXTERMANN, M. D. (Ed.). *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities.* Oxford: **Oxford University Press**, 2017. p. 141-458.

JENKINS, D. Michael Psellos. In: KALDELLIS, A.; SINIOSSOGLU, N. (Eds.). *The Cambridge Intellectual History of Byzantium.* Cambridge: **Cambridge University Press**, 2017. p. 447-461.

KALDELLIS, A. Constantinople's Belated Hegemony. In: NUFFELEN, P. V. (Ed.). *Historiography and Space in Late Antiquity.* Cambridge: **Cambridge University Press**, 2019a. p. 14-35.

KALDELLIS, A. From Rome to New Rome, from Empire to Nation-State: Reopening the Question of Byzantium's Roman Identity. In: GRIG, L.; KELLY, G. (Eds.). *Two Romes: Rome and Constantinople in late Antiquity.* New York: **Oxford University Press**, 2012a. p. 387-404.

KALDELLIS, A. *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition.* Cambridge: **Cambridge University Press**, 2007.

KALDELLIS, A. *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium.* Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 2019b.

KALDELLIS, A. Shay Eshel. The concept of the elect nation in Byzantium. *Byzantinische Zeitschrift*, Berlin, v. 111, n. 3, p. 809-812, 2018.

KALDELLIS, A. *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*. New York: **Oxford University Press**, 2017a.

KALDELLIS, A. *The Argument of Psello's Chronographia*. Leiden: **Brill**, 1999.

KALDELLIS, A. *The Byzantine Republic: People and Power in the New Rome*. Cambridge, MA: **Harvard University Press**, 2015.

KALDELLIS, A. The Byzantine Role in the Making of the Corpus of Classical Greek Historiography: a Preliminary Investigation. *The Journal of Hellenic Studies*, [s. l.], v. 132, p. 71-85, 2012b.

KALDELLIS, A. The Discontinuous History of Imperial Panegyric in Byzantium and its Reinvention by Michael Psellos. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, [s. l.], v. 59, n. 4, p. 693-713, 2019c.

KALDELLIS, A. The Social Scope of Roman Identity in Byzantium: An Evidence-Based Approach. *Byzantina Symmeikta*, Athens, v. 27, p. 173-210, 2017b.

KALDELLIS, A.; POLEMIS, I. General Introduction. In: PSELLOS, M. *Psellos and the Patriarchs: Letters and Funeral Orations for Keroullarios, Leichoudes, and Xiphilinos*. Notre Dame: **University of Notre Dame Press**, 2015. p. 1-35.

KAPLAN, M. La place du schisme de 1054 dans les relations entre Byzance, Rome et l'Italie. *Byzantinoslavica*, Prague, v. 54, n. 1, p. 29-37, 1993.

KAPLANIS, T. A. Antique Names and Self-Identification: *Hellenes, Graikoi, and Romaioi* from Late Byzantium to the Greek Nation-State. In: TZIOVAS, D. *Re-imagining the Past: Antiquity and Modern Greek Culture*. Oxford: **Oxford University Press**, 2014. p. 81-97.

KAZHDAN, A. (Ed.). *Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: **Oxford University Press**, 1991. 3 v.

KINNÉR, S. Literary Echoes in Psellus' Chronographia. *Byzantion*, [s.l.], v. 51, n. 1, p. 225-231, 1981.

KODER, J. Remarks on linguistic Romanness in Byzantium. POLH, W. et al (Ed.). *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*. Berlin: **De Gruyter**, 2018. p. 111-122.

KRALLIS, D. 'Democratic' Action in Eleventh-Century Byzantium: Michael Attaleiates' 'Republicanism' in Context. *Viator*, [s.l.], v. 40, n. 2, p. 35-53, 2009.

KRALLIS, D. Attaleiates as a Reader of Psellos. In: BARBER, C.; JENKINS, D. (Ed.). *Reading Michael Psellos*. Leiden: **Brill**, 2006. p. 167-191.

KRALLIS, D. *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh-Century Byzantium*. **Temple: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies**, 2012.

KRALLIS, D. *Serving Byzantium's Emperors: The Courtly Life and Career of Michael Attaleiates*. Cham: **Palgrave Macmillan**, 2019.

KRUSE, M. *The Politics of Roman Memory: From the Fall of the Western Empire to the Age of Justinian*. Philadelphia: **University of Pennsylvania Press**, 2019.

LATOWSKY, A. A. *Emperor of the World: Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800-1229*. Ithaca: **Cornell University Press**, 2013.

LAURITZEN, F. A Courtier in the Women's Quarters: The Rise and Fall of Psellos. *Byzantion*, [s.l.], v. 77, p. 251-266, 2007.

LEMERLE, P. Le gouvernement des philosophes: note et remarques sur l'enseignement, les écoles, la culture" In: LEMERLE, P. *Cinc études sur le Xie siècle byzantin*. Paris: **Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique**, 1977. p. 195-248.

LOUD, G. A. Southern Italy in the eleventh century. In: LUSCOMBE, D.; RILEY-SMITH, J. (Ed.). *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge, **Cambridge University Press**, 2004. v. 4, p. 94-119.

MACRIDES, R. J. The Historian in the History. In: CONSTANTINIDES, C. N.; PAGANIOTAKES, N.; JEFFREYS, E. *Φιλέλλην: Studies in Honour of Robert Browning*. Venice: **Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia**, 1996. p. 205-224.

MAGDALINO, P. Aspects of Twelfth-Century Byzantine Kaiserkritik. *Speculum*, [s.l.], v. 58, n. 2, p. 326-346, 1983.

MALATRAS, C. The Making of an Ethnic Group: The Romaioi in 12th–13th Century. In: To Evropaiikó Sinédrio Neoellinikón Spoudón, D', 2010, Granáda. *Praktiká...* Athéna: **Evropaïkí Etairía Neoellinikón Spoudón**, 2011. v. 3, p. 419-430.

MALATRAS, C. The Perception of the Roman Heritage in 12th Century Byzantium. *Rosetta*, [s.l.], p. 1-8, 2009.

MARKOPOULOS, A. Roman Antiquarianism: aspects of the roman past in the middle byzantine period (9th-11th centuries). In: INTERNATIONAL CONGRESS OF BYZANTINE STUDIES, 21., 2006, London. **Proceedings... Aldershot**: Ashgate, 2006. v. 1, p. 277-297.

MATHEOU, N. S. M. City and Sovereignty in East Roman Thought, c.1000–1200: Ioannes Zonaras' Historical Vision of the Roman State. In: MATHEOU, N. S. M.; KAMPIANAKI, T.; BONDIOLI, L. M. (Ed.). *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*. Leiden: **Brill**, 2016. p. 41-63.

MOORE, P. *Iter Psellianum: A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*. Toronto: **Pontifical Institute of Medieval Studies**, 2005.

MULLET, M. E. *Byzantium: A Friendly Society? Past & Present*, [s.l.], v. 118, n. 1, p. 3-24, 1988.

NEVES, L. C. S. O que Deus uniu o homem pode separar? Algumas considerações sobre o "Grande Cisma" de 1054. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 13., 2020, Rio de Janeiro. *Anais...* No prelo.

NEVILLE, L. A History of the Caesar John Doukas in Nikephoros Bryennios' Material for History? *Byzantine and Modern Greek Studies*, [s.l.], v. 32, n. 2, p. 168-188, 2008.

NEVILLE, L. *Guide to Byzantine Historical Writing*. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2018.

NEVILLE, L. *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The Material for History of Nikephoros Bryennios*. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2012.

NEVILLE, L. Why did the Byzantines Write history? In: CONGRESS OF BYZANTINE STUDIES, 23., 2016, Belgrade. *Proceedings...* Belgrade: The Serbian National Committee of AIEB, 2016. **Plenary Papers**, p. 265-276.

NICOL, D. M. Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century. *The Journal of Ecclesiastical History*, [s.l.], v. 13, n. 1, p. 1-20, 1962.

OIKONOMIDES, N. L'«unilinguisme» officiel de Constantinople byzantine (VIIe-XIIe s.). *Byzantina Symmeikta*, Athens, p. 9-22, 1999.

PAGE, G. *Being Byzantine: Greek Identity Before the Ottomans*. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2008.

PAPAIOANNOU, S. *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2013.

PELLING, C. The Greek Historians of Rome. In: MARINCOLA, J. (Ed.). *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Malden, MA: **Blackwell**, 2007. p. 225-238.

POLEMIS, D. I. *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography*. London: **The Athlone Press**, 1968.

POLEMIS, I. Funeral Oration for the Most Blessed Patriarch Kyr Michael Keroullarios. In: MICHAEL PSELLOS. *Psellos and the Patriarchs: Letters and Funeral Oration for Keroullarios, Leichoudes, and Xiphilinos*. Notre Dame: **University of Notre Dame Press**, 2015. p. 49-51.

RAPP, C. Hellenic Identity, Romanitas and Christianity in Byzantium. In: ZACHARIA, K. (Ed.). *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot: **Ashgate Variorum**, 2008. p. 127-147.

REINSCH, D. R. Plutarch in Michael Psello's Chronographia. In: XENOPHONTOS, S.; OIKONOMOPOULOU, K. (Ed.). *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*. Leiden: **Brill**, 2019. p. 234-247.

REINSCH, D. R. Venomous Praise: Some Remarks on Michael Psellos' Letters to Leon Paraspondylos. In: JEFFREYS, M.; LAUXTERMANN, M. D. (Ed.). *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford: **Oxford University Press**, 2017. p. 128-140.

REPAJIĆ, M. The Political Thought of Psellos in the Chronographia: The Wise Advisor, the Clever General, and the City. *Limes Plus*, Belgrade, v. 13, n. 2, p. 55-85, 2016.

REPAJIĆ, M. Žanr u funkciji ironije: literarna osveta Mihaila Psela. *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, Beograd, v. 52, p. 57-89, 2015.

ROLLER, M. The Exemplary Past in Roman Historiography and Culture. In: FELDHER, A. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2009. p. 214-230.

RUNCIMAN, S. *Byzantine Civilization*. London: **Methuen & CO LTD**, 1961.

RUNCIMAN, S. *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the Eleventh and Twelfth Centuries*. Oxford: **Oxford University Press**, 1997.

SAVVIDES, A. G. C. Romanus Boilas: Court Jester and Throne Counterclaimant in the mid-Eleventh Century. *Byzantinoslavica*, Prague, v. 56, n. 1 p. 159-164, 1996.

SHEPARD, J. Emperors and Expansionism: From Rome to Middle Byzantium. ABULAFIA, D.; BEREND, N. *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. London: **Routledge**, 2016, p. 55, 77.

SHEPARD, J. Past and future in Middle Byzantine diplomacy: some preliminary observations. BALARD, M. et al (Ed.). *Byzance et le monde extérieur: Contacts, relations, échanges*. Paris: **Éditions de la Sorbonne**, 2005. p. 171-191.

SHEPARD, J. The Emperor's 'Significant Others': Alexios I Komnenos and his 'Pivot to the West'. In: TOUGHER, S. (Ed.). *The Emperor in the Byzantine World: Papers from the Forty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*. London: **Routledge**, 2019. p. 135-155.

SHEPARD, J. The Uses of the Franks in Eleventh-Century Byzantium. *Anglo-norman Studies*, [s.l.], v. 15, p. 275-305, 1993.

SHUKUROV. R. The Byzantine Concepts of Iran: Cultural Memory and Its Reactualization. In: DURAK, K.; JEVIĆ, I. (Ed.). *Identity and the Other in Byzantium: Papers from the Fourth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*. Istanbul: **Koç University Stavros Niarchos Foundation Center for Antique and Byzantine Studies**, 2019. p. 143-167.

STROLL, M. *Popes and Antipopes: The Politics of Eleventh Century Church Reform*. Leiden: **Brill**, 2012.



TREADGOLD, W. The Formation of a Byzantine Identity: MARTIN, R. E.; SPOCK, J. B. (Ed.). *Culture and Identity in Eastern Christian History*. Bloomington: **Slavica Publishers**, 2009.

TREADGOLD, W. *The Middle Byzantine Historians*. New York: **Palgrave Macmillan**, 2013.

WHALEN, B. E. *The Medieval Papacy*. Hampshire: **Palgrave Macmillan**, 2014.

A TIRANIA DE PISISTRATO E A PRODUÇÃO DE VASOS NA GRÉCIA ARCAICA

PEISISTRATUS' TYRANNY AND THE PRODUCTION OF VASES IN ARCHAIC GREECE

José Roberto de Paiva Gomes¹⁹⁸

Artigo recebido em 29 de junho de 2021
Artigo aceito em 14 de dezembro de 2021

Resumo: Observamos que os vasos gregos foram usados como uma espécie de propaganda. As imagens representavam narrativas que refletem gostos ou vertentes. No caso da tirania observamos a emergência de uma narrativa visual construídas pela aristocracia ateniense. Encontramos o herói fundador Héracles como um exemplo de manipulação política.

Palavras-chaves: Héracles. narrativa visual. narrativa mítica. vasos gregos. Tirania

Abstract: We note that the Greek vases were used as a kind of propaganda. The images represented narratives that reflect tastes or strands. In the case of tyranny, we observe the emergence of a visual narrative constructed by the Athenian aristocracy. We find the founding hero Heracles as an example of political manipulation.

Keyword: Heracles. visual narrative. mythical narrative. Greek vases. tyranny.

1 - A FORMULAÇÃO DE UMA CULTURA VISUAL

Consideramos que as representações visuais foram importantes para a transmissão e a moldura de mitos. As imagens têm o mesmo status como narrativa do que os documentos textuais, mas com diferentes funções e público. As imagens áticas produzidas eram para serem visualizadas em Atenas em simpósios, rituais fúnebres ou votivos em santuários, mas exportadas para a Magna Grécia. (HOFF, 2000) Então,

¹⁹⁸ Pós doutor em História Política pelo PPGH/UERJ, Doutor e mestre pelo PPGHC/UFRJ. Professor colaborador do CEHAM/NEA/UERJ, disciplina "Estudos Pedagógicos". ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4162-6072>

podemos inferir que existe um interesse de exportação e de concepção de imagens levando em conta os compradores. Existe no mundo grego uma “mídia visual” que interliga os discursos. (WEBSTER, 1972; MARCONI, 2004; OSBORNE, 2004).

2 - O CASO DAS FIGURAÇÕES DE HÉRACLES

Na segunda metade do século VI a. C. a popularidade da cena de Héracles atingiu o auge. Antigas cenas ganharam “variantes estilísticas” e novas cenas foram desenvolvidas. Esta vertente historiográfica foi desenvolvida por John Boardman que elaborou uma nova teoria que vincula a figura do herói aos Pisistrátidas como uma “ferramenta” de propaganda.

A ceramologia propõe que a arte reflete o poder das famílias eupátridas que manipulavam os cultos e as histórias pessoais para atender finalidades políticas. Os tiranos serão considerados os responsáveis por patrocinar a confecção de vasos de circulação pública (como ânforas, *hydrias* e *kalpis*), que retrataram Héracles e a casa das fontes. A associação está vinculada com a documentação textual de Heródoto que se refere ao episódio da falsa Athena (Histórias, 1, 60). Pesquisadores como Glynn (1981, p. 126-7) e Ahlberg-Cornell (1984, p. 103) descrevem a luta do herói com criaturas monstruosas como contextos de agitações políticas.

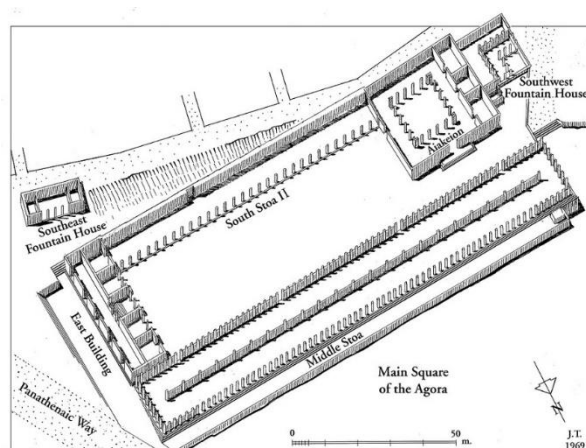


Figura 1 - Planta baixa destacando as duas casas das fontes por J. T. 1969.

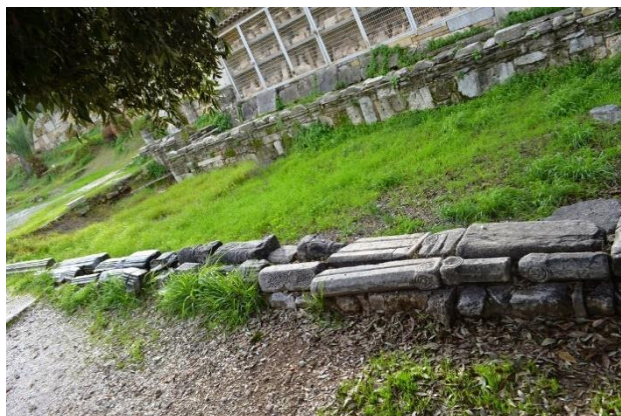


Figura 2 - Foto dos vestígios arqueológicos da Fonte de água em Atenas (foto do autor – 2012)

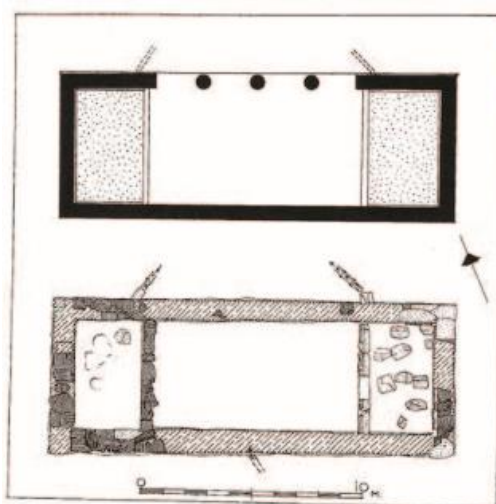


Figura 3 - Planta baixa - www.hydriaproject.info/en/greece-the-ancient-agora-of-athens/waterworks3/ (acessado em 29.04.2015)

As pesquisas tendem a dizer que as rivalidades políticas entre as famílias tradicionais, somente vieram à tona, no período após a tirania (OSTWALD, 1988, p. 304; DAWSON, 2006, p. 22). Acreditamos que as escolhas sobre a representação dos heróis, pelos artesãos-pintores, correspondam ao *agon* político (disputa) entre as diferentes famílias não após a tirania, mas dentro da própria estrutura. A propaganda teria sido realizada por famílias sacerdotais de Atenas que formularam músicas e hinos associando o herói a tirania. Estes oficiantes encomendariam utensílios decorados para atender os rituais (BOARDMAN, 1984b, p. 246).

Pela narrativa do escoliasta de Aristides, o herói Teseu teria sido o responsável por fundar os jogos Panatenaicos, como parte do processo integratório do território ático. As competições atléticas teriam sido implementadas no arcontado de *Hippokleides* em 566-5. Outro candidato ao estabelecimento das Panateneias seria Licurgo, rival político de Pisistrato, que pertenceria ao *genós* dos *Eteobutadai* que renderia um culto familiar independente dos festivais reorganizados por Pisistrato. O *genós* forneceria a sacerdotisa de Athena Polias e o sacerdote de Poseidon *Erechtheus*. O segmento social era responsável por relembrar o culto em torno da fundação da pólis de Atenas e da disputa entre os deuses como divindade patrona.

De acordo com Oswyn Murray (1990, p. 151), o uso de falange hoplita levou os aristocratas a concentrar as suas energias antagônicas sobre o desporto e outros concursos. Se isso for verdade, pode ajudar a explicar o aumento da popularidade de imagens de eventos esportivos e atletas em treinamento em simpósios para os estratos abastados da sociedade ateniense. Desta forma podemos dizer que as imagens com jovens poderiam ser consideradas como modelos de auto-controle que morreram em idade jovem possivelmente entre as batalhas de Salamina e Pallene (SCANLON, 2002, p. 230).

Na perspectiva de A Raubitschek (1949, p. 339) outra “mídia visual” que desenvolve uma “cultura visual” da tirania dos Pisistratidas com a juventude pode ser observada nas estatuas votivas de “*olimpionikes*” em competições atléticas. Em uma estátua, em particular, dedicada a vitória atlética de Leagros, filho de Glaukon, dedicado aos doze deuses. Esta estatua de um atleta de um aristocrata ligado aos Pisistratidas e a construção do altar dos doze deuses por Pisistrato, o jovem, filho de Hiparco, quando arconte entre 512 e 489/6 criaram um *temenos* (lugar sagrado) na Agora de Atenas.

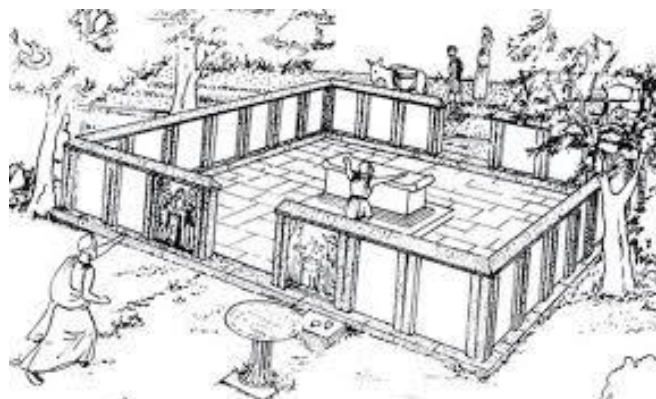


Figura 4 - Representação artística do altar construído por Pisistrato, o Jovem. (NEER & KURKE, 2014, p. 536)

Podemos descrever a tirania como uma forma política estatal, centrado em líderes dotados de autoridade. Este direito era uma questão de justiça (De Oliveira Gomes. 2007, p. 112). Pisistrato ganhará destaque ao impulsionar o desenvolvimento de ginásios e teatros, mantendo as estruturas por contra própria por um ano inteiro. Exercendo o cargo de *aner agathós* (LAVALLE, 1993). Supomos que essa denominação política tenha sido utilizada pelos sucessores de Pisistrato, como uma invocação de um passado reutilizado. Como podemos observar no caso de seu neto, filho de Hippias chamado de Pisistrato, o novo, que construiu o altar (descoberto pelos arqueólogos em 1877), em honra a Apolo Pythios¹⁹⁹, durante o seu arcontado, em 522/1²⁰⁰. Exercendo o cargo durante um

¹⁹⁹ Apolo Pítios corresponderia como a divindade padroeira de Delfos e sendo um deus oracular. A divindade oferece ajuda e afasta o mal, chamando-o de "evitador do mal". Apolo délfico será o patrono dos marinheiros, estrangeiros e o protetor de fugitivos e refugiados (BOWDEN, 2005). Em estudo recente, Everitt (2019, p. 97) advoga que o tirano seria o defensor dos thetes.

²⁰⁰ Acreditamos que o monumento também tenha sido uma forma de relembrar o passado e de reafirmar uma configuração política ancestral, o exercício das magistraturas ou liturgias religiosas dominadas por famílias aristocráticas. Após o exílio de Hípias, Pisistrato, o novo retornou a Atenas exerceu cargo de arconte, tal como Clístenes teria exercido durante o período da tirania arcaica, conforme descreve um fragmento da lista dos arcontes atenienses. A dedicação serviu como uma resposta, à influência da família Alcmeonida, rivalizando com a figura de outro Apolo identificado

período de apaziguamento persa em Atenas em meados de 490, dedicada ao deus (*Dionisios de Halicarnassos* 5.77.6).

3 - A TEMÁTICA DO PINTOR DE ADP

A iconografia financiada pelos Pisistrátidas e a emergência do patrocínio aos oleiros-pintores foram explorados em um artigo de John Boardman (1972), onde o autor associou Pisístrato e seus filhos à figura do herói Héracles. O autor (1972 e 1975), continuando suas abordagens, relacionou a cooptação do mito ao segundo momento da tirania de Pisistrato em Atenas (ca. 550). Nas análises de J. Boardman (1974), os Pisistrátidas utilizavam a imagem visual dos vasos para exercer uma propaganda política. De acordo com J. Boardman (1974) e de I. Morris (1986), a iconografia dos Pisistrátidas evidenciava a rivalidade entre os grupos políticos, durante o período da tirania. Os pesquisadores sugerem a emergência de uma cultura política dos tiranos. Nas observações de I. Morris (1986) e de L. Kurke (1992) os tiranos incentivaram a emergência de uma *sociedade do adorno, sobretudo durante a administração de Hiparco, que valorizou a cultura.*

A ceramologia propõe que a arte reflete o poder das famílias eupátridas que manipulavam os cultos e as histórias pessoais para atender finalidades políticas. Boardman credits que os Pisistrátidas manipularam o culto de Héracles. Os tiranos serão considerados os responsáveis por patrocinar a confecção de vasos de circulação pública (como ânforas, *hydrias* e *kalpis*), que retrataram Héracles e o leão de Nemea. A associação está vinculada com a documentação textual de Heródoto que se refere ao episódio da falsa Athena (Histórias, 1, 60). Pesquisadores como Glynn (1981, p. 126-7) e Ahlberg-Cornell (1984, p.

com elementos da nova democracia. A oferta do altar não foi finalizada, pois se tornou um candidato para o ostracismo em 480, provavelmente, deixando Atenas em cerca de 485, e pode ter retornado com a influência de Xerxes em 481 (ARNUSH, 1995, 135).

103) descrevem a luta do herói com criaturas monstruosas como contextos de agitações políticas.

Retornando de seu exílio, em cerca de 556, Pisístrato adentrou em Atenas em uma carruagem, travestido como Héracles e acompanhado por uma mulher local, chamada de *Phya*, filha de *Kollytos* ou de *Paiania*, vestida como se fosse a deusa Athena (Hdt. *Hist.* 1. 60; Arist. *A. P.* 14.4; 15). O tirano se dirigiu a Atenas, enquanto os arautos anunciavam que Athena estava novamente trazendo o líder político do grupo das montanhas. O uso da dublê da deusa não era tanto para o tirano conseguir o poder para si mesmo, mas para garantir a sacralidade de seu governo. O tirano procurou elaborar uma *bios* ideal, ausente no presente projetando para o passado. Levando em consideração o contexto regional ateniense da produção do vaso e o contexto de recepção. A correlação entre a luta contra o monstruoso animal e a competição atlética corresponderiam as qualidades agonísticas e as lutas competitivas que o herói simbolizaria nos jogos pan-helênicos, como um competidor invencível. Pisístrato tornaria os festivais pan-helênicos populares, juntamente com a figura do herói (Jacoby, 1949, p. 394, verbete *Atthis*). A correspondência de Héracles com os jovens demonstraria a *aristeia*, uma das virtudes masculinas da aristocracia.

Como podemos observar nesta *hydria* ateniense de figuras negras atribuída ao pintor ADP (Beazley - 301817), datado entre 550 a 500 a. C., com Héracles combatendo o leão de Nemea e guerreiros lutando em um segundo plano. De acordo com a política de atribuição elaborada pela escola de Prentice Hall, ADP pode representar uma oficina ateniense interligada no VI a. C. que reuniria os artistas Priamo, Antimenes e Leagros group.



Figura 5 – Detalhe do pescoço da hydria - (Beazley - 301817), datado entre 550 a 500 a. C.

Nesta outra *hydria* do pintor de ADP, a luta entre o herói e o leão se reporta a prática do pancrácio, tendo o golpe de imobilização, como ponto central da cena. A presença de dois jovens, um de cada lado da cena, observando o golpe e portando lança e maça, reporta-se as atividades de ginásio. Mas, a ênfase está na observação deles como espectadores. De acordo com Miriam Valdes Guia (1993) um determinado grupo de famílias aristocráticas controlavam o culto de Héracles em ginásios.



Figura 6 - Hydria ateniense de figuras negras atribuída ao pintor ADP (Beazley Archive - 301818), datado entre 550 a 500 a. C., com Heracles combatendo o leão de Nemea e dois jovens observando.

Tendo em vista a função social das *hydriai*, muitas imagens de atletas foram encontradas como forma de oferenda em santuários e como objetos de uso funerário em mercados. Podemos observar que a representação do jovem atleta vencedor participando de um simpósio em sua homenagem em um contexto fúnebre permeou a cultura visual no período dos Pisistrátidas prescrevendo valores normativos

relacionados com o atletismo, os ideais de masculinidade, e de beleza arquetípica dos atletas como um modelo social inquestionável. A associação entre simpósio e o desenvolvimento do jovem atleta, como desenvolvimento de ideal de cultura da polis criado pelos Pisistratidas.

Estas imagens em vasos cerâmicos de figuras negras com a temática do simpósio estão relacionadas com o *agón* atlético realizados pela aristocracia ou *hetaireiai* (grupos sociais ou políticos). De acordo com Oswyn Murray (1990, p. 151), o uso de falange hoplita levou os aristocratas a concentrar as suas energias antagônicas sobre o desporto e outros concursos. Se isso for verdade, pode ajudar a explicar o aumento da popularidade de imagens de eventos esportivos e atletas em treinamento em simpósios para os estratos abastados da sociedade ateniense. Desta forma podemos dizer que as imagens com jovens poderiam ser consideradas como modelos de auto-controle que morreram em idade jovem possivelmente entre as batalhas de Salamina e Pallene (SCANLON, 2002, p. 230).

Hermany (1978, p. 70-2) associa os filhos de Pisistrato (Hippias e Hiparcos) com os Dioskouroi, simbolizando jovens atletas vitoriosos. Esta associação estava correlacionada a batalha de Pallene, onde os jovens tiranos tiveram um papel preponderante na cavalaria. O autor sugere que Héracles barbado nos vasos poderia ser visto como Pisistrato. As conclusões apoiam o argumento político de Boardman e uma popularidade excepcional durante a tirania.



Figura 7 - Fragmento de kylix ateniense de figuras negras, datadas de 550-500, com a representação dos Dioskouroi, de autor indeterminado (B. A. 2498) Parma, Museo Nazionale di Antichita: C39.

Jacoby (FGH I F p. 23-30) relaciona os trabalhos de Héracles como expedições militares com o propósito de defender colonos e fundar póleis. Os soldados com maça, os *dorophoroi* foram usados por Pisistrato como estratégia em sua primeira tentativa de ocupação, sendo concedido pelo *demos* para controlar a *stasis* cívica²⁰¹. Boardman (1972, p. 57) qualifica que uso da guarda de maceiros e de uma força militar fez retornar a paz que anteriormente não existia.

Claude Mosse (1984) assinala a tirania como um governo de transição para o período democrático. Os tiranos proporcionaram a participação do *demos* nos assuntos da pólis, quando da participa do grupo de cidadão-soldados. O culto de Athena e o desenvolvimento das *Grandes Panatenéias* ratificam o caráter de unificação da Ática pelos tiranos. Pisístrato retratado como Héracles é claramente visto na cultura material, e, possivelmente, na poesia. O herói se tornou uma figura predominante em cenas de vasos, muito mais do em outro lugar. A

²⁰¹ Conforme a citação de Heródoto, Histórias. Livro I, LIX: *Eis a manobra que forjou: Tendo ferido a si próprio e a seus animais de carga, arrastou seu carro até a praça pública, como se houvesse escapado das mãos do inimigo. Conjurou os Atenienses a lhe concederem uma guarda, lembrando-lhes a glória com que se cobrira à frente dos seus exércitos contra os Megários, a tomada de Niséia, e citando-lhes vários outros exemplos de valor. O povo, ludibriado, deu-lhe por guarda certo número de cidadãos escolhidos, que o escoltavam armados de maças de madeira. Pisístrato sublevou-os e apoderou-se, dessa maneira, da cidadela.*

formulação da imagem de Pisístrato-Héracles e pseudo-Athena, nos vasos cerâmicos, se alude a procissão cerimonial para marcar os jogos Panatenaicos, promovidos pelos Pisistratidas (TAMM,1995).

CONCLUSÃO

A tirania dos Pisistratidas foi um período histórico que definiu e delimitou a cidadania e, ao mesmo tempo propiciou o estabelecimento da identidade ateniense. A cerâmica pode ser entendida como um destes mecanismos de poder usado pela tirania. As medidas legislativas de Sólon e, de forma comparada, a dos tiranos pretendeu fixar a organização de um espaço social hierarquizado, demarcado pelos rituais cívicos. Este território se constituiu pela (re) organização de determinadas festas (como as *Panateneias* e as *Grandes Dionisiacas*) pelo culto heroico e divino (personificado nas figuras de Héracles, de Teseu, de Athená e de Dionisos) e pela integração cívica de novos grupos sociais emergentes (como os artesãos e os comerciantes).

DOCUMENTAÇÃO

ARISTOTLE, **The Politics and The Constitution of Athens**. Ed. by Stephen Everson. Cambridge, 1996.

HERODOTUS. **Histories**. Cambridge, M.A.: H.U.P., 1920.

BIBLIOGRAFIA

AHLBERG-CORNELL, G. *Herakles and the Sea-Monster Attic Black-Figure Vase"Painting*. Stockholm. 1984.

ARNUSH, M. F. *The carrer of Peisistratos son of Hippias*, **Hesperia** 64.2., 1995, p. 135-162.

BOWDEN, H. **Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy**. Cambridge University Press, 2005.

BOARDMAN, J. 'Image and Politics in Sixth Century Athens'. BRIJDER, H.A.G. (ed.), **Ancient Greek and Related Pottery**. Proceedings of the International Vase Symposium in Amsterdam (12 - 15 April 1984),

- Amsterdam, Allard Pierson Series, 1984, p. 239-247. BOARDMAN, J. 'Herakles, Peisistratos and Eleusis', *JHS* 95, 1975, 1-12, pl. p. 11-14. BOARDMAN, J., "Herakles, Peisistratos and Sons", **R.A.** 72, 1972, p. 57-63. BROMMER, Fr. *Heracles: The Twelve Labors of the Hero in Ancient Art and Literature*. New Rochelle, N.Y.: A.D. Caratzas, 1986 (1972).
- DAWSON, S. 'George Grote and the Ancient Greeks', **Polis** 17: 1 & 2, 2006, p. 187-198.
- EVERITT, A. **A Ascensão de Atenas**. São Paulo: Critica, 2019.
- GOMES, C. de O. **La cité tyrannique**. UPress de Rennes, 2007.
- GEHRKE, H. J. *Mythos, Geschichte, Politik*. **Saeculum** 45, 1994, p. 239-64. GUIA, M. V. "El espacio ciudadano: integración/exclusión en el imaginario y en la realidad ateniense del s.VI a.C." **Studia Historia (Historia Antigua)**, Salamanca, 2002, p. 29-45.
- GLYNN, R. 'Herakles, Nereus and Triton: A Study of Iconography in Sixth Century Athens.' **AJA** 85: 1981, p. 121-32.
- HERMARY, A. 'Images de l'apotheose des Dioscures.' *BCH* 102: 1978, p. 51-76.
- HOFF, R. v-d. *Media for Theseus*. Lin Foxhall; Hans-Joachim Gehrke; Nino Luraghi (Hg.), **Intentional History – Spinning Time in Ancient Greece**, Stuttgart 2010, S. pp.161-188.
- LESSA, F. S. **Mulheres de Atenas: méliissa do gineceu à agora**. Rio de Janeiro, LHIA/IFCS/UFRJ, 2001.
- LAVELLE, B. M. **The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under Peisistratids, c. 560-510 B.C.**, Stuttgart 1993.
- MARCONI, C. *Images for a warrior*. MARCONI, C. (eds.) **Greek vases. CAM at Columbia University**, 2004, p. 232.
- MURRAY, O. **Sympotica**. Oxford: Claredon Press, 1990. OSBORNE, R. *Images for a warrior*. MARCONI, C. (eds.) **Greek vases. CAM at Columbia University**, 2004, p. 232.
- NEER, R. T. & KURKE L. *Pindar Fr. 75 SM and the Politics of Athenian Space* **Greek, Roman, and Byzantine Studies** 54 (2014), p. 527–579
- OSTWALD, M. **From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens**. UCP, 1986.
- RAUBISTSCHEK, A. E. **Dedications from the Athenian Acropolis**, Cambridge, Mass. 1949, p. 339.
- SCANLON, T.F. **Greek and Roman Athletics: A Bibliography. Athletic Metaphors for Warfare in Greek Literature**, 2002, pp. 230–44.

SCULLION, S. 2002b. *"Nothing to Do with Dionysus: Tragedy Misconceived as Ritual"*, CQ 52, p.102-137.

SHAPIRO, H. A. *Art And Cult Under The Tyrants In Athens*. Mainz Am Rhein, 1984.

TAMM, J. A. **Heracles in Attic vase-painting of the Peisistratean period**. Ontário University, 1995.

WEBSTER, T. B. L. **Potter and patron in Classical Athens**. London: Methuen, 1972.

WILLIAMS, D. 1983 *'Herakles, Peisistratos and the Alcmeonids,'* Lissarrague &Thelamon, 1983, p. 131-42.

REGÊNCIA EM TEMPOS DE GUERRA: O PROJETO DO GUKANSHŌ E O USO DA HISTÓRIA NA MANUTENÇÃO DA TRADIÇÃO

REGENCY IN TIMES OF WAR: THE GUKANSHŌ PROJECT AND THE USE OF HISTORY IN MAINTAINING TRADITION

Nikita Chrysan da Silva Pires²⁰²

Artigo recebido em 18 de agosto de 2021
Artigo aceito em 06 de novembro de 2021

Resumo: Na dinâmica de disputas no Japão do início do século XIII surge uma crônica que, pela narrativa histórica, buscou legitimar poderes tradicionais e ascendentes na tentativa de implementar um projeto político próprio. O presente artigo é uma análise inicial do Gukanshō do monge Jien, visando compreender seu uso estratégico em um momento onde a disputa política se decidia sobretudo pelo uso da guerra.

Palavras-chave: Japão, Kamakura, *Gukanshō*, Jien, Regência.

Abstract: In the dispute dynamic in Japan at the beginning of the 13th century emerges a chronicle that, through the historical narrative, sought to legitimize traditional and ascending powers in an attempt to implement its own political project. This article is an initial analysis of monk Jien's *Gukanshō*, aiming to understand its strategic use at a time when the political dispute was mainly decided by the use of war.

Key words: Japan, Kamakura, *Gukanshō*, Jien, Regency.

Em 1219 um monge japonês escreveu uma crônica que unia os preceitos de sua ordem budista, as entidades shintoístas, a sucessão dinástica e variadas formas de administrar o Estado, usando-se da narrativa histórica para convencer e instruir um leitor que teria nas mãos o futuro do próprio reino. Quando as disputas políticas de uma nova era anunciavam a chegada de mais uma batalha, o monge Jien buscou nas

²⁰² Graduada em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestranda em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), orientada por Renata Rodrigues Vereza, bolsista CAPES. Contato: nikita_chrysan@id.uff.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4510-9109>.

tradições do passado as justificativas para um projeto próprio e audacioso, pacífico em comparação à iminência da guerra, mas tão político quanto tantos outros que disputavam a soberania daquele tempo.

Nascia então o *Gukanshō*, uma crônica histórica que além de fornecer extensa cronologia da linhagem imperial até então, desenvolve uma estrutura narrativa de viés teológico visando responder aos problemas de seu próprio tempo. A obra é considerada uma história interpretativa pela forma particular com que os eventos são explicados, não se contentando em narrar fatos, mas sim entendê-los e interpretá-los de acordo com a chave explicativa que guia a argumentação, cujo projeto final seria a ascensão de um novo regente imperial naquela que seria a última era do Japão. A versão da crônica a ser aqui analisada é a tradução para língua inglesa de Delmer M. Brown e Ichirō Ishida, publicada em 1979 com o título de “The Future and the Past: a translation and study of the *Gukanshō*, an interpretative history of Japan written in 1219” (BROWN; ISHIDA, 1979).

O momento em que o documento é escrito também não é por acaso. Jien nasceu em 1155 na aristocrática família dos Kujō, um ramo do poderoso clã de regentes Fujiwara, tornou-se monge budista e por quatro vezes foi nomeado abade da seita de Tendai. Sua família teve grande influência na corte imperial de Heian, onde pai e irmão assumiram o posto de regentes imperiais, assim como algumas irmãs se uniram em matrimônio a imperadores do período (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 403). Como monge, passou o início da vida adulta se dedicando à contemplação e prática do budismo, mas com o passar dos anos e em decorrência dos eventos que movimentaram a política nas últimas décadas do século XII, os assuntos ligados ao governo do reino passaram a ocupar maior espaço em suas reflexões e análises.

A dinâmica política no Japão já sofria alterações desde antes do nascimento de Jien, entretanto o marco mais importante em seu tempo de vida, bem como para o processo histórico daquele momento, foi provavelmente a fundação do Bakufu de Kamakura (1185-1333)²⁰³ em 1185 por Minamoto no Yoritomo, dando início ao que ficou conhecido como o primeiro governo militar da história do Japão. Historicamente, Kamakura inicia a transição entre o período clássico das Cortes (710-1185) e a Era Medieval (1185-1603), cuja principal característica seria a hegemonia dos clãs guerreiros na tomada de decisão política e no domínio do território.

Porém a ascensão guerreira não extingue a corte e nem elimina a figura do monarca imperial. O *Tennō* (Imperador) é oficialmente o governante do Japão, ocupando o trono como descendente dos *Kami* (deuses ou divindades) criadores do arquipélago e sendo responsável pelos ritos cerimoniais que garantem a manutenção do reino e de seu povo segundo a tradição shintoísta. O nível de envolvimento do *Tennō* com os assuntos de governo variou historicamente, desde aqueles que tiveram plena soberania sobre a corte e o reino, até crianças que ocupavam o trono enquanto um Regente Imperial cuidava dos assuntos de Estado.

Além do *Tennō* e do Regente, ganhou força no início do século XII a posição do *Insei*. Em tradução ocidental pode-se definir o *Insei* como o monarca aposentado, ou seja, um *Tennō* que abdicou em função de um herdeiro para poder governar os assuntos de Estado enquanto o novo ocupante do trono estaria encarregado das principais práticas cerimoniais. A figura do *Insei* é anterior a este momento e define

²⁰³ O termo “*bakufu*” se refere à modalidade de governo chefiado por uma elite guerreira cuja figura máxima é o *Shōgun* (将軍), podendo ser também chamado de Shogunato. Yoritomo, líder do clã Minamoto, funda o primeiro *bakufu* na cidade de Kamakura em 1185 após vencer o clã Taira na Guerra Genpei (1180–1185);

principalmente os monarcas que após abdicarem, ingressaram em ordens budistas, mas mantiveram controle e influência sobre a corte e seus aristocratas. Entretanto é no século XII que esta forma de governar se eleva como resposta ao aumento do poder nas mãos dos regentes imperiais do clã Fujiwara, que por muito tempo governaram em nome de jovens monarcas. Simultaneamente a isto os guerreiros ganham força na corte, culminando na fundação do *bakufu* e colocando o líder de Kamakura como o novo principal opositor do *Insei*.

Tais eram as figuras que protagonizaram a disputa da conjuntura política do Japão na virada entre os séculos XII e XIII. Junto a cada um destes havia partidários incluídos na dinâmica da corte e do *bakufu* nas disputas por espaços de poder. É provavelmente a relação entre tais personagens, assim como o surgimento de novas oportunidades para sua família, que leva Jien a escrever o *Gukanshō* em 1219. Crescia naquele momento a tensão entre *Insei* e *bakufu*, criando um clima de instabilidade e de guerra iminente, o que gerava medo e pessimismo aos aristocratas que ainda se recordavam das guerras civis que assolaram a capital há poucas décadas. Soma-se à isso a decisão dos líderes do *bakufu* de adotar uma criança da família Kujō para ser o próximo *shōgun*, o que para Jien não fora coincidência, mas sim um projeto divino.

Jien (1155-1225) escreveu o *Gukanshō* na tentativa de convencer seus leitores de que as divindades japonesas teriam criado um plano divino no qual Kujō Yoritsune (1218-1256), um jovem menino da própria casa aristocrática Kujō de Jien, deveria crescer para administrar os assuntos estatais em nome do Imperador. De acordo com a delineação do *Gukanshō* sobre o curso único da história do Japão, Yoritsune com então dois anos de idade, estava destinado a se tornar não apenas Regente, mas *Shōgun* do governo militar localizado no leste do Japão. Apesar de Jien, como muitos intelectuais de seu tempo, assumir que o universo estava se movendo em direção à extinção, ele tinha certeza de que se Yoritsune fosse permitido assumir sua função predestinada, o Japão desfrutaria de mais um período de melhorias temporárias. (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 1. Tradução própria)

O projeto parecia simples. Kujō Yoritsune se tornaria *shōgun* e regente, unindo a casa regencial ao poderio militar. A junção destes poderes traria paz ao Japão e melhoraria as condições do Estado durante o que se acreditava ser sua última era de existência. Entretanto, para que isso fosse possível era necessário neutralizar a ameaça de um ataque contra Kamakura, sendo o *Gukanshō* a ferramenta para tal. Jien escreve a crônica não apenas para gerar uma memória histórica, mas para convencer o Imperador Aposentado Go-Toba (1180-1239) a abandonar as inimizades contra o *bakufu* para permitir que o plano dos deuses se concretizasse, lembrando-o de que um sábio governante deveria tanto compreender quanto aceitar os desígnios divinos.

É portanto dentro de tal conjuntura que este artigo pretende refletir sobre a estratégia discursiva de Jien na escrita da crônica. Esta é uma análise inicial exploratória da fonte e faz parte de uma pesquisa em andamento que visa compreender o projeto político apresentado pelo monge, e a forma como a argumentação é construída tendo em mente seu suposto interlocutor final. Entretanto, o desafio de compreender o *Gukanshō* em sua totalidade requer análises múltiplas, uma vez que se trata de uma extensa crônica de forte conteúdo teológico contendo uma chave argumentativa aparentemente inédita até então. Neste sentido, não se pretende aqui esgotar a crônica, mas sim selecionar e analisar um dos elementos que mais atraiu a atenção durante as primeiras leituras do documento, o papel da Regência.

O tema da Regência é recorrente por todo o texto da crônica, com regentes apontados em diversos momentos do processo histórico e sempre representados como aliados do trono no comando do Estado. As diversas menções trazem a ideia de que o *Tennō* sempre deve ter um regente ou chanceler ao seu lado, sendo que Jien expande essa noção para mesmo antes da própria instituição do posto de regente,

entendendo que ministros de governo teriam similar função de auxiliar o ocupante do trono. Entretanto a função não seria atribuída a qualquer aristocrata, mas especificamente a membros do clã que ganhou fama e poder na corte exatamente pelo título de Regente, os Fujiwara.

A regência Fujiwara fixou-se no imaginário da corte sobretudo na figura de Fujiwara no Michinaga (966-1027), que apesar de ter assumido o título regencial por pouco tempo, manteve importantes conexões e postos no governo por décadas. O *Eiga Monogatari* e o *Ōkagami* são duas obras literárias que narram a trajetória de Michinaga na corte de Heian, colocando-o como um grande governante do Japão e enaltecendo seus feitos dentro e fora da esfera política. Ambos relatos são conhecidos como contos históricos de sucessão por narrar a história da linhagem imperial japonesa, mas focam grande parte da escrita na presença dos Fujiwara e, sobretudo, no tempo de vida de Michinaga e de como este teria sido essencial à própria história, idealizando tal época como uma era áurea da corte e do Estado japonês.

Jien não é alheio a tais ideias e portanto também atribui aos Fujiwara um papel indispensável na história japonesa. Para ele a ascensão deste clã é primordialmente uma ação divina, onde o Estado só poderia se manter com o auxílio de seus membros.

Então veio o tempo em que a casa ministerial dos FUJIWARA iria emergir e administrar assuntos estatais. A Deusa do Sol fez um divino acordo com o grande iluminado Kami do templo Kasuga de que esses dois Kami ancestrais iriam juntos guardar o palácio Imperial. Devido a este acordo, veio o tempo em que o Imperador seria auxiliado pela casa ministerial dos FUJIWARA, e para que FUJIWARA Kamatari (614-669) nascesse para suceder o Príncipe Shōtoku como um administrador dos assuntos estatais que daria suporte à Lei Budista (...).(BROWN; ISHIDA, 1979, pg 29. Tradução própria)

Jien busca demonstrar que a ascensão dos Fujiwara ocorreu devido à necessidade de manutenção do reino e de sua linhagem, uma

vez que apenas o poder do *Tennō* não seria mais suficiente. Esta conclusão é apresentada inclusive nas palavras que ele atribui à própria Deusa do Sol, que determinava que o Japão

(...) não mais pode ser mantido apenas pelo prestígio e poder do Imperador. Isto apenas acrescentaria desordem à desordem. Chegou o tempo para que o poder da Lei Budista se una ao poder da Lei Imperial por ministros FUJIWARA. (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 29. Tradução própria)

É esta noção da regência que se pretende aqui analisar. O *Gukanshō* não coloca o regente como um indivíduo necessário por apenas um determinado período ou situação, mas como uma medida permanente e essencial para a manutenção do reino. O fato do regente tradicionalmente pertencer ao clã Fujiwara é outro requisito fundamental, uma vez que o *Kami* que se junta à Deusa do Sol na proteção do palácio seria a própria entidade protetora desta família. Em seu projeto mais amplo, inclusive, o novo *shōgun* Yoritune seria o regente ideal exatamente por ter nascido dentro de um dos ramos do clã Fujiwara.

Mas apesar das conclusões e motivações de Jien parecerem claras, é ainda curioso observar o tamanho esforço que ele faz de legitimar um regente Fujiwara. A argumentação de que o regente é essencial ao trono se repete pela crônica, mostrando forte necessidade de convencimento do seu leitor presumido, o que pode indicar que as ideias talvez não fossem tão bem vistas por qualquer contemporâneo. Há que se lembrar que a crônica apresenta um projeto político, o que por si só indica que haveriam outros disputando o mesmo espaço.

Se a proposta não era aceita de forma unânime e o convencimento era necessário, é importante examinar a estratégia discursiva utilizada para legitimar essa regência que Jien tenta defender. O objetivo aqui é entender sobretudo a sistematização intelectual que

dá forma ao projeto político do *Gukanshō*, uma vez que as ideias nele manifestadas não são necessariamente novas, mas sim estruturadas segundo a chave interpretativa de seu autor. Jien movimenta conhecimentos e tradições presentes na sociedade aristocrática à qual está ligado, usando de noções prévias para legitimar sua própria resposta à disputa política de então. Há entretanto um elemento que parece crucial em seu discurso: o Japão precisa ser governado com o auxílio de um regente Fujiwara e este deve ser Yoritsune. Este fato não é para Jien uma simples opção, mas a condição para manutenção do Estado e da estrutura sucessória japonesa.

1 - O TRONO E OS REGENTES: A EXPERIÊNCIA JAPONESA

Analisar o discurso da legitimidade do governo dentro do *Gukanshō* demanda reflexões que apenas fazem sentido levando-se em conta a experiência histórica japonesa. É curioso perceber em um primeiro momento que, mesmo após o surgimento de um poder militar que chega a fundar uma nova capital, permaneçam as tradicionais figuras do governo anterior. O *Tennō* permanece no cenário político, bem como diversos dos cargos ministeriais ocupados por aristocratas na capital imperial, criando nas primeiras décadas do período Kamakura um sistema mais parecido com uma diarquia do que uma dominação completa pelo *bakufu*.

A manutenção do trono mesmo após a ascensão guerreira demonstra tanto o apego às figuras tradicionais, quanto o quão legítimas estas seriam no imaginário da sociedade, ambos aspectos que Jien recupera na crônica. Há no texto a preocupação em reafirmar a forma japonesa de governo, sempre voltado à sucessão do trono por meio do clã imperial, inclusive afirmando que esta deverá ser mantida mesmo que o herdeiro não seja um bom governante. Este aspecto é inclusive um dos

motivos que legitimam a presença do regente, indispensável sobretudo quando há um mau monarca à frente do governo.

É importante neste ponto entender que a conceituação da legitimidade do governante é específica e delimitada ao tempo-espço na qual se aplica. Reinhart Koselleck lembra que é impossível estudar uma sociedade sem levar em conta a forma como conceitos empregados anteriormente se relacionam com os da atualidade (KOSELLECK, 2020, pg 17), o que apenas cresce em importância quando se busca analisar dinâmicas de sociedades orientais a partir de fontes traduzidas em idiomas ocidentais. Termos como “legítimo” ou “legitimidade” não aparecem na tradução de Brown e Ishida, também não se imagina aqui que apareça termo equivalente na versão original do *Gukanshō*, entretanto a forma como a escrita se desenvolve no sentido de reafirmar o papel e importância do *Tennō* e de seus ministros e regentes, demonstra preocupação em reforçar práticas de governo já instituídas.

Koselleck trabalha com a análise semântica dos conceitos e como estes permitem compreender a dinâmica social, o que aqui não será possível pela falta de acesso ao texto original em japonês, entretanto a reflexão ainda é válida por permitir compreender como o discurso da crônica se manifesta na sociedade em comparação com outras formações sociais. Jien se faz valer de uma narrativa que acessa ideias e imaginários presentes na sociedade japonesa e menciona como determinadas práticas são diferentes fora do Japão, demonstrando estar ciente de dinâmicas diversas àquelas que defende.

Há que se pensar, por exemplo, nas relações que o Japão teria com a China e de como seu modelo político poderia ser influenciado por esta. A China foi por praticamente toda a antiguidade a grande referência civilizacional do Extremo Oriente e da qual o Japão importou práticas

como a escrita, códigos e burocracias, modelos de crônicas históricas, dentre outros. Entretanto Jien faz questão de marcar as diferenças entre o modelo chinês e o japonês, sobretudo nas formas de sucessão que não se limitam ao trono, mas se espalham para as casas aristocráticas. A sucessão dinástica de uma linha imperial ininterrupta seria a marca da tradição japonesa, onde a habilidade individual do governante permaneceria em segundo plano.

Na China tem sido importante ao considerar a questão da sucessão dinástica, selecionar alguém superior em termos de apenas uma coisa: sua habilidade(...). Mas neste país do Japão, nunca houve - desde o início - um Imperador que não fosse descendente da linha Imperial. Os chefes das casas nobres abaixo da Casa Imperial também são selecionados de acordo com o princípio da descendência do líder. Por termos nos atado estritamente a este modo de lidar com a questão da sucessão, não tem tido - até o presente - desvio deste costume, não importando o tipo de situação que tenha surgido. E durante os dezesseis restantes dos cem reinados atribuídos, certamente nunca haverá o mínimo desvio disto. O atual soberano [Go-Toba] provavelmente não conseguirá manter sua posição como soberano se ele agora odeia, ou inveja, o homem [Yoritsune] que o Kami ancestral da Casa Imperial, e dos clãs FUJIWARA e MINAMOTO, trouxeram como um Regente que teria combinado a força do conhecimento e do poderio militar. (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 228. Tradução própria)

Jien não parece preocupado com uma súbita mudança na sucessão dinástica japonesa, mas ainda assim se preocupa em marcar as diferenças com o modelo chinês. A fala sobre a posição de Go-Toba e o suposto risco que este teria de perdê-la caso mantivesse as inimizades contra Yoritsune, pode indicar a ideia de que nem mesmo um governante poderia se opor aos desígnios da linha sucessória pelas entidades que a mantinham. Novamente há menção à regência, mesmo que o parágrafo tenha se iniciado estritamente pela ótica da sucessão imperial, indicando íntima relação entre ambas.

O que se faz entender é que para haver a manutenção da linha imperial a regência é essencial. A existência de um hábil condutor dos

assuntos de governo é o que permite a permanência da linhagem mesmo quando as opções de herdeiros para a sucessão do trono não fossem ideais, evitando que a dinastia fosse substituída por outra de maiores habilidades, como no caso chinês.

É desejável ter um Imperador cujo comportamento como Imperador seja bom, mas o Japão é um país que tem tido a tradição, desde a era dos Kami, que ninguém deve se tornar Imperador sem ser descendente da linhagem Imperial. (...) Mas desde que se tornou necessariamente difícil para um Imperador governar o Estado por si mesmo, ficou estabelecido que um grande Chefe Imperial seria nomeado e usado como guardião Imperial, e que o Estado seria governado em consulta com este ministro. (...) (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 210. Tradução própria)

A passagem continua e também informa que se o governante for excessivamente mau, a própria pressão de governar causará sua queda, mas o que não pode ocorrer de forma alguma é que se separe ocupante do trono do guardião que deverá guiá-lo.

Uma instrução da Deusa do Sol e do Grande HachimanBodhisattva criou um arranjo (...) pelo qual seria considerado impróprio para um Imperador ser minimamente alienado de seu guardião. Se o Império será bem governado ou se tornará caótico dependerá se esta instrução for respeitada. Há muito tempo, a Deusa do Sol fez um divino acordo com Ama no Koyane no Mikoto [o Kami ancestral do clã FUJIWARA] de que este último residiria, e guardaria, o Palácio Imperial. (...) (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 210-211. Tradução própria)

Portanto, ainda que não haja uma discussão conceitual de termos que explicam a legitimidade da relação entre o trono e a regência dentro do *Gukanshō*, a retórica da crônica executa tal papel pela comparação entre modelos e acesso ao discurso da tradição religiosa. Não haveria questionamento sobre o papel e a posição do *Tennō*, mas sim o esforço de legitimar um Regente ao seu lado, reforçando tanto uma necessidade secular de governo, quanto um desígnio por parte das divindades que mantinham o Japão.

É também possível compreender a tentativa de legitimação da regência ao considerar o leitor presumido da obra. Em suas conclusões, Jien explica que a crônica foi escrita em japonês, ao invés do mandarim tradicional, pois desejava que seus leitores compreendessem aquilo que ele indicava como as mudanças no mundo, sendo essas algumas vezes tão sutis que poderiam confundir até mesmo os mais sábios (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 199). Entretanto, mesmo que outros chegassem a ter contato com o *Gukanshō*, acredita-se que este foi escrito com intenções de ser lido por Go-Toba, governante aposentado, que na época nutria inimizades com o *bakufu* que viria a atacar pouco tempo depois.

Portanto Jien não precisa exaltar o papel da regência em si, mas legitimá-la frente ao Imperador Aposentado, que em tese seria seu principal opositor, sobretudo pelo fato de que o projeto do monge não era apenas eleger um novo regente, mas um regente que também seria líder do *bakufu*. Este duplo desafio exige a aproximação entre essas diversas figuras, demandando estratégia narrativa que se propõe a, inclusive, inocentá-las da origem da disputa.

Em todo caso, não deveria haver qualquer desacordo (...) entre o soberano que administra o Estado como Imperador Aposentado e o Regente/Chanceler. Mas como homens e mulheres que serviram o Imperador Aposentado como ministros pessoais ascenderam em posições de influência, eles ficaram entre o soberano e seu Regente/Chanceler, fazendo muito para prejudicar as relações entre ambos (...). (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 213-214. Tradução própria)

A estratégia argumentativa de passar a responsabilidade da instabilidade política na corte para pessoas que não ocupariam cargos tradicionais, mas sim seriam “ministros pessoais”, é apenas uma das formas pelas quais o autor busca convencer seu leitor visando uma ideia final. Jien precisava demonstrar como Yoritsune teria sido escolhido pelas divindades para guiar o Japão em sua era de deterioração, o que

portanto exigia não apenas legitimar a ascensão dos guerreiros que o novo *shōgun* viria a comandar, mas também o tradicional cargo de regente.

A retórica do discurso então se constrói nesta ótica de convencimento, cujo resultado definiria os rumos do reino pelas décadas seguintes. Jien parecia acreditar que a única maneira de manter a dinastia imperial japonesa, tradição tão bem instituída na corte que foi capaz de se manter mesmo após os guerreiros passarem a dominar grande parte do Estado, seria fortalecer a posição da Regência, tendo em vista que o *Tennō* por si só não teria possibilidades de guiar o Japão. Entretanto se Yoritsune era o regente ideal, então era necessário protegê-lo de seus opositores até que tivesse idade para assumir sua função predestinada. Portanto, a tradição dinástica japonesa, e por extensão o próprio Estado japonês como se conhecia, dependeriam de como o monge se usaria do processo histórico para convencer seu soberano a permitir que o destino dos deuses se concretizasse.

2 - HISTÓRIA E CONVENCIMENTO: O USO DO IMAGINÁRIO

Atribuir parte da desordem na corte e no governo aos interesses individuais de terceiros não foi a única estratégia de convencimento utilizada pelo monge. Conforme mencionado anteriormente, Jien se utiliza da narrativa histórica para argumentar em favor da regência, movimentando um imaginário social na busca de conscientizar sobre os efeitos que más decisões geraram no decorrer do tempo. O discurso deixa a entender, inclusive, que as pessoas desta última era teriam se esquecido de ensinamentos passados, o que acabaria acelerando o processo de desintegração que se vivia.

É provável que esta ideia tenha definido em parte o rumo da narrativa. Se as pessoas, em especial os aristocratas da corte, se “esqueceram” de antigos ensinamentos, ou mesmo não eram capazes

de perceber como as ações individuais poderiam ir contra preceitos divinos, o *Gukanshō* funcionaria como ferramenta para as instruir enquanto recua séculos no processo histórico japonês, sendo esta uma característica que chama atenção na crônica. Jien dedica grande parte da narrativa aos eventos próximos de seu tempo de vida, destacando principalmente a sucessão imperial, os regentes e o crescimento dos guerreiros, mas não se pode ignorar o fato de que a crônica é iniciada séculos antes do momento mais crítico desta disputa. Além disso, o recuo no tempo não parece ser simples contextualização do processo, mas parte integrante da linha argumentativa construída.

Ao refletir sobre a relevância de uma narrativa tão extensa, sobretudo se considerado que é escrita na tentativa de evitar um conflito iminente, é necessário buscar seu sentido estratégico. Os eventos mais antigos são contados com pouco uso de detalhes, atendo o foco principal nas mudanças históricas entre as eras e em como os desígnios divinos agiriam nestas transformações. Este fato por si pode indicar a tentativa de demonstrar que a manifestação divina seria inerente à condução do Japão, inserindo os acontecimentos da última era como parte do próprio processo histórico que se desenvolvia. Entretanto há que se questionar também sobre os acontecimentos escolhidos para compor a narrativa, que apesar de extensa, certamente não abarcou todos os eventos históricos daqueles séculos.

Para pensar as escolhas do autor é preciso analisar o tipo de efeito que tais menções poderiam causar. Jien parece buscar noções que se faziam presente no imaginário social da época, invocando antigos nomes que provavelmente seriam facilmente reconhecidos na corte. O lendário imperador Jimmu, primeiro a assumir o trono do Japão e supostamente herdeiro direto das divindades criadoras é um destes, assim como o príncipe Shōtoku (574-622), famoso pelo desenvolvimento

de códigos legais e burocráticos, bem como apoiador do budismo como culto religioso. Há também Fujiwara no Michinaga, cuja fama como regente garantiu sua presença em várias manifestações artísticas e principalmente literárias.

A menção destes e de outros nomes vai além da questão se foram bons governantes ou não. Jien parece estar buscando despertar uma memória afetiva no leitor, alertando para o risco do esquecimento e da má interpretação dos eventos, bem como denuncia aqueles que desrespeitam voluntariamente uma conduta desejada. Esta situação é inclusive mencionada ao lembrar das injunções deixadas pelo príncipe Shōtoku na Constituição dos 17 Artigos de 604, que tratava sobretudo do comportamento ético e moral de pessoas ligadas ao governo para a boa condução do Estado. Três dos artigos são mencionados, onde se alerta sobre o vício da inveja, sobre a relação entre sabedoria e ignorância e, por fim, sobre a diferença de privilégios entre ricos e pobres. Entretanto a citação segue para a denúncia de que essas determinações estariam sendo ignoradas por pessoas de poder.

(...)Estas três injunções são importantes, mas nos assuntos mundanos de hoje - sob as condições da Última Era - as pessoas nem mesmo pensam sobre elas. Portanto se alguém conscientemente pensar bem sobre essas injunções, e tiver algum talento administrativo, ele ainda será invejoso, vaidoso e corrupto. E se tal homem obter controle sobre o Estado, desastres irão ocorrer. Isto se tornou bem claro! (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 221. Tradução própria)

O que se pode verificar nesta menção a uma norma escrita séculos antes é a tentativa de apontar desvios de conduta que estariam provavelmente se manifestando em seu presente. Semelhante situação foi apontada pelo historiador Carlo Ginzburg em sua análise sobre as implicações morais da distância, onde indica que intelectuais como Aristóteles e Diderot também se viram diante de situações onde a moral

do homem tomava formas diversas a depender de quão próximas à ele seriam as consequências.

Os dois mil anos que separam homens como Aristóteles e Diderot demonstram o quão comum pode ser a reflexão sobre os efeitos da distância em uma sociedade. Ginzburg lembra que há trabalhos mais amplos, como o *Tratado*, de Hume, que explora tanto a distância espacial quanto temporal, tema já presente também em Aristóteles, onde o homem daria maior atenção àquilo que estava ao seu alcance físico e dentro de uma temporalidade próxima de seu presente, do que àquilo que acontece distante dele (GINZBURG, 2001, pg 212).

Este tipo de análise é importante pois auxilia a entender as seleções de Jien para a narrativa da crônica. Implicações de ordem moral que se estabeleceram na corte do século VII não estariam sendo respeitadas pelos aristocratas seis séculos depois, sendo que não se trata de uma mudança de perspectiva ética, mas do abandono de preceitos que deveriam reger as práticas de governo. Neste sentido, o *Gukanshō* alerta o leitor contra tal prática de corrupção do governo, que inclusive pode-se relacionar com os ditos “ministros pessoais” que buscavam ganhos próprios nas relações que mantinham com o soberano, causa apontada como fator de deterioração da relação deste com o regente imperial. Os homens do século XII, portanto, precisavam ser lembrados de ensinamentos do passado para que corrigissem suas práticas enquanto parte do governo, sendo o recuo temporal da crônica a estratégia usada como forma de atualizar noções esquecidas ou ignoradas. Desta forma, Jien parece buscar incitar a própria consciência daqueles que por acaso viessem a se utilizar de títulos e cargos em benefício próprio, usando-se da história para lembrá-los de seus deveres para com o reino.

Em seu trabalho sobre a distância, Ginzburg menciona a observação de Diderot de que “a distância em relação aos lugares e ao

tempo talvez atenuar mais ou menos todos os sentimentos" (GINZBURG, 2001, pg 204), o que aqui pode se relacionar com a tentativa de Jien de se utilizar dos sentimentos do leitor. Além de incitar a consciência sobre os deveres, vê-se também a movimentação tanto de uma memória afetiva, quanto de medos e receios individuais. Esses sentimentos seriam trazidos à tona conforme o leitor fosse lembrado do destino de antigos aristocratas, onde ao mesmo tempo que se exaltavam grandes figuras da corte, sua vida e morte plena, alertava também para o risco de mortes violentas e maldições espirituais àqueles que não vivessem de forma sábia.

A memória positiva do passado aparece no *Gukanshō* sobretudo por intermédio da regência, não por acaso, visto que esta é parte do projeto final da obra. Fujiwara no Michinaga é o grande nome a ser lembrado, unindo a ele regentes e ministros tanto anteriores quanto posteriores a seu tempo, marcando a presença destes homens por basicamente toda a história do reino. O imaginário da corte sobre a época de Michinaga já havia sido construída nas artes e literatura, de onde Jien também consome e acrescenta em sua crônica, agora também com o peso político e divino de seu papel como regente.

Para além das memórias afetivas da corte sobre seu suposto período auge com Michinaga, o *Gukanshō* também parece tentar movimentar sensações de cautela e receio naqueles em posição de poder. A menção de vários conflitos sucessórios, traições e assassinatos parece falar diretamente com o governante e com aqueles que o servem, principalmente ao destacar punições aplicadas a adversários vencidos. Nesta ótica, punir um adversário com exílio, execução, ou mesmo privá-lo de suas terras e posses serviria apenas para incitar seu ódio e rancor, que viria a se manifestar após sua morte na forma de maldições atribuídas a seus espíritos vingativos. Inclusive, Jien menciona

que dificuldades enfrentadas no reinado de Go-Shirakawa (1127-1192) foram causadas pelos espíritos de seus inimigos, causando desordem, destruição e morte devido às maldições que estes haveriam lançado como forma de vingança (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 220).

(...)Neste mundo humano há necessariamente a miséria do ressentimento e do ódio. Portanto, se uma pessoa abusar excessivamente de um superior - mesmo com uma única palavra - ele será morto naquele momento por um golpe poderoso. O ponto principal sobre uma alma vingativa é que ela carrega profundo rancor e faz daqueles que causaram o rancor objetos de sua vingança, mesmo se a pessoa ressentida ainda estiver viva. Quando uma alma vingativa está buscando destruir os objetos de seu rancor - desde as pequenas casas até o Estado como um todo - o Estado é jogado em desordem pelas calúnias e mentiras que gera. (...) (BROWN; ISHIDA, 1979, pg 220)

Acredita-se que ao tratar do problema dos espíritos vingativos, Jien está lembrando o governante do peso de suas próprias decisões e de como estas poderão afetar o Estado japonês no futuro. Além disso, as almas rancorosas exemplificadas no contexto desta citação são as dos inimigos do antigo *Insei* Go-Shirakawa, avô de Go-Toba, vencidos na disputa sucessória que seria um dos estopins para a ascensão dos clãs guerreiros que protagonizaram os conflitos políticos que resultaram na fundação do *Bakufu* de Kamakura. Portanto a menção desses espíritos podem também lembrar os riscos do uso da guerra como estratégia política, ação que Go-Toba estaria planejando contra os governantes de Kamakura.

A estratégia narrativa, portanto, se utiliza do processo histórico para contextualizar, fundamentar a argumentação teológica e gerar sentimentos que impulsionam a reflexão sobre as decisões tomadas por aqueles no centro do poder. Jien tem sua forma própria de narrar a história política da corte pela visão da linha sucessória, não atribuindo, entretanto, todo o protagonismo nas mãos dos monarcas, sobretudo

após a suposta manifestação divina de que os ministros Fujiwara seriam necessários à manutenção do Estado. Há uma clara tentativa de convencimento sobre o papel de pessoas e funções diversas na condução do governo, onde a conscientização e a busca de certa empatia seriam pontos estratégicos para a conquista dos objetivos da crônica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Autores da história intelectual como Carlo Ginzburg entendem o processo histórico como resultado das relações de força que no meio político acabam definindo os rumos de um governo e as formas como este será lembrado. As disputas no centro do poder são capazes de fomentar narrativas e sistematizações históricas que baseiam e legitimam projetos e ideias, cujos autores geralmente movimentam imaginários já presentes dentro da sociedade em que vivem e na qual buscam superar seus opositores.

Foi com este pensamento que buscou-se aqui desenvolver uma análise inicial do *Gukanshō*, escrito pelo monge Jien no ano de 1219. Paul Varley considera a obra de grande importância para a história intelectual japonesa, representando uma nova consciência histórica que ao se inspirar em “mudanças trazidas pela transição para a era medieval, olha para a história com uma mente crítica com propósito de interpretar o curso dos eventos que levaram às condições do presente(...)” (VARLEY, 1979, pg 488). A forma com que o passado é interpretado também é uma novidade, uma vez que Jien idealiza uma argumentação voltada a supostos princípios divinos que moveriam os acontecimentos, demonstrando assim o peso que suas crenças religiosas tinham no discurso produzido.

Entretanto ainda que a sistematização do processo histórico com base em princípios divinos fosse original de sua argumentação, Jien

movimentou noções e imaginários já existentes na sociedade japonesa, como a sacralidade da linhagem imperial que deveria ser mantida a todo custo, o papel dos regentes advindos do clã Fujiwara e como sob seu comando o Japão teria alcançado seu auge, bem como a crença de que o reino caminhava para sua Era Final de acordo com a interpretação dos aristocratas sobre a noção budista de deterioração.

Alcir Pécora, na introdução do livro *Máquina de Gêneros*, aponta para a importância de não considerar fontes históricas como receptáculos de uma “verdade” do passado, mas sim escritos inseridos em tradições letradas onde, mais do que buscar o que a fonte diz, deve-se verificar como ela diz o que pretende (PÉCORA, 2018). Portanto os princípios de Jien não foram aqui abordados diretamente, mas buscou-se recuperar parte da historicidade de sua argumentação e como ela se manifestava nos momentos específicos em que o *Gukanshō* tratava do tema da regência. Além disso, considera-se importante a estratégia discursiva do monge, onde o convencimento do leitor se relaciona com a busca por uma empatia que incite reflexões sobre como decisões podem impactar tanto na vida individual quanto no futuro do reino.

De fato o *Gukanshō* não conta uma “verdade” sobre a história do Japão no início do século XIII. Mas o que a crônica nos permite aferir é como o ambiente de disputas políticas e a iminência da guerra, assim como oportunidades para o crescimento do próprio clã, foram capazes de incitar uma extensa e estruturada escrita que por fim apresentava um audacioso projeto que supostamente poderia resolver os problemas identificados em seu tempo. Além disso, Brown e Ishida mencionam que não há indícios de que a corte tivesse considerado a nomeação de Yoritsune como regente imperial, ainda que tivesse governado como *shōgun* após o ataque frustrado de Go-Toba contra Kamakura em 1221.

Mesmo que o projeto final do *Gukanshō* não tenha se concretizado, a fonte permite acessar o tipo de dinâmica política que se vivia naquele momento. Com ela se pode perceber que haveriam pessoas em busca de benefícios próprios junto ao núcleo do poder, Jien inclusive, bem como a relação próxima e indissociável entre religião e Estado, o uso da guerra civil como ferramenta de obtenção de poder, a importância da família e dos clãs na corte e na sociedade e, sobretudo, a forma como Budismo e Shintoísmo se relacionam e se complementam no imaginário e nas práticas japonesas.

Intelectualmente o *Gukanshō* é um marco na forma como se escreveu a história do Japão em seu processo histórico milenar. Ele demonstra um novo nível de consciência sobre o passado que ainda não teria se manifestado em obras escritas, ao menos não nas que sobreviveram até a atualidade. É também provável que tenha sido recuperado e estudado posteriormente por intelectuais que buscavam legitimar o discurso da restauração imperial no período Meiji no século XIX (VARLEY, 1979, pg 488), o que demonstra que seu impacto no processo histórico japonês acabou sendo talvez muito posterior ao seu tempo e à morte de seu próprio autor.

Documentação Primária

BROWN, Delmer M.; ISHIDA, Ichirō. **The Future and the Past**: a translation and study of the *Gukanshō*, an interpretative history of Japan written in 1219. Berkeley: University of California Press, 1979.

Referências Bibliográficas

GINZBURG, Carlo. Matar um mandarim chinês: as implicações morais da distância. In: **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 199-218.

KOSELLECK, Reinhardt. História social e história dos conceitos. In: **Histórias de conceitos**: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020. p. 15-37.

PÉCORA, Alcir. À Guisa de Manifesto. In: **Máquina de Gêneros**. São Paulo/Campinas: Edusp/Editora Unicamp, 2018. p. 11-16.



VARLEY, H. Paul. The Place of Gukansho in Japanese Intellectual History. **Monumenta Nipponica**, v. 34, n. 4, p. 479-488, 1979. Publicado por: Sophia University. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2384106>. Acesso em: 23 jun. 2021.

THOR: UM JÚPITER ESCANDINAVO? PENSANDO AS INFLUÊNCIAS CLÁSSICAS NA DESCRIÇÃO DE ADÃO DE BREMEN ACERCA DO DEUS

THOR: A SCANDINAVIAN JOVE? CONSIDERING THE CLASSICAL INFLUENCES IN ADAM OF BREMEN'S DESCRIPTION OF THE GOD

Victor Hugo Sampaio Alves²⁰⁴

Artigo recebido em 19 de abril de 2021
Artigo aceito em 30 de novembro de 2021

Resumo: Nosso estudo visa analisar a descrição do deus Thor conforme consta na obra de Adão de Bremen, a *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. Demonstraremos como essa descrição estava repleta de influências clássicas, sobretudo de materiais literários envolvendo Júpiter, o deus do trovão entre os romanos pré-cristãos.

Palavras-chave: Adão de Bremen. Júpiter. Mitologia Comparada. Thor.

Abstract: The present paper analyzes the description regarding Norse god Thor, brought by Adam of Bremen in his *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. We are going to demonstrate that such a description was full of classical influences, mainly from literary materials about Jupiter, the Roman god of thunder.

Key-words: Adam of Bremen. Jove. Comparative Mythology. Thor.

INTRODUÇÃO

Adão de Bremen foi um dos mais conhecidos e importantes cronistas germânicos da Alta Idade Média, principalmente por conta de sua obra *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* ("História dos

²⁰⁴ Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Endereço de e-mail: victorweg77@gmail.com. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1606-7819>

Arcebispos de Hamburg-Bremen"). A datação da obra em questão ainda não está firmada de maneira definitiva, mas acredita-se que tenha sido composta por volta de 1075 d.C, e que tenha recebido constantes acréscimos, revisões e atualizações até cerca de 1081 d.C (MARTTIE, 2015a, p. 15).

A arquidiocese de Bremen vinha vivendo, até aquele momento, seu apogeu, especialmente sob o comando do bispo Adalberto (1043-1072). Ambicioso, o bispo desejava tornar a Igreja de Bremen em um grande patriarcado para as dioceses do norte europeu, mas teve os planos frustrados quando em 1054 faleceu o Papa Clemente II – que Adalberto havia ajudado a escolher e sobre quem exercia, portanto, considerável influência -. O cenário ainda viria a piorar quando parte da biblioteca da arquidiocese foi consumida pelo fogo. Muito possivelmente, então, a *Gesta* de Adão visava funcionar como veículo explícito de propaganda em prol das ambições da Igreja de Bremen, enquanto que paralelamente lutava para preservar e recuperar parte da memória que havia sido perdida no incêndio da biblioteca (MARTTIE, 2015a, p. 16).

Pouco sabemos sobre os dados biográficos de Adão de Bremen, fazendo com que busquemos por tímidas, esparsas e pontuais informações em sua obra. Soma-se a isso o fato de que tampouco nenhum cronista contemporâneo ou sucessor tenha escrito a respeito da vida de Adão²⁰⁵. O autor se descreve, no prólogo da *Gesta*, como “Adão, o menor de todos os cânones da sagrada Igreja em Bremen” (ADÃO DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Prólogo, p. 3)²⁰⁶. Nada mais é dito a seu respeito ao longo dos escritos.

²⁰⁵ Se, por acaso, algum material bibliográfico tenha sido escrito sobre a vida de Adão de Bremen, ele não sobreviveu até os dias de hoje (FORDE, 2016, p.30).

²⁰⁶ “Adam, the least of canons of the holy Church in Bremen” (ADÃO DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Prólogo, p. 3).

Essa característica, defende Forde (2016, p. 22), não apenas era uma demonstração de humildade vista com bons olhos por uma audiência Medieval, que esperava esse tipo de comportamento por parte de um membro da Igreja, como talvez fosse também um indicativo de que Adão desejava canalizar a atenção do leitor para a mensagem que sua obra portava, e não para si próprio.

Os registros obituários de Adão em Bremen o nomeiam como *Magister*, levando-nos à conclusão de que ele provavelmente fosse professor na escola católica da região. A tradição acadêmica defende com segurança que o cronista era de origem germânica, provavelmente do sul da região, tendo chegado a Bremen, que fica ao norte, mais tarde em sua vida (em 1066, conforme o próprio)²⁰⁷. Fora o título de *Magister* em seu obituário, outro fator aponta para Adão como um erudito de seu tempo: a quantidade de autores clássicos ao qual ele se remete ao longo de sua crônica. Dentre eles, há referências implícitas ou citações diretas de Virgílio, Salústio, Lucano, Ovídio e Horácio. Em outras palavras, Adão recebeu uma elevada educação aos moldes da época²⁰⁸ e se mostrou claramente leitor da tradição romana clássica²⁰⁹ (FORDE, 2016, p. 22-23). A esse respeito, inclusive, Stanislaw Lipiec (2017, p. 142) ressalta que a influência e a presença de autores do cânone clássico na *Gesta* de Adão são tão grandes que não sabemos, por vezes, se certas informações são de fato verdadeiras, ou se apenas foram elencadas para fazer justiça estética a essa tradição literária – pressuposto esse que

²⁰⁷ Grande indicativo disso é perceptível no Prólogo da *Gesta* onde, se referindo a Bremen, Adão diz ser um “estrangeiro” naquelas terras (ADÃO DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Prólogo, p. 3).

²⁰⁸ É provável que ele tenha se formado em Bamberg, onde havia o único centro desse tipo de educação na Germânia do período (FORDE, 2016, p. 23).

²⁰⁹ Inclusive, o cronista opta por descrever a morte de Adalberto, arcebispo de Bremen, de maneira completamente inusitada – e que termina por evidenciar sua influência clássica –, citando um trecho da *Eneida* de Virgílio: “a vida passou indignada para as sombras abaixo”; “Life passed indignant to the shades below” (ADÃO DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Livro III, LX, p. 173).

será parte imprescindível de nosso argumento -. Seja qual for a extensão dessa influência na *Gesta*, defendemos que Adão, sendo de origem germânica e tendo recebido uma educação erudita pautada nos estudos clássicos, pôde ter acesso a tais obras sem grandes empecilhos. Sabemos, a exemplo disso, que, desde antes dos 800 já circulavam, na Inglaterra e na Alemanha, não só a *Eneida* propriamente dita, mas também escritos de comentaristas da epopéia, como Maurus Servius Honoratus (REYNOLDS & WILSON, 1991, p. 91).

A *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* é dividida em quatro livros, contando também com um epílogo. O primeiro livro trata da história das guerras de conquista dos saxões (772-804), passando pela fundação da sé de Bremen (787) e de Hamburgo (831), terminando pelas primeiras missões no norte europeu. O segundo livro foca especificamente nas missões junto aos dinamarqueses, suecos, noruegueses e eslavos. Toda a história do período envolvendo o arcebispo Adalberto de Bremen – a quem a *Gesta* de Adão constitui quase que uma elegia – é narrada no livro terceiro. Por fim, o quarto livro, de nosso maior interesse, conta com descrições vívidas e extremamente detalhadas sobre as “Ilhas do Norte”, ou seja, sobre as terras escandinavas. As informações elencadas sobre a Dinamarca, Islândia, Suécia, o Mar Báltico e Vinland foram baseadas, segundo Adão, em relatos do rei Sven (MARTTIE, 2015a, p. 17). Portanto, é no quarto livro em que constam as informações sobre o Templo de Uppsala²¹⁰, onde havia a estátua do deus Thor, informações essas que serão nossa matéria de análise. Apesar disso, o cronista nunca chegou a visitar a Suécia ou a

²¹⁰ O Templo de Uppsala teria sido, supostamente, um centro de culto para os habitantes da Suécia durante a época pré-cristã. Ele se localizava onde hoje fica Gamla Uppsala (do sueco “velha Uppsala”), próximo à atual cidade de Uppsala, a cerca de 70 km ao norte da capital de Estocolmo (MARTTIE, 2015b, p. 487).

Noruega, regiões que descreve com afinco em sua obra²¹¹, mas baseou-se em relatos e testemunhos de missionários que, em tese, lá estiveram.

Nosso objetivo é analisar as informações oferecidas por Adão acerca da estátua de Thor no templo de Uppsala e os supostos atributos que, segundo o cronista e suas fontes, eram conferidos ao deus. Tentaremos apontar certas influências clássicas no olhar de Adão, o que teria feito com que ele buscasse interpretar e perpetuar a imagem de Thor aos moldes de uma *interpretatio romana*²¹², tomando o deus romano Júpiter enquanto modelo de referência.

1 - A RECEPÇÃO DA OBRA DE ADÃO NA TRADIÇÃO ACADÊMICA

A relação da tradição acadêmica dentro da Escandinavística para com a obra de Adão de Bremen nem sempre foi conturbada²¹³. Nesse sentido, Christopher Abram (2011, p. 27) resume muito bem o modo como a *Gesta* têm sido vistas pelos estudiosos da religião nórdica pré-cristã: obviamente trata-se de uma fonte “estrangeira”, tardia e enviesada por seu comprometimento com uma agenda assumidamente cristã, mas que, devido à escassez de outras fontes de que dispomos sobre esse mesmo tema, não pode ser simplesmente ignorada. Quando lemos as informações de Adão sobre outros povos, lugares e religiões, principalmente aquelas que não são encontradas em outras fontes do mesmo período, devemos sempre lançar mão de um olhar atento e

²¹¹ O fato de Adão não ter visitado as regiões que descreve é um detalhe de suma importância para nosso argumento central, conforme se verá adiante.

²¹² A *interpretatio romana* consistia numa tradição, geralmente erudita, que visava interpretar, descrever e compreender povos alheios das mais distintas origens nos moldes dos valores e da sociedade romana. Tratava-se, grosso modo, de captar elementos nativos desses povos (mitos, religiões, rituais, deuses, etc.) e traduzi-los, linguisticamente e culturalmente, para o discurso romano (ANDO, 2005, p. 41).

²¹³ No Brasil, são poucos os estudos que se propuseram analisar a *Gesta* de Adão de Bremen. Há um verbete sobre o assunto, escrito por Luciano Vianna no *Dicionário de História e Cultura da Era Viking* (2018); e os trabalhos *O início da missão cristianizadora da Escandinávia e sua interpretação nas Gesta Hammaburgensis de Adam de Bremen* (2016) e *A ideia de Paganismo de Adam de Bremen* (2017), ambos por Lukas Grzybowski.

cético. Assim, a *Gesta* apresenta-se como a criação de uma realidade por parte de Adão, não necessariamente como um exercício estético ou imaginativo, mas como a própria crença de sua época, que se constrói baseada em fontes e relatos mais antigos, tradições orais muito incertas e em literaturas prévias ainda por nós parcialmente desconhecidas (LIPIEC, 2017, p. 145).

Ainda assim, muitos acadêmicos clássicos e pioneiros da Escandinavística, apesar de denunciarem suas suspeitas sobre a obra de Adão, fizeram uso das informações do cronista sobre o templo de Uppsala e as tomaram, de certa forma, por verdades. No caso específico do deus Thor, a descrição que Adão faz de seus atributos foi muito bem aceita por autores como Hilda Davidson (1990), Georges Dumézil (1973) e Gabriel Turville-Petre (1964), que se apropriaram sem grandes problemas dos dados oferecidos pelo cronista para argumentarem que o deus estava de fato conectado à regência dos fenômenos atmosféricos, ao controle dos ventos, chuvas e à fertilidade.

Contudo, aquele que se destacou como grande defensor da *Gesta* de Adão como retrato fidedigno das crenças nórdicas pré-cristãs foi Richard Perkins (2001). Para o autor, “não há qualquer razão para duvidarmos de sua obra” (PERKINS, 2001, p. 22) e ele, então, faz uso do relato de Adão para estruturar a defesa de seu argumento, alegando que os suecos pré-cristãos acreditavam que Thor se tratasse de uma divindade responsável, além de outras coisas, pelo controle e manipulação dos ventos. Com uma retórica impressionante, o autor faz uso de outros tipos de evidências, como dados etimológicos e a narrativa contida na *Rögnvalds þáttir ok Rauðs*²¹⁴, para demonstrar como as

²¹⁴ Há duas versões preservadas da *Rögnvalds þáttir ok Rauðs*. Uma delas existe enquanto unidade narrativa completamente separada e isolada textualmente de outras, no manuscrito chamado AM 557. O mesmo manuscrito contém outros onze textos, também constituindo narrativas isoladas. O manuscrito foi escrito por Ólafur

informações de Adão possuem respaldo ao serem verificáveis também nessas outras fontes externas à *Gesta*.

A extrema precaução em relação aos escritos de Adão como fonte confiável para estudo da religião nórdica pré-cristã voltou com novos fôlegos na perspectiva crítica de Declan Taggart (2015). O autor, além de colocar em evidência uma vez mais o caráter estrangeiro e cristão do conteúdo da *Gesta*, apontou também para suas bases fortemente alicerçadas na literatura clássica, que teriam sido responsáveis por moldar as descrições de Uppsala fornecidas por Adão. Enquanto aborda esse aspecto, Declan acaba por dizer que o trabalho de Richard Perkins não serve como avaliação balanceada sobre a autenticidade e validade da obra de Adão, visto que Perkins estava comprometido com as informações contidas na *Gesta* para que funcionassem como argumentos de que Thor regia os ventos (TAGGART, 2015, p. 116).

A obra de Adão sofreu críticas também por parte de Janson (2000). Segundo o autor, é no mínimo estranho que, em seu quarto livro, Adão descreva atividades e rituais pagãos no templo dourado de Uppsala como se eles ainda estivessem ocorrendo quando do momento de escrita da *Gesta*, ou seja, por volta de 1070 d.C. Contudo, outros materiais escritos, de origem nórdica e contemporâneos da *Gesta*, como as sagas de reis e as poesias escáldicas, não trazem qualquer menção a um culto pagão centralizado ainda acontecendo naquela época em Uppsala. Tampouco qualquer material cronístico medieval desse período narra algum tipo de problema ou embate entre figuras-chave do cristianismo de então com algum grupo de suecos pagãos, quaisquer que fossem. Em última instância, dada essa escassez de materiais que corroborem as

Loftsson em algum período entre 1420-1450. A outra versão da narrativa está fragmentada em quatro partes espalhadas pela *Ólafs saga Tryggvasonar in mesta*, composta por volta de 1300 (PERKINS, 2001, p. 28).

afirmações de Adão, podemos até indagar se de fato Uppsala ainda existia, nessa época, como local de sobrevivência de cultos pagãos (JANSON, 2000, p. 83-86).

Notamos, dessa maneira, que a tradição acadêmica olhou por muito tempo para as informações disponibilizadas por Adão de Bremen com credibilidade²¹⁵. Contudo, olhares mais atentos e céticos que visaram uma crítica dessa fonte demonstraram que sua sustentação é frágil em diversos sentidos²¹⁶.

2 - A DESCRIÇÃO DO TEMPLO DE UPPSALA: DA ESTÁTUA DE THOR AO JÚPITER DE VIRGÍLIO

Propondo, em seu quarto livro, uma descrição de três estátuas no Templo de Uppsala, Adão nos fornece o seguinte relato:

Esse povo [os suecos] possui um templo chamado Uppsala, situado não longe das cidades de Sigtuna e Björkö. Nesse templo, decorado inteiramente em ouro, as pessoas cultuam as estátuas de três deuses, de modo que o mais poderoso deles, Thor, ocupa um trono no centro da câmara; Wotan e Frikko ficam cada um em um de seus lados. A relevância de cada um desses deuses é conforme segue: Thor, dizem, preside sobre ar, que governa os raios e os trovões, as chuvas e ventos, o bom clima e as plantações. O outro, Wotan – ou seja, o furioso – se encarrega das guerras e confere aos homens força contra seus inimigos. O terceiro é Frikko, que concede paz e prazer aos mortais. Ele é representado com um imenso falo. Mas Wotan eles representam estando armado, assim como nosso povo

²¹⁵ Contudo, essa credibilidade conferida a Adão de Bremen não é exclusiva dos estudos contemporâneos. Curiosamente, em 1475 o sueco Ericus Olaus menciona, em sua *Chronica Regni Gothorum* (Goterinas Rihes Kronika), uma suposta estátua do deus Júpiter em plena Uppsala – obviamente, o Thor descrito por Adão em sua *Gesta*. Segundo Ericus, o deus estaria sem roupa e segurando, em sua mão esquerda, sete estrelas. É possível que o autor tenha errado ao traduzir a frase “*Thor autem cum sceptro lovem simulare videtur*”, complementando-a com o conhecimento folclórico e astronômico vigente na época, associando a constelação da Ursa Maior ao deus Thor e acrescentando a imagem bíblica de Jeová segurando sete estrelas em sua mão. Afinal, tanto a Ursa Maior quanto o aglomerado das Plêiades possuem justamente sete estrelas principais (LANGER, 2018, p. 243).

²¹⁶ Ainda assim, ressaltamos que mesmo outras informações contidas na obra de Adão que não sejam aquelas focadas especificamente na Escandinávia e seus povos apresentam-se problemáticas. O autor, propositalmente ou não, faz uma série de confusões cronológicas inclusive sobre acontecimentos envolvendo importantes membros do próprio clero (GELTING, 2010, p. 120).

representa Marte. Thor, com seu cetro, aparentemente faz lembrar Júpiter (ADÃO DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Livro IV, XXVI, p. 207, tradução nossa)²¹⁷.

Examinando o trecho selecionado, três fatos se destacam prontamente. O primeiro e mais óbvio deles é que, ao comparar Wotan com Marte e Thor com Júpiter Adão demonstra estar, de maneira aparentemente consciente e deliberada, lançando mão da *interpretatio romana* – em qualquer medida que seja -. O autor muito provavelmente fez uso desse recurso pensando sua audiência erudita, influenciada por referenciais clássicos e a quem, portanto, o passado pagão romano não era estranho. Comparar os ainda desconhecidos deuses dos pagãos oriundos do exótico norte aos do panteão romano nada mais era que um modo claro e simples de explicar seus (supostos) atributos e áreas de regência, fazendo uma espécie de “tradução cultural” que, não

²¹⁷ Para realizar a presente pesquisa, utilizamos como base a tradução da *Gesta* de Adão para o inglês, feita por Francis Tchan. A tradução que se encontra em português, no corpo do texto, foi feita por nós a partir dessa tradução. Contudo, reproduziremos, aqui, o referido trecho tanto nessa sua tradução para o inglês quanto no idioma original, em latim. Optamos por apresentá-lo também no idioma original porque alguns detalhes linguísticos serão parte sustentadora de nossos argumentos mais adiante. “That folk has a very famous temple called Uppsala, situated not far from the city of Sigtuna and Björkö. In this temple, entirely decked out in gold, the people worship the statues of three gods in such wise that the mightiest of them, Thor, occupies a throne in the middle of the chamber; Wotan and Frikko have places on either side. The significance of these gods is as follows: Thor, they say, presides over the air, which governs the thunder and lightning, the winds and rains, fair weather and crops. The other, Wotan – that is, the furious – carries on war and imparts to man strength against his enemies. The third is Frikko, who bestows peace and pleasure on mortals. His likeness, too, they fashion with an immense phallus. But Wotan they chisel armed, as our people are wont to represent Mars. Thor with his scepter apparently resembles Jove.” (ADÃO DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Livro IV, XXVI, p. 207). No original em latim: “Nunc de superstitione Sueonum pauca dicimus. Nobilissimum illa gens templum habet, quod Ubsola dicitur, non longe positum ab Sietona civitate. In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum Thor in medio solium habeat triclinio; hinc et inde locum possidente Wodan et Fricco. Quorum significationes eiusmodi sunt: ‘Thor, inquit, praesidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor, bella gerit, hominibus ministrat virtutem contra inimicos. Tertius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalius. Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo. Wodanem vero sculpunt armatum, sicut nostri Martem solent; Thor autem cum sceptro Iovem simulare videtur” (ADÃO DE BREMEN, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Livro IV, 26, p. 174-175, grifos nossos).

deixando de ter um cunho elucidativo e pedagógico, traduzia elementos nativos e os adaptava para o referencial romano, ampliando seu alcance (ANDO, 2005, p. 41).

Um segundo detalhe desperta em nós certo ceticismo. Lembremos que Adão escreveu sua *Gesta* com base em relatos que obteve de missionários e outros de seus informantes que visitaram as terras ao norte: em diversos momentos, ao oferecer outras descrições e relatos, o cronista mostra-se preocupado em revelar e nomear suas fontes, de modo a conferir veracidade às informações que dispõe. No momento de evidenciar suas fontes sobre o caso específico do templo de Uppsala, Adão segue adiante de modo suspeitosamente rápido. Se mantivermos em mente que ao longo de sua obra o autor se preocupa em dar nome às suas fontes, por que não o fez nesse momento? Essa estranha ausência faz surgir uma incontornável hipótese de que a descrição tenha sido, mesmo que parcialmente, uma construção literária do autor, construção essa que pode ter sido preenchida nos conformes dos moldes clássicos romanos (TAGGART, 2017, p. 139).

Outro ponto destacado por Taggart (2015, p. 114) é o de que Adão apresenta Thor e as outras duas divindades em termos funcionais muito claros e diretos, algo extremamente incomum para um texto de sua época. Nem mesmo o islandês Snorri Sturluson, em sua *Edda em Prosa*²¹⁸ do século XIII conseguiu resumir Thor de maneira tão funcional e específica. O mais próximo que chegou disso foi ao afirmar, no início do *Gylfaginning* (primeiro capítulo da obra), que:

Thor é o que mais se destaca entre eles; ele é conhecido como Asa-Thor [Thor dos Æsir] ou Oku-Thor [Thor, o condutor]. Ele é o mais forte de todos os deuses e homens. Sua morada é um lugar chamado Thrudvangar, e seu salão chama-se Bilskirnir (...). Thor tem dois bodes cujos nomes são Tanngríost e Tanngrísnir, e uma

²¹⁸ A *Edda em Prosa* é um manual de poesia escáldica e de mitologia nórdica cuja autoria é comumente atribuída ao historiador, político e monge islandês Snorri Sturluson, que a teria escrito por volta do ano de 1220 d.C (BOULHOSA, 2004, p. 15).

carruagem que ele conduz, sendo que os bodes a puxam. Por isso ele é conhecido como Oku-Thor. Ele também tem três posses especiais. Uma delas é seu martelo Mjollnir, que, quando erguido, é bem conhecido pelos gigantes de gelo e gigantes das montanhas, o que não surpreende: o martelo já esmagou os crânios de muitos de seus pais e familiares. Thor detém outra posse muito valiosa, um cinto do poder, que quando ele veste, dobra sua força de Æsir. Ele possui uma terceira coisa também muito importante. É um par de luvas de ferro. Ele não pode estar sem elas ao segurar seu martelo. Mas não há ninguém sábio o bastante para recontar todos seus feitos, apesar de que eu posso contar-lhe tantas histórias sobre ele que muito tempo seria consumido antes que eu pudesse contar tudo o que sei (SNORRI STURLUSON, *Edda em Prosa, Gylfaginning*, 20-21, p. 23; tradução nossa)²¹⁹.

No trecho supracitado, notamos que todos os apetrechos de Thor são elencados, bem como o nome de sua morada e de seus dois bodes responsáveis por puxar sua carruagem. Curiosamente, não se nota nenhuma menção aos raios, trovões ou qualquer fenômeno meteorológico sobre os quais o deus atue. Talvez como consequência, nenhum aspecto relacionado à fertilidade é trazido neste momento. É curioso, portanto, que sequer Snorri Sturluson, a primeira pessoa a tratar a mitologia nórdica de uma perspectiva acadêmica, que uniu e selecionou o material sobre a mitologia nórdica de forma sistêmica (LANGER, 2015a, p. 144), foi capaz de resumir as áreas de regência do deus Thor de maneira tão sucinta e funcional. Se nem mesmo na *Edda em Prosa*, que consiste na tentativa mais sistemática e completa de se capturar a mitologia nórdica em uma espécie de compilação (FAULKES,

²¹⁹ "Thor is the most outstanding of them; he is known as Asa-Thor [Thor of the Æsir] or Oku-Thor [Driving Thor]. He is the strongest of all the gods and men. His realm is a place called Thrudvangar and his hall is called Bilskirnir (...). Thor has two goats whose names are Tanngniost and Tangrisnnir, and a chariot that he drives in, and the goats draw the chariot. From this he is known as Oku-Thor. He also has three special possessions. One of them is the hammer Miollnir, well-known to frost-giants that when it is raised aloft, and that is not to be wondered at: it has smashed many a skull for their fathers and kinsmen. He has another possession that is very valuable, a girdle of might, and when he buckles it on his As-strength is doubled. He has a third thing that is a most important possession. This is a pair of iron gloves. He must not be without these when he grips the hammer. But there is no one so wise that can recount all his exploits, though I can tell you so many stories about him that much time will be taken before all I know is told" (SNORRI STURLUSON, *Prose Edda, Gylfaginning*, 20-21, p. 23).

1995, p. xi), Thor foi portado de maneira tão funcional, como Adão de Bremen teria conseguido tal feito, ainda mais tendo escrito sua *Gesta* antes mesmo da obra de Sturluson? Talvez porque as características que o cronista resolveu conferir a Thor tenham sido importadas de Júpiter, deus que já permeava os referenciais do autor.

A disposição das três estátuas de deuses remete, da maneira como foi descrita por Adão, a um formato triangular. Thor, no local central da câmara, é flanqueado em cada um de seus lados por Odin e Frigg, que não se encontram na mesma reta de Thor, mas ocupam seus devidos lugares nas partes laterais do templo (TAGGART, 2015, p. 115). Apesar de ter descrito Uppsala fazendo uso da palavra *templum*, é provável que Adão tivesse em mente outro tipo de estrutura quando estipulou a posição das estátuas: o *triclinium*. Trata-se da sala de banquetes romana, onde posicionavam-se três grandes bancos, bem próximos, constituindo juntos o formato de um triângulo. Talvez o cronista não estivesse de todo errado ao optar por descrever o templo de Uppsala nos moldes do *triclinium*, pois já foi descoberto um grande salão ao norte da Noruega, em Borg, que realmente manifestava tais características. É possível que alguma fonte de Adão tenha de fato ido até Uppsala e testemunhado que as estátuas ficavam organizadas dessa maneira, e que o cronista tenha, então, reproduzido a informação fielmente (GRÄSLUND, 2000, p. 67).

Apesar disso, há também motivos para duvidarmos dessa veracidade. Diversos autores já apontaram para outros templos que podem ter servido de inspiração para o cronista, como o Templo de Salomão ou até mesmo o próprio Palácio de Latrão, construído ainda durante o Império Romano (GRÄSLUND, 2000, p. 62). O acesso a informações relativas aos aspectos arquitetônicos de qualquer um desses dois templos não deve ter sido tarefa difícil para um monge de educação

erudita. Francis Tschan (1959, p. 207, nota n. 84) defende que a descrição de Uppsala conferida por Adão não só é exagerada, como baseia-se na descrição do templo eslavo do deus Radegast, que existia em Rethra, também mencionado na *Gesta*. Por sua vez, a própria descrição de Adão acerca deste templo eslavo é igualmente suspeita: ele o descreve como estando localizado numa ilha, sendo necessário atravessar uma ponte, constituindo uma espécie de fortaleza composta por nove portões. Isso tornaria o templo de Rethra algo muito singular, pois ele teria, assim fosse, uma estrutura completamente diferente da de outros templos eslavos da religião, distanciando-o também de outra descrição medieval que existe acerca do mesmo templo – oferecida por Dietmar de Merseburgo -. Soma-se a isso o fato de que, o próprio Virgílio, retomado constantemente por Adão para afirmar seu eruditismo, descreve, na *Eneida*, nove pedras em torno do rio Estige (SŁUPECKI, 1994, p. 61).

Seja como for, como o autor não esteve no templo de Uppsala e opta, ao descrevê-lo, por não citar sua fonte, não é de todo inconcebível que o cronista tenha elaborado seu relato com base em tradições arquitetônicas de outros templos, que já circulavam em seu tempo e às quais pôde ter acesso. Isso explicaria as similaridades entre o templo de Uppsala e diversos templos clássicos de outros povos, mas também nos explana porque um templo desses, da maneira como Adão descreveu, parece ser uma ocorrência de certa forma única em toda a Escandinávia, sem outros paralelos na região. Modelos de templos antigos, como o *triclinium* romano, podem ter servido de inspiração para que o cronista criasse a descrição de um templo pagão grandioso e ameaçador o bastante que posasse de ameaça ao domínio e influência da diocese de Hamburgo-Bremen, que deveria, então, se engrandecer para ofuscar a ameaça pagã (GRÄSLUND, 2000, p. 62).

Curiosamente, Adão descreve Thor empunhando um cetro (*sceptro*), e não um martelo ou ferramenta análoga que, conforme sabemos, era sua arma (LANGER, 2015b, p. 303; DAVIDSON, 1990, p. 81; SIMEK, 2007, p. 219). Na ocasião, além de dizer que o deus escandinavo segurava um cetro, Adão o compara explicitamente a Júpiter (*Iove*), citando-o como seu equivalente no mundo romano. Afinal, no panteão romano de deuses, Júpiter, também conhecido como Jove, Iovis ou Iuppiter, estava encarregado do domínio dos céus e principalmente dos raios e trovões (WARMIND, 2006, p. 623), relacionando-se essencialmente às condições climáticas e à regência atmosférica (GRIMAL, 2005, p. 261).

Pode ser que alguma das testemunhas ouvida pelo cronista tenha visto a estátua de Thor em Uppsala e genuinamente confundido o martelo com um cetro, mas há também a possibilidade de que Adão tenha optado por descrever a arma de Thor como sendo um cetro para deixar a imagem mais alcançável e inteligível para uma audiência medieval fortemente alinhada aos padrões clássicos. Como Adão menciona Júpiter logo depois de citar o cetro, fazendo uma comparação direta entre os dois deuses, muito provavelmente esse trecho trata-se de uma *interpretatio romana* que conferiu a Thor o cetro originalmente pertencente a Júpiter. Essa hipótese é reforçada ao considerarmos que o cetro seria um elemento completamente incomum para qualquer deus escandinavo e que, além disso, na época de escrita da *Gesta*, ao menos em território sueco, o martelo era um consolidado emblema de Thor, de modo que seria estranho se os suecos pré-cristãos tivessem feito sua estátua num templo tão grandioso sem a presença desse artefato (TAGGART, 2017, p. 140).

Encontramos ainda outros importantes aspectos a respeito da influência de Júpiter na descrição de Thor. Conforme elencado anteriormente, Adão descreve Thor em termos funcionais extremamente

incomuns para a época, pontuando de maneira direta seus poderes e áreas de regência, como o controle das chuvas, dos trovões, dos raios e da fertilidade. Taggart (2015, p. 117) defende que esses poderes atribuídos a Thor por Adão vão diretamente de encontro aos nomes de Júpiter, que também era conhecido como *Jupiter Tonans* (Júpiter dos trovões); *Jupiter Fulgur* (Júpiter dos raios) e *Jupiter Pluvialis* (Júpiter que envia as chuvas). Que os epítetos de Júpiter sejam tão parecidos com os próprios poderes atribuídos a Thor deve ser mais do que mera coincidência, ainda mais se levarmos em conta que o deus romano é citado por Adão nesse mesmo trecho. Inclusive, havia um altar com a representação de *Jupiter Fulgur* na região de *Campus Martius* (Campo de Marte) que, durante a Idade Média, era a região mais populosa de Roma (WARMIND, 2006, p. 623). Também não podemos eliminar a possibilidade de que Adão soubesse da existência de uma estátua em homenagem a *Jupiter Fulgur* nesse local e a tenha usado de inspiração para descrever a suposta estátua de Thor.

Por fim, iremos apontar as possíveis influências do Júpiter virgiliano na descrição oferecida por Adão. Lembremos que em sua obra o cronista cita, ora de maneira direta, ora indireta, diversos autores clássicos em sua obra, dentre eles, o próprio Virgílio (FORDE, 2016, p. 22-23). Ou seja, a influência virgiliana nos é denunciada já pelo próprio autor. Num primeiro instante, iremos insistir novamente na descrição dos domínios de regência do deus escandinavo conforme dito por Adão (nota n. 12). Seus poderes são quase que idênticos aos do Júpiter de Virgílio que, na *Eneida*, controla diversos aspectos do clima, especialmente os raios e trovões:

Ciclopes endureciam o aço dentro da vasta caverna/ Brontes estava criando o Trovão, e Steropes, os Raios/Pyracmon bateu na bigorna, com o corpo desnudo./Martelado por suas mãos até tomar forma, surge um raio,/como aqueles que Júpiter arremessa em abundância dos céus em direção a terra

(VIRGÍLIO, *Eneida*, Canto VIII, versos 423-427, p. 198, tradução nossa)²²⁰.

Júpiter exercendo a função de criador e arremessador de raios aparece também em outro trecho da *Eneida* de Virgílio:

A batalha cresce rumo a uma feroz dureza/imensa feito a aproximação de uma tempestade que se aproxima pelo oeste com a ascensão das chuvosas Capellas²²¹/feito quando tormentas caem sobre a terra/ou quando densas nuvens repletas de granizo/ são arremessadas/conforme Júpiter, trazido pelos ventos do sul,/açoita com tempestades espiraladas e rompe as ocas cisternas do céu (VIRGÍLIO, *Eneida*, Canto IX, versos 667-671, p. 230, tradução nossa)²²².

Há surpreendentes paralelos, portanto, entre os atributos e atuações de Thor conforme elencados por Adão em sua *Gesta*, e as intervenções de Júpiter na *Eneida* de Virgílio: ambos se manifestam enquanto regentes dos fenômenos atmosféricos e detém o controle dos trovões, raios, tempestades e ventos. A princípio, apenas uma divergência surge, pois a Thor é atribuído também o papel de deus da fertilidade, algo que não se percebe no caso de Júpiter. Duas hipóteses se revelam pertinentes nesse caso. Primeiramente, é possível que Adão tenha decidido atribuir a Thor o domínio sobre a fertilidade por uma simples questão lógica de causalidade; ora, se o deus controlava as chuvas e o clima, fatores que influenciam diretamente nas colheitas e na produtividade dos campos, nada mais lógico do que defender uma relação entre o deus e a fertilidade. Ou, conforme aponta Taggart (2015,

²²⁰ "Cyclopes tempered the steel in the vast cave/Brontes was crafting Thunder, and Steropes lightning/ Pyracmon pounded the anvil, Stripped bare/ Hammered to shape by their hands was a thunderbolt/ such as Jupiter hurls at the earth from all over the sky in abundance" (VIRGÍLIO, *Aeneid*, Canto VIII, versos 423-427, p. 198).

²²¹ *Capella*, também chamada *Alpha Aurigae*, é a estrela mais brilhante da constelação de *Auriga*.

²²² "The battle is swelling to furious roughness, /Huge as a storm-front's approach from the west at the rise of the rainy/Goat Stars, /when downpours thrash upon earth or when hail-thickened/cloudbanks/Pelt upon shallows as Jupiter, windblown with southerlies, lashes/ Spiralling tempests of water and ruptures the sky's hollow cisterns" (VIRGÍLIO, *Aeneid*, Canto IX, versos 667-671, p. 230).

p. 115), é provável que Adão tenha tido acesso à outra obra de Virgílio, suas *Éclogas*: “Com Júpiter eu começo, Musas:/ todas as coisas estão repletas de Júpiter./ Ele torna a terra frutífera; ele presta atenção às minhas músicas” (VIRGÍLIO, *Eclogues*, Canto III, verso 61: 21, tradução nossa)²²³.

Um último detalhe também denuncia possíveis entrelaçamentos entre a obra de Virgílio e a descrição de Adão. Ao longo de sua epopeia, o poeta romano descreve os raios de Júpiter por meio do substantivo *fulmen*; consequentemente, a palavra *fulminātor*, “aquele que lança os raios”, vira um epíteto do deus (FROHWEIN & MONIZ, 2001, p. 299). Citando as competências de Thor, Adão faz uso justamente da palavra *fulmina*, uma forma derivada de *fulmen*. Considerado esse fato junto de todas as outras possíveis evidências, aqui elencadas, da influência de Virgílio na obra de Adão, acreditamos que esse detalhe exceda a mera coincidência linguística.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos ter oferecido uma nova perspectiva no que diz respeito à *Gesta* de Adão de Bremen, sobretudo na parte específica em que o cronista descreve o templo de Uppsala e as estátuas dos três deuses, dentre as quais se encontra a de Thor. Conforme vimos, as descrições extremamente funcionais que Adão oferece sobre o deus escandinavo dos trovões devem ser devidamente contextualizadas e problematizadas, de modo que não sejam adotadas cegamente enquanto informações fidedignas, imparciais, puras e realistas. Isso vale, ressaltamos, não somente para os cultos que o autor descreve em Uppsala, mas, num aspecto mais abrangente, na maneira como entendemos o culto a Thor na Suécia pré-cristã.

²²³ “With Jove I begin, ye Muses; of Jove all things are full. / He makes the earth fruitful; he pays heed/to my songs” (VIRGÍLIO, *Eclogues*, Canto III, verso 61, p. 21).

Certamente que isso não implica em adotarmos necessariamente o viés de Taggart (2015; 2017), que questiona a validade da obra de Adão a ponto de categorizá-la junto de uma série de outras fontes, para ele duvidosas (como a *Gesta Danorum*, de Saxo Grammaticus) e que, reunidas, permitem questionarmos até mesmo se Thor tinha qualquer vínculo real com os raios e trovões na Escandinávia medieval.

Ainda assim, esperamos ter apontado uma nova perspectiva no modo de entendermos de que maneira as obras medievais fizeram o registro dos deuses do passado pagão europeu. A obra de Adão talvez seja um exemplo máximo de como esses deuses circulavam muito mais enquanto ideias e concepções no medievo, do que como retratos fiéis daquilo que eram para os povos que os cultuavam. Essas concepções, conforme percebemos, não conheciam fronteiras territoriais, religiosas ou étnicas, chegando ao ponto de podermos cogitar influências romanas na descrição que um erudito germânico fez dos escandinavos. Portanto, as divindades presentes nesse tipo de material cronístico medieval eram o resultado das interpretações dos próprios cronistas, quase sempre cristãos, que partiam de relatos de testemunhas sobre a religião nativa dos povos pré-cristãos e acrescentavam, a esses dados, influências do conhecimento que possuíam sobre outros povos e tradições pré-cristãs que circulavam fortemente na Europa. Durante esse processo de hibridização de percepções os autores bebiam principalmente de fontes na época já canonizadas, como a literatura clássica e as próprias epopeias de origem greco-romana.

Referências Bibliográficas

a) Documentação

ADÃO DE BREMEN. **Gesta Hammaburgensis Ecclesie Pontificum**. Editio Altera, 1876.

ADÃO DE BREMEN. **History of the Archbishops of Hamburg-Bremen**. Tradução de Francis Tschann. New York: Columbia University Press, 1959.

SNORRI STURLUSON. **The Prose Edda**. Tradução de Anthony Faulkes. Great Britain: Everyman, 1995.

VIRGÍLIO. **Eclogues, Georgics**. Tradução por Rushton Fairclough. London: William Heinemann.

VIRGÍLIO. **Aeneid**. Tradução por Frederick Ahl. Oxford: Oxford University Press, 2007.

b) Bibliografia

ABRAM, Christopher. **Myths of the Pagan North: The gods of the Norsemen**. United States of America: Continuum, 2011.

ANDO, Clifford. *Interpretatio Romana*. **Classical Philology**, n.100, 2005, pp. 41-51.

BOULHOSA, Patrícia Pires. Breves observações sobre a *Edda* em Prosa. **Brathair**, n. 4, v. 1, 2004, p. 13-18.

DAVIDSON, Hilda Ellis. **Gods and myths of Northern Europe**. London: Penguin Books, 1990.

DUMÉZIL, Georges. **Gods of the Ancient Northmen**. California: University of California Press, 1973.

FORDE, Britt. **National identity, classical tradition, Christian Reform and colonial expansion at the ends of the earth: an analysis of representations of the Swedish and Norwegian Peoples in Adam of Bremen's History of the Archbishops of Hamburg-Bremen and the Irish in Gerald of Wale's topography of Ireland**. Tese de doutorado em História. National University of Cork. Ireland: 2006.

FROHWEIN, Fábio; MONIZ, Salles. **Dicionário de Latim-Português**. Portugal: Porto Editora, 2001.

GELTING, Michael. Poppo's Ordeal: courtier bishops and the success of Christianization at the turn of the first Millenium. **Viking and Medieval Scandinavia**, n. 6, 2010, pp. 101-133.

GRÄSLUND, Anne-Soffie. New Perspectives on and Old Problem: Uppsala and the Christianization of Sweden. In: ARMSTRONG, Guyda (eds.); WOOD, Ian (eds.). **Christianizing Peoples and converting individuals**. Belgium: Brepols, 2000, pp. 61-71.

GRZYBOWSKI, Lukas. A ideia de paganismo de Adam de Bremen. **Calamus**, 2017, n.1, pp. 137-168.

GRZYBOWSKI, Lukas. O início da missão cristianizadora da Escandinávia e sua interpretação nas *Gesta Hammaburgensis* de Adam de Bremen. **Signum**, 2016, v.17, pp. 136-160.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Brasil: Bertrand Brasil, 2005.

JANSON, Henrik. Adam of Bremen and the conversion of Scandinavia. In: ARMSTRONG, Guyda (eds.); WOOD, Ian (eds.). **Christianizing Peoples and converting individuals**. Belgium: Brepols, 2000, pp. 82-88.

LANGER, Johnni. Thor, estrelas e mitos: uma interpretação etnoastronômica da narrativa de Aurvandil. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano XI, n. 31, 2018, pp. 221-256.

LANGER, Johnni. *Edda em Prosa*. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 143- 145.

LANGER, Johnni. Thor. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015b, pp. 496 – 503.

LIPIEC, Stanislaw. Inspirations of Adam of Bremen: comparative source criticism. **Proceedings to the 7th Comparative European Research**, 2017, pp. 142-146.

MARTIE, Rodrigo. Adão de Bremen. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 15-16.

MARTIE, Rodrigo. Templo de Uppsala. In: Langer, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. 2015b, pp. 487-489.

PERKINS, Richard. **Thor the wind-raiser and the Eyrarland image**. London: Viking Society for Northern Research, 2001.

REYNOLDS, Leighton; WILSON, Nigel. **Scribes and scholars: a guide to the transmission of Greek and Latin literature**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

SIMEK, Rudolf. **Dictionary of Northern Mythology**. Cambridge: D.S. Brewer, 2007.

SŁUPECKI, Leszek Paweł. **Slavonic Pagan Sanctuaries**. Varsóvia: Institute of Archaeology and Ethnology, 1994.

TAGGART, Declan. Stealing his thunder: an investigation of Old Norse pictures of Þórr. **Saga-Book**, n.41, 2017, pp.123-146.

TAGGART, Declan Ciaran. **Understanding diversity in Old Norse religion: taking Þórr as a case study**. Tese de doutorado em Filosofia. University of Aberdeen, Scotland, 2015.

TURVILLE-PETRE; Gabriel. **Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia**. United States of America: Holt, Rinehart & Winston, 1975.

WARMIND, Morten. Jupiter. In: WEBSTER, Merrian (org.). **Britannica Encyclopedia of World Religions**. London: Encyclopaedia Britannica Inc, 2006, pp. 623-624.

M REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL
MYT-HOS