



ANAIS DO IV ENCONTRO ESTADUAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

2018

Organizadores

Profa. Dra. Daniele Gallindo Gonçalves Silva – UFPEL (Organizadora geral)

Profa. Dra. Cybele Crossetti de Almeida (UFRGS)

Prof. Dr. Francisco de Paula Souza de Mendonça Junior – UFSM

Gregory Ramos Oliveira – UFPEL

Prof. Msnd. Mauricio da Cunha Albuquerque – UFPEL

Prof. Dr. Nilton Mullet Pereira – UFRGS

Prof. Dr. Renato Viana Boy (UFFS)

Prof. Dr. Vinicius Cesar Dreguer de Araújo (UNIMONTES)

Vinicius Ibeiro Leitzke – UFPEL

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

- E56 Encontro Estadual de Estudos Medievais (4. : 2018 out. : Pelotas, RS).
- Anais do IV Encontro Estadual de Estudos Medievais [recurso eletrônico] / Organizadores, Daniele Gallindo Gonçalves Silva ... [et al.]. — Dados eletrônicos. — Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UFRGS, 2019.
90 p.
- Requisitos do sistema: Adobe Reader.
Modo de acesso: World Wide Web
- Contém textos completos.
ISBN on-line: 978-85-66094-60-2
1. História. 2. Idade média. 3. Estudos medievais. I. Silva, Daniele Gallindo Gonçalves.

CDD 940.1

Catálogo na publicação: Poliana Sanchez de Araujo – CRB 10/2094

Sumário

Igreja e Estado na Idade Média: a perspectiva de Guilherme de Ockham	4
Usos do passado na Cronaca di Partenope (ca.1340-1350)	17
O duplo sabbath no “Reino” Etíope: uma questão popular	24
A invenção do conceito de feudalismo e suas limitações de aplicabilidade: o caso do “Reino” Etíope	30
Representação e apropriação da violência na batalha de Badr através da obra de Ibn Ishāq (século VII-VIII)	37
Banquetes necromânticos: Análise sobre entidades, práticas e simbolismos presentes em um conjuro do século XV	46
O feminino nórdico em <i>God of War</i> : uma análise das narrativas das deusas presentes no jogo	54
A Batalha de Roncevaux: uma análise comparativa da <i>Vita Karoli Magni</i> de Einhard (séc. IX), e <i>La Chanson de Roland</i> (séc. XI-XII).....	60
As relações entre cavalaria e nobreza na obra de Georges Duby	69
Poder e Arte no pontificado de Sisto IV: breve análise sobre as fontes para entender a realidade política durante o movimento Renascentista Italiano.....	73
Considerações iniciais acerca dos elementos medievais presentes no conto Joãozinho e Margarida (Hänsel und Gretel) do <i>Kinder-und-Hausmärchen</i> (1812).....	79
Rei Arthur no cinema: análise de uma representação dessa personagem	85

Igreja e Estado na Idade Média: a perspectiva de Guilherme de Ockham¹

William Saraiva Borges
(Doutorando, Filosofia/UFPEL)

1. O conflito em torno da *plenitudo potestatis*

Um breve sobrevoo histórico e geográfico é suficiente para revelar que os embates entre Religião e Política são constantes e recorrentes em diferentes tempos e lugares. A Civilização Cristã Ocidental, de modo particular, em seus dois milênios de história, caracteriza-se, fundamentalmente, por uma pulsante tensão entre os representantes dessas duas esferas de poder. De fato, “toda a história do Ocidente Cristão poderia resumir-se na sucessão de múltiplas formas de conflito e de reconciliação entre Política e Religião” (BOMBASSARO, 2007, p. 174). Com efeito,

[...] a partir do século X, as duas mais importantes instituições da Cristandade – o Papado e o [Sacro] Império Romano-Germânico – disputaram entre si a liderança política da sociedade. Algum tempo depois, no transcurso da primeira metade do século XIV, aconteceu o último grande embate entre ambos, tanto sob o aspecto bélico quanto sob a perspectiva da formulação teórica do próprio poder: sua gênese, sua legitimação, sua esfera própria de atuação, seu limite, quer sob o matiz divino, quer sob o humano, ou ainda, sob os dois (SOUZA, 2010, p. 9).

O último grande embate ocorrido no século XIV foi, sem dúvida, o conflito entre o papa João XXII² e Ludovico IV da Baviera³, Sacro Imperador Romano-Germânico⁴. Outro importante embate, imediatamente anterior, ocorrido entre o papa Bonifácio VIII⁵ e Felipe IV, o Belo, rei da França⁶, também merece destaque⁷. Ambas as disputas, a de Bonifácio VIII e Felipe IV, na passagem do século XIII para o século XIV, e a de João XXII e Ludovico IV, que se desenrolou durante toda a primeira metade do século XIV, compõem o cenário eclesiástico e civil em que Guilherme de Ockham⁸ está inserido e em resposta ao qual produzirá suas obras de cunho político⁹.

¹ O presente trabalho, originalmente intitulado *Uma propedêutica ao pensamento político de Guilherme de Ockham*, foi apresentado em 2014, no XXIII Congresso de Iniciação Científica da Universidade Federal de Pelotas e, tendo conquistado o primeiro lugar na área de Ciências Humanas, foi publicado no livro (impresso) *Trabalhos Premiados – 2014: XXIII Congresso de Iniciação Científica e XVI Encontro de Pós-Graduação*. No IV Encontro Estadual do GT de Estudos Medievais da ANPUH, realizado na UFPel em 2018, foi apresentada uma versão corrigida e adaptada do mesmo trabalho.

² Pontífice de 1316 a 1334.

³ Rei dos Romanos entre 1314 e 1347.

⁴ Cf. SOUZA, 2010, pp. 11-63, STREFLING, 2002, pp. 73-78 e GHISALBERTI, 1997, pp. 265-273.

⁵ Pontífice de 1294 a 1303.

⁶ Reinante entre 1285 e 1314.

⁷ Cf. STREFLING, 2007a, pp. 525-536, STREFLING, 2002, pp. 65-72 e GOLDMAN, 1996, pp. 441-444.

⁸ Guilherme de Ockham ou *William of Ockham*, também conhecido pelos epítetos de *Menorita Inglês* e *Venerabilis Inceptor*, foi um dos filósofos de maior envergadura do século XIV. Nasceu no vilarejo de Ockham, localizado a sudoeste de Londres, entre 1280 e 1285, e ainda na juventude ingressou na Ordem dos Frades Menores (Franciscanos). Realizou seus estudos filosóficos e teológicos na Universidade de Oxford, concluindo

Os dois conflitos, protagonizados, respectivamente, por Bonifácio/Felipe e João/Ludovico, possuem uma gênese comum: os romanos pontífices se arrogavam possuidores da “*plenitudo potestatis in saecularibus et spiritualibus*” (SOUZA, 1996, p. 475), isto é, os papas se pretendiam detentores da supremacia do poder tanto secular quanto espiritual. Trata-se, evidentemente, de uma concepção hierocrática, segundo a qual o papa teria recebido de Cristo um poder absoluto (espiritual e temporal) que o tornaria vigário legítimo do próprio Deus, sendo-lhe lícito fazer e ordenar tudo quanto não repugnasse os direitos divino e natural¹⁰.

Felipe IV da França, com objetivo de angariar fundos para suas empreitadas bélicas contra Eduardo I da Inglaterra¹¹, resolveu impor impostos ao clero romano, violando, assim, a isenção determinada pelos cânones do IV Concílio de Latrão (1215)¹². Bonifácio VIII, através da bula *Clericis Laicos*, de 1296, decretou

[...] que os prelados e as pessoas eclesiásticas, religiosas ou seculares, de qualquer estado, condição ou ordem, que aos leigos pagarem, prometerem ou consentirem em fazê-lo, dízimos, contribuições ou tributos, sem prévia autorização desta mesma Sé Apostólica, incorrerão na sentença de excomunhão (BONIFÁCIO VIII, 1296 *apud* STREFLING, 2007a, p. 528).

seu comentário ao *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo em 1318. No ano de 1324, foi convocado a apresentar-se ante a corte papal de João XXII, em Avinhão, a fim de responder a acusação do antigo chanceler oxoniense, João Lutterell, de que 56 teses extraídas de seus escritos conteriam erros doutrinários perigosos. Todavia, a permanência em Avinhão fez com que Guilherme tivesse contato com Miguel de Cesena, então Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, e com outros frades “espirituais” que encabeçavam a disputa contra o papa, em defesa da pobreza evangélico-franciscana. Decide, então, unir-se a esses frades e foge com eles para Pisa, em 26 de maio de 1328, vindo a colocar-se sob a proteção do Sacro Imperador Romano-Germânico Ludovico IV da Baviera. Em 1330, seguindo o séquito do Bávaro, Ockham se instala em Munique e é a partir desse ano que virão à luz suas obras polêmicas, isto é, seus textos de caráter político. De acordo com o epitáfio encontrado em uma lápide tumular na Igreja dos Franciscanos de Munique, o “Reverendo Padre Frei Guilherme de Ockham, Doutor na Sagrada Teologia”, teria morrido em 10 de abril de 1347 (Cf. GHISALBERTI, 1997, pp. 15-23 e SOUZA, 2010, pp. 95-105).

⁹ Ockham escreveu ao menos 16 obras com algum caráter político, sendo que três são consideradas duvidosas e/ou espúrias e outras cinco, escritas entre 1333 e 1336, versam, predominantemente, sobre a pobreza evangélico-franciscana (cf. GHISALBERTI, 1997, pp. 31-36 e SPADE, 1999, pp. 9-11). Todavia, “última etapa da vida de Ockham, a partir de 1336 até sua morte, é aquela em que ele se destacou precipuamente como pensador político-social, tendo defendido a autonomia da esfera secular, em geral, e do império, em especial, contra a hierocracia pontifícia, com o propósito de tentar restabelecer a harmonia que devia haver, no seio da Cristandade, entre os poderes espiritual e temporal, bem como entre estes, considerados isoladamente, e os grupos que a constituíam” (SOUZA, 1999, p. 12). Disso se segue que as principais obras políticas do *Venerabilis Inceptor* são as seguintes: (1) *Dialogus (Pars Tertia)*, (2) *Compendium errorum papae Johannis XXII*, (3) *Tractatus contra Benedictum XII*, (4) *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, (5) *Breviloquium de potestate papae*, (6) *Octo quaestiones de potestate papae*, (7) *Consultatio de causa matrimoniali*, (8) *De imperatorum et pontificum potestate*.

¹⁰ A *plenitudo potestatis papalis* é assim definida por Ockham: “[...] o papa possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e temporal, de tal modo que pode fazer tudo o que quiser, desde que não seja expressamente contra a lei divina nem contra o direito natural, embora possa ser contra o direito dos povos, o direito civil e o canônico” (*Oito Questões*, questão I, cap. 2). Cf. também *Contra Benedicto*, livro VI, cap. 2, *Pode um príncipe*, cap. 1, *Brevilóquio*, livro II, cap. 1, *Consulta*, p. 159 e *Sobre o poder*, cap. 1.

¹¹ Reinante de 1272 a 1307.

¹² Cf. o opúsculo *Pode um príncipe, quando o requerem as necessidades bélicas, receber bens das Igrejas, mesmo contra a vontade do papa?* Nessa obra, embora em contexto diverso (no ano de 1339 e em relação ao rei Eduardo III da Inglaterra), Ockham discorre sobre o mesmo problema.

Em 1301, na bula *Ausculda Fili*, dirigida paternalmente ao rei Felipe, o Belo, Bonifácio VIII já manifestava claramente sua tendência a um papismo hierocrático e absolutista, todavia, é na célebre bula *Unam Sanctam*, de 18 de novembro de 1302, que o pontífice afirmará, de forma categórica, a ilimitada plenitude de poder por ele arrogada:

Fora dela não há salvação [...]. Ela representa o único corpo místico, cuja cabeça é Cristo e Deus é a cabeça de Cristo. [...] esta Igreja, una e única, tem um só corpo e uma só cabeça, e não duas como um monstro: é Cristo e Pedro, vigário de Cristo, e o sucessor de Pedro, conforme o que disse o Senhor ao próprio Pedro [...]. As palavras do Evangelho nos ensinam: esta potência comporta duas espadas, todas as duas estão em poder da Igreja: a espada espiritual e a espada temporal. [...] O espiritual deve ser manuseado pela mão do padre; o temporal, pela mão dos reis e cavaleiros, com o consenso e segundo a vontade do padre. [...] a autoridade temporal deve ser submissa à autoridade espiritual. [...] o poder espiritual pode estabelecer o poder terrestre e julgá-lo se este não for bom. [...] Mas, se o poder superior se desvia, somente Deus poderá julgá-lo e não o homem. [...] Esta autoridade, ainda que tenha sido dada a um homem e por ele seja exercida, não é humana, mas de Deus. Foi dada a Pedro pela boca de Deus e fundada para ele e seus sucessores [...]. Por isso, declaramos, dizemos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário à salvação de toda criatura humana estar sujeita ao romano pontífice (BONIFÁCIO VIII, 1302. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/documentos/unamsanctam.html>).

Nessa bula estão reunidas as teses nucleares do curialismo (ou papismo) romano¹³: (1) fora da Igreja e da submissão ao papa não há salvação, (2) a Igreja é una e sua cabeça é Cristo, Pedro e os papas (sucessores de Pedro), (3) os poderes espiritual e temporal pertencem à Igreja, (4) os governantes seculares são delegados eclesiásticos e (5) a autoridade temporal deve ser submissa à Igreja e esta só está submetida a Deus. Em última análise, o que está em voga é o Primado de Pedro (*Commissio Petri*) e o Poder das Chaves (*Potestas Clavium*), segundo a doutrina da Igreja Romana, concedidos por Cristo ao Príncipe dos Apóstolos. Como se lê nos *Evangelhos*, Jesus disse a Pedro: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; e as portas do inferno não prevalecerão sobre ela. Dar-te-ei as chaves do Reino dos Céus, e tudo o que ligares sobre a terra, será ligado nos céus, e tudo o que desligares sobre a terra, será desligado nos céus” (Mateus 16, 18-19). Dessa perícopa bíblica, recorrentemente, os curialistas inferiram o primado petrino e seu poder clávido sobre toda a Igreja e sobre toda Cristandade¹⁴.

¹³ O curialismo (ou papismo) pode ser entendido como uma teoria de governo eclesiástico que investia o papado de suprema autoridade, tanto espiritual quanto temporal, isto é, concebia o pontífice revestido pela *plenitudo potestatis in saecularibus et spiritualibus*.

¹⁴ Segundo Ockham, “[...] essas pessoas, que defendem tais teses, se fundamentam principalmente naquelas palavras de Cristo, que ele disse ao bem-aventurado Pedro e, na pessoa dele, a todos os seus sucessores, as quais se encontram no *Evangelho de Mateus*, XVI [16, 19]: ‘Dar-te-ei as chaves do reino dos céus. E tudo o que ligares sobre a terra, será ligado nos céus e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus’. Haurindo-se nessas palavras, tais pessoas inferem que Cristo prometeu a plenitude do poder, isenta de qualquer limite, ao bem-aventurado Pedro e, na pessoa dele, aos seus sucessores, os sumos pontífices, de forma que pode ordenar tudo que o desejar” (*Pode um príncipe*, cap. 1). Cf. também *Brevilóquio*, livro II, cap. 2 e *Oito Questões*, questão I, cap. 2.

Todavia, o já mencionado último grande embate, que teve por palco a primeira metade do século XIV, cujos personagens foram o papa João XXII e Ludovico IV da Baviera, originou-se face à recusa do pontífice em reconhecer a legitimidade da eleição do Bávaro ao trono do Sacro Império Romano-Germânico¹⁵. Com a morte de Henrique VII de Luxemburgo, em 1313, restou vacante a sede do Rei dos Romanos e, como a casa ducal da Saxônia se achava dividida, dois príncipes alemães, o próprio Ludovico IV da Baviera e Frederico I da Áustria, no ano de 1314, foram eleitos pelos príncipes-eleitores. Ora, como ambos não tenham entrado em acordo, guerrearam entre si até 1316, quando resolveram apelar ao recém eleito papa João XXII para que se pronunciasse a favor de um ou de outro. Entretanto, o pontífice não favoreceu nenhum dos candidatos e, em 1317, promulgou a decretal *Si Fratrum* considerando o império vacante e avocando para si sua administração:

É um costume consagrado pelo direito, que há muito vem sendo observado que, ao vagar-se o Império, como acontece agora, devido à morte de Henrique, e tendo em vista que não é possível recorrer a nenhuma outra autoridade secular, devolve-se a jurisdição e o governo do Império e o regime de Estado ao Sumo Pontífice, a quem, na pessoa de Pedro, Jesus conferiu o poder sobre os impérios celeste e terrestre, poder esse que deve exercer pessoalmente ou por intermédio de outras pessoas [...] (JOÃO XXII, 1317 *apud* SOUZA, 2010, pp. 12-13).

O decreto *Si Fratrum* se coaduna nitidamente com a bula *Unam Sanctam* na tentativa obstinada dos papas de se imporem como detentores da supremacia do poder tanto espiritual quanto secular. Todavia, imperadores, reis e príncipes, não mais dispostos a se sujeitarem às arbitrariedades pontifícias, fundamentadas em tendenciosas teses hauridas das Sagradas Escrituras, passaram a reivindicar autonomia na administração de seus Estados. Assim sendo, sem dar crédito à determinação papal, em 1322, Ludovico IV derrotou seu adversário Frederico I e, acusado pela cúria pontifícia de usurpar o trono em razão de não ter tido sua eleição por ela confirmada, foi excomungado em 1324. Diante dessa represália, o Bávaro publicou, no mesmo ano, o célebre *Manifesto de Sachsenhausen*, no qual imputava a João XXII a heresia de não reconhecer a pobreza absoluta de Cristo e de seus apóstolos¹⁶. Com efeito, considerar o papa um herege, não era zelo de um bom cristão, mas uma estratégia política do monarca mediante a qual solaparia a autoridade do pontífice e, ainda, atrairia para

¹⁵ Tal fato, caracterizado por Ockham como o “erro de João”, é assim concebido pelo *Venerabilis Inceptor*: “o rei eleito dos romanos não deve assumir o nome e o título régios, antes que sua pessoa tenha sido aprovada pela Sé Apostólica, nem deve ser considerado como rei, nem deve ser designado como tal, muito menos, em qualquer circunstância, deve se ocupar com a administração do reino ou do império, nem nesse ínterim há um rei dos romanos” (*Contra Benedicto*, livro VI, cap. 2).

¹⁶ “É importante ressaltar que a defesa da pobreza, empreendida pelo movimento franciscano, transcendia a esfera especificamente espiritual e religiosa, uma vez que acabava sendo uma crítica ao poder político e material da Igreja, ao mesmo tempo em que questionava toda pretensão de poder, religioso ou laico, que não fosse promotor da liberdade” (VASCONCELOS, 2011, p. 168).

si os franciscanos que defendiam a vivência absoluta da pobreza (e dentre estes Ockham¹⁷), os quais o subsidiariam com todo o aporte acadêmico, filosófico e teológico de que necessitava.

2. O embate teórico entre curialistas e imperialistas

A discussão em torno da *plenitudo potestatis* conduziu, ao menos, a duas diferentes abordagens teóricas sobre o tema. De um lado, os curialistas que argumentavam a favor da teocracia papal defendendo o ilimitado poder espiritual e temporal desejado pelos pontífices. De outro lado, os imperialistas que defendiam a soberania do poder civil na gestão do Estado e, conseqüentemente, a subordinação da Igreja. Na sequência, apresenta-se, em linhas gerais, duas posições teóricas representativas de cada uma dessas abordagens.

O mais contundente curialista é, sem dúvida, o teólogo e jurista Egídio Romano. Em sua obra principal, datada de 1301/1302, o *De Ecclesiastica Potestate* (EGÍDIO ROMANO, 1989), sustenta que “o sumo pontífice possui tanto poder que ele é aquele homem espiritual que julga tudo e não é julgado por ninguém” (Idem, *ibidem*, p. 38) e que “a autoridade espiritual tem poder de instituir a autoridade terrena e, se a autoridade terrena não for boa, a autoridade espiritual poderá julgá-la” (Idem, *ibidem*, p. 44). Assim sendo, “o poder régio é constituído através e pelo poder eclesiástico e é ordenado em função e a serviço do eclesiástico. Por isso fica mais claro como as coisas temporais estão colocadas sob o domínio da Igreja” (Idem, *ibidem*, p. 90). “Embora não haja poder que não venha de Deus¹⁸, contudo ninguém é digno de qualquer poder se não se tornar digno sob a Igreja e através dela” (Idem, *ibidem*, p. 116). Egídio, retoricamente, pergunta “o que é a plenitude do poder?”, mas não responde expressando a quiddidade (o que é) da *plenitudo potestatis*, mas mostrando, por outro lado, sua localidade (onde está): “A plenitude do poder encontra-se no sumo pontífice” (Idem, *ibidem*, p. 223). Ademais, “na Igreja há tanta plenitude de poder que o poder dela é sem peso, número e medida” (Idem, *ibidem*, p. 237).

Marsílio de Pádua, por sua vez, é o mais incisivo imperialista. Sua obra mestra, o *Defensor Pacis* (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997), publicada em 1324, “indica uma tomada original de posição na luta entre o império e o papado, pois nela encontramos uma sincera adesão às reivindicações contidas no apelo de Sachsenhausen” (GHISALBERTI, 1997, p. 267). O paduano é taxativo ao negar à cúria pontifícia toda e qualquer forma de jurisdição e/ou de poder coercitivo sobre os demais clérigos e leigos, em geral:

¹⁷ Em *Sobre o poder*, cap. 27, Ockham sintetiza suas concepções acerca da pobreza evangélico-franciscana, e o faz ao analisar diversas heresias contidas em quatro bulas de João XXII (*Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos*, *Quia quorundam* e *Quia vir reprobus*).

¹⁸ Cf. *Romanos* 13, 1: “Não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Deus.”

[...] nem o bispo de Roma, chamado papa, nem tampouco qualquer outro bispo ou presbítero ou diácono, não têm nem devem ter os poderes para governar ou para julgar, isto é, para exercer um julgamento coercitivo sobre todos padres ou leigos, nomeadamente os príncipes, as comunidades, os grupos, as pessoas singulares de quaisquer condições [...] (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997, p. 232).

O pensador paduano sustenta que o “Estado é composto de partes¹⁹, cada qual com sua função. Entre as diversas partes está a sacerdotal. A Igreja está subordinada ao Estado, dentro do qual realiza sua missão entre os homens” (STREFLING, 2007b, p. 167). Além do mais, defende um princípio de soberania popular, pois, para ele, é ao povo que compete a faculdade de legislar:

O legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembleia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997, p. 130).

Ora, nenhuma ambiguidade interpretativa pode ser depreendida da teoria imperialista que Marsílio de Pádua desenvolveu em seu *Defensor Pacis*, uma vez que ele, declaradamente, “reinterpreta os textos das Sagradas Escrituras com o objetivo de refutar a tese da teoria da *plenitudo potestatis*, defendida por alguns papas e teólogos dos séculos XIII e XIV” (STREFLING, 2011, p. 156). Com isso, “Marsílio formulou a proposta teórica mais firme contra uma eclesiologia que estava dominada pela aceitação do poder e do domínio, onde a vida temporal era totalmente subordinada ao fim espiritual” (STREFLING, 2007b, p. 166)²⁰.

A tese curialista de Egídio Romano, expressa no *De Ecclesiastica Potestate*, igualmente, não deixa margem a dupla interpretação, pois “reclamava para a Igreja um *dominium maximum*” (GOLDMAN, 1996, p. 444), isto é, “defendendo a supremacia pontifícia, a *plenitudo potestatis*, esforçou-se para provar que o papa era superior ao rei, não só quanto à autoridade, mas em todos os aspectos da vida temporal” (Ibidem, ibidem, p. 443)²¹. Em suma, Egídio Romano defende uma supremacia papal (eclesiástica) e uma

¹⁹ “[...] os grupos ou funções exercidas pelas pessoas existentes na cidade constituem-se de seis modalidades peculiares [...]. São as seguintes: a agricultura, o artesanato, o exército, a financeira, o sacerdócio e a judicial [...]” (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997, p. 86).

²⁰ “Marsílio resolve a questão fundamental de toda a Idade Média, a das relações entre o poder temporal e o poder religioso, com um golpe bem claro: subordina a Igreja ao Estado e suprime toda a diferença substancial entre eclesiásticos e leigos” (GHISALBERTI, 1997, p. 269). Assim sendo, para o pensador paduano “existe tão somente uma autoridade verdadeira e própria, a secular” (*Idem, ibidem*, p. 296).

²¹ “Egídio Romano, o porta-voz mais avançado das teorias hierocráticas do tempo, embora reconhecendo que as atribuições e competências do poder civil são claramente distintas das do poder espiritual, sustentava que ambos os poderes são reconduzidos a uma única fonte, ou seja, à autoridade de Deus. Por isso, do momento em que, por investidura direta de Deus, o papa é o representante mais qualificado da autoridade divina, toda outra autoridade deve reconhecer que depende da autoridade papal” (GHISALBERTI, 1997, p. 296).

submissão imperial (civil), enquanto Marsílio de Pádua propõe uma soberania popular (civil) e uma subordinação religiosa (eclesiástica)²².

3. O dualismo político de Guilherme de Ockham

Diante desse quadro antagônico, cabe perguntar-se: qual foi a posição assumida pelo *Venerabilis Inceptor*? Aqui as interpretações são, significativamente, divergentes. De acordo com Ghisalberti, Ockham “não esconde uma certa simpatia por aquela [teoria imperialista] de Marsílio, embora jamais o manifeste explicitamente” (GHISALBERTI, 1997, p. 297). Lagarde (1962/1963), por sua vez, a partir do exame de alguns textos do *Dialogus*, defende a hipótese de que, para Ockham, “a organização social atinge sua perfeição quando existe em seu vértice um único juiz supremo e, a seu juízo, este juiz supremo não pode ser o papa, mas o imperador. Portanto, também o papa deve ser julgado por ele. Ora, esta afirmação implica a negação da existência de dois poderes distintos” (LAGARDE apud GHISALBERTI, 1997, p. 304). Entretanto, Ghisalberti insiste que Ockham “jamais quis explicitar esta consequência de suas teorias” (GHISALBERTI, 1997, p. 304).

Souza, por outro lado, seguindo Baudry (1949) e, sobretudo, McGrade (1974), desaprova a interpretação de Ghisalberti (1997) e Lagarde (1962/1963) e, analisando minuciosamente esse ponto, conclui: “reiteramos novamente que, nas relações de poder entre o imperador e o papa, Ockham propôs e defendeu um dualismo político e, no caso que acabamos de tratar, ele também sustentou uma equilibrada relação de reciprocidade entre ambos [...]” (SOUZA, 2010, p. 353)²³. E continua:

[...] corroborando nosso ponto de vista e, dissentindo da opinião de Lagarde e, nas pegadas dele, de Ghisalberti, McGrade ressalta que, ao se comparar os tratados do *Inceptor Venerabilis*, se nota nos seus escritos derradeiros um amadurecimento intelectual caracterizado por uma mudança de posição, antes, assaz favorável ao imperador, por uma outra menos extremada e equilibrada, atitude essa de cogitar que deve nortear a conduta de todos os pensadores e, igualmente, dos políticos que se guiam pela reta razão, pelo bom senso e pelo amor ao bem comum (SOUZA, 2010, p. 354).

De Boni também concebe essa distinção entre os poderes, pois afirma, expressamente, que a “independência de origem e de exercício do poder civil ante o poder eclesiástico” é

²² A tese hierocrática [ou curialista de Egídio] e a tese [imperialista] marsiliana, embora diametralmente opostas, convinhem em um ponto: no fato que reconduziam os dois poderes a um só; ao espiritual, segundo os teólogos curialistas; ao temporal, segundo Marsílio. Os dois poderes, na verdade, mais do que distintos são subordinados, de tal modo que o poder supremo acaba sendo o único [monismo político]” (GHISALBERTI, 1997, p. 297).

²³ “[...] o *Menorita Inglês* [...], diferentemente de Marsílio, que propugnara uma nova teoria do Estado em que a Igreja tinha de se submeter completamente ao poder laico, a ponto de ele ter negado qualquer tipo de autoridade aos seus dirigentes, e em particular ao sucessor de Pedro, em sua própria esfera de ação, julgava que, para haver um relacionamento e uma convivência harmônica entre os poderes constituídos no interior da *comunitas omnium fidelium* bastava elaborar uma teoria eclesiológico-política em que, paralelamente se reconhecesse a autoridade papal, decorrente do Primado de Pedro e se restabelecesse os antigos limites para o exercício da mesma [...]” (SOUZA, 1996, p. 484).

uma das teses que atravessam os escritos ockhamianos (DE BONI, 2003, p. 286). E, em outra obra, salienta que a investigação de Ockham “pressupunha, contra Marsílio, a existência de uma autoridade divinamente instituída na Igreja e, contra os curialistas, o controle da autoridade por várias instâncias, nenhuma das quais revestida por Deus da infalibilidade” (DE BONI, 2006, p. 8).

Portanto, duas espécies de poder se refletiam na Igreja: de um lado, o poder que Cristo possuía, enquanto homem, que era poder espiritual, em vista da salvação – e algo deste poder foi concedido por Cristo ao papa e à Igreja –; de outro lado, havia o poder instituído pelos homens para bem viverem neste mundo, o poder sobre as coisas terrenas, sobre os bens materiais, e este poder o papa não recebeu de Cristo, pois o próprio Cristo, enquanto homem, não o possuía, mas dos imperadores, reis, príncipes e senhores (DE BONI, 2006, p. 11).

Ainda conforme De Boni, “Ockham não foi propriamente um politólogo e não se entendeu como um filósofo político. São ocasionais seus numerosos e importantes textos sobre a matéria que nós, hoje em dia, chamamos Política [...]” (DE BONI, 2003, p. 283), pois “apesar do volume dos escritos, eles não deixam de ser circunstanciais: nada existe neles que possa assemelhar-se à sistematização de uma teoria política [...]” (Idem, ibidem, p. 285). E complementa:

[...] os textos ockhamianos brotam de candentes questões do momento: o debate a respeito da pobreza de Cristo; a luta entre o papa e o imperador; o rei que quer cobrar impostos do clero para poder levar à frente a guerra; a pergunta sobre a validade de um casamento infrutífero entre casas principescas; a explicação, aos confrades reunidos em capítulo, dos motivos que o impedem de retornar à ordem franciscana, que tanto ama, etc (Idem, ibidem, p. 286).

Entretanto, “[...] por trás da circunstancialidade, há uma constante, que se resume em sete pontos” (Idem, ibidem, p. 286) os quais, segundo De Boni, seriam recorrentes e constantes ao longo do *corpus ockhamisticum*. No entanto, De Boni não chega a apresentar excertos que, extraídos das obras do próprio Ockham, corroborariam tais pontos. Nesse sentido, tomaremos esses sete pontos como representantes de algumas teses que, de fato, reúnem os aspectos centrais do pensamento político do *Venerabilis Inceptor*. Todavia, dado o escopo introdutório desse artigo, e sabendo que cada uma dessas teses comportaria um texto específico, optamos por apenas apresentar sua formulação para, em seguida, arrolarmos diferentes perícopes retiradas dos próprios escritos de Ockham. Desse modo, será possível a apresentação de uma síntese propedêutica das concepções políticas nucleares assumidas pelo *Menorita Inglês*²⁴.

Tese 1: A negação da plenitudo potestatis ao papa

²⁴ Para um maior aprofundamento, conferir minha dissertação de mestrado, recentemente publicada como livro (BORGES, 2018), na qual analiso o pensamento político ockhamiano de modo muito mais detalhado.

[...] o papa não possui nas esferas temporal e espiritual um pleníssimo poder, nem tampouco aquela plenitude do poder que os seus proponentes lhe atribuem, antes, algumas pessoas julgam que aquela opinião é herética e perigosíssima a toda a Cristandade (*Pode um príncipe*, cap. 2).

[...] Cristo, ao constituir o bem-aventurado Pedro como líder e príncipe de todos os fiéis, não lhe concedeu tal plenitude do poder nos âmbitos secular e espiritual, de modo que, de direito, pudesse regularmente fazer tudo aquilo que não se opõe, nem à lei divina, nem à lei natural; mas, antes pelo contrário, ele estabeleceu determinados limites ao seu poder, os quais não deviam ser transgredidos. [...] Ora, se Cristo tivesse concedido ao bem-aventurado Pedro a plenitude do poder na esfera temporal sobre todos os fiéis, os teria transformado em seus servos, o que contrariaria manifestamente a liberdade da lei evangélica [...]. De fato, dado que Cristo não deu ao bem-aventurado Pedro a plenitude do poder no âmbito temporal, assim também não lhe concedeu semelhante poder na esfera espiritual (*Sobre o poder*, cap. 1).

[...] aquelas palavras de Cristo, antes referidas, dirigidas ao bem-aventurado Pedro, que se encontram no *Evangelho de Mateus* [16, 19]: “tudo o que ligares” etc., bem como os cânones, nos quais se afirma que o papa deve ser obedecido em tudo, devem ser entendidas, admitindo-se a hipótese de haver exceções. Com efeito, se fosse de outra maneira, o poder do papa seria idêntico ao divino e, então, ele poderia de direito tirar o império do imperador, os reinos dos reis e os principados dos príncipes e, em geral, de todos os mortais os seus próprios bens, e os tomar para si ou retê-los ou doá-los a quaisquer outras pessoas, até mesmo àquelas de condição humilde. Ora, isso elimina e destrói a liberdade perfeita da lei evangélica (*Sobre o poder*, cap. 11).

Tese 2: A condenação das heresias do papa João XXII e de seus sucessores

Neste momento difícil, Benedito XII, [que é Benedito] não nas atitudes, mas apenas no nome, se orgulha de estar sentado [...] na cátedra de Pedro, afirmando ser o vigário de Cristo e o sucessor de Pedro. Entretanto, ele abandonou o caminho traçado por Cristo e Pedro. [...] Pedro recomendou honrar o rei, esse, ao contrário, desonra, ofende, vitupera e confunde o rei dos reis, a saber, o príncipe dos romanos. [...] Pedro renunciou às riquezas pelo nome de Cristo e não se apropriou dos direitos dos outros, esse, todavia, em nome de Cristo, usurpa para si os direitos dos grandes e pequenos. [...] Ora, João XXII moveu processos e publicou sentenças contra o imperador Ludovico IV, os quais contêm inúmeros erros, sabendo a heresias evidentes e injustiças inescusáveis. Por outro lado, esse Benedito, apenas no nome, não nas atitudes, seu sucessor, não revogou, nem reformou os mencionados processos e sentenças, mas os aprova e confirma. Logo, todos os erros e injustiças, que estão contidos naqueles documentos, devem ser imputados a esse sucessor de João [...] (*Contra Benedito*, livro VI, cap. 1).

Tese 3: A negação do direito do papa de confirmar o imperador

[...] deve-se extirpar o outro erro e provar que o eleito rei dos romanos, antes de que ele e a sua eleição tenham sido aprovados e confirmados pelo pontífice, pode assumir para si o nome e o título régios, dado que é verdadeiro rei e, ainda, que pode se ocupar com a administração do reino ou império (*Contra Benedito*, livro VI, cap. 6).

[...] através da instituição de Cristo, nem o papa nem a Igreja Romana possuem a autoridade para regularmente atribuir ao imperador e aos outros príncipes seculares as jurisdições temporais e que eles podem exercê-las sem precisar que ele as atribua. [...] nem o papa nem a Igreja Romana receberam de Cristo essa autoridade, mas antes, por intermédio de sua disposição, o papa e a Igreja Romana não possuem nenhum poder coercivo, a não ser que tal poder lhe tenha sido atribuído ou pelo povo ou pelo imperador ou por outrem subordinado ao imperador (*Oito Questões*, questão III, cap. 2).

Tese 4: O direito de o imperador depor o papa herético

[...] se, por acaso, o papa se tornar um herege ou se mostrar incorrigível face a um delito que tenha cometido e, por causa dele a Igreja for escandalizada, [ele] está sujeito a um julgamento humano e deve ser julgado por um homem e, suportar o castigo devido, imposto pela lei (*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 17).

E pelo fato de o papa estar subordinado ao imperador ou ao povo na esfera secular, se vier a cometer algum delito, ou secular ou espiritual, regularmente está sujeito a ser coagido com o castigo devido [...] (*Oito Questões*, questão III, cap. 2).

Tese 5: A independência de origem e de exercício do poder civil ante o poder eclesiástico

[...] conforme as leis divinas e humanas, fundamentadas no direito divino, esses dois poderes [espiritual e temporal] não devem absolutamente estar nas mãos duma mesma pessoa. [...] do mesmo modo como o imperador não deve usurpar para si o supremo poder espiritual, assim também, o papa não deve usurpar para si o supremo poder laico (*Oito Questões*, questão I, cap. 4).

[...] o império não procede do papa, nem o imperador tem de receber do papa a dignidade imperial e a espada material no tocante a poder usá-la (*Contra Benedito*, livro VI, cap. 5).

[...] o império romano, nem por direito divino, nem por direito humano, provém do papa (*Brevilóquio*, livro IV, cap. 1).

Tese 6: O exercício do poder, tanto eclesiástico como civil, em função do bem comum

Daí, Cristo, ao estabelecer o bem-aventurado Pedro como guia de suas ovelhas, não lhe ter tido: “tosquia minhas ovelhas e fabrica vestes para ti com a sua lã”, nem tampouco lhe falou: “ordenha as minhas ovelhas e bebe do seu leite”, muito menos afirmou: “mata as minhas ovelhas e come de sua carne”. Antes lhe ordenou: “Apascenta as minhas ovelhas” [Jo 21, 15-17], quer dizer, “guarda, protege, defende e serve as minhas ovelhas em proveito das mesmas e para a minha glória” (*Sobre o poder*, cap. 7).

[...] confiando suas ovelhas a Pedro, Cristo não quis em primeiro lugar providenciar pela honra, o proveito, a tranquilidade ou a utilidade de Pedro, mas quis providenciar principalmente pela utilidade das ovelhas. Por isso não disse a Pedro: “Domina minhas ovelhas”, nem disse: “Faz de minhas ovelhas o que te aprouver, que venha a redundar em teu proveito e honra”, mas disse: “Apascenta minhas ovelhas” [Jo 21, 15-17], como se dissesse: “Faz o que vem em favor da utilidade e da necessidade delas, e sabe que não foste colocado à frente delas para teu proveito, mas para proveito delas”. Não há nada a admirar nisto, pois o bem comum deve ser preferido ao particular, e por isso Cristo, colocando o bem-aventurado Pedro à frente de suas ovelhas, quis prover primeiramente as ovelhas, não a Pedro (*Brevilóquio*, livro II, cap. 5).

Tese 7: A intangibilidade dos direitos e liberdades pré-estatais dos indivíduos²⁵

Não só os direitos dos imperadores, dos reis e de outros devem ser excetuados do poder concedido a Pedro e a seus sucessores por aquelas palavras de Cristo: “Tudo que ligares”, mas também as liberdades concedidas aos mortais por Deus e pela natureza [...] (*Brevilóquio*, livro II, cap. 17).

[...] o principado papal absolutamente não se estende, de maneira regular, sobre os direitos e liberdades de outras pessoas, a saber, dos imperadores, dos reis, dos

²⁵ A noção de liberdade é recorrente nos escritos políticos do *Venerabilis Inceptor*, sendo a chave para a compreensão de seu pensamento político. Cf. DE BONI, 2003, pp. 304-309 e, evidentemente, os textos do próprio Ockham (*Contra Benedito*, livro VI, cap. 4, *Oito Questões*, questão I, cap. 6-7, *Pode um príncipe*, cap. 2, *Brevilóquio*, livro II, cap. 3-4, *Sobre o poder*, cap. 1-5, *Consulta*, p. 161 e *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5-7).

príncipes e de outros leigos, ao ponto de o papa poder aboli-los ou prejudicá-los, porque tais direitos e liberdades quase sempre fazem parte das coisas seculares. [...] o papa não pode subtrair de ninguém o seu direito, especialmente pelo fato de não o ter recebido dele próprio, mas de Deus, ou da natureza ou de outrem. E, pela mesma razão, não pode privar outras pessoas de gozarem das suas liberdades as quais foram-lhes concedidas ou por Deus ou pela natureza (*Sobre o poder*, cap. 4).

[...] Cristo deu ou prometeu ao bem-aventurado Pedro e, na pessoa dele, ao papa, todo poder necessário para o governo dos fiéis, a fim de [que] seja possível obter a vida eterna, resguardados, porém, os direitos e liberdades legítimas, honestas e razoáveis de todos quantos, evidentemente, não cometam crimes e delitos, por causa dos quais, tenham de, com justiça, ser privados de seus direitos e liberdades (*Oito Questões*, questão I, cap. 7).

[...] na verdade, a lei cristã estabelecida por Cristo é uma lei de liberdade, de maneira que, graças à determinação de Cristo, nela há não igual ou maior servidão como existiu na antiga lei (*Pode um príncipe*, cap. 2).

[...] o bem-aventurado Tiago, na sua *Epístola Canônica* [1, 25], diz que a lei evangélica é a “lei perfeita da liberdade” (*Sobre o poder*, cap. 3).

[...] lei da perfeita liberdade, cujo “jugo”, segundo o seu próprio instaurador, “é suave e o seu peso é leve” (*Consulta*, p. 150).

[...] se o papa, por força do mandato de Cristo, possuísse semelhante plenitude do poder nas esferas temporal e espiritual, as autoridades da Escritura Sagrada não teriam dito, nem afirmativa, nem negativamente, que a lei evangélica deve ser entendida como lei de liberdade, porque a mesma seria uma lei de horribilíssima servidão, incomparavelmente maior do que aquela que havia existido na lei mosaica, tanto no âmbito secular quanto no espiritual (*Pode um príncipe*, cap. 2).

Referências bibliográficas

BAUDRY, Léon. **Guillaume d’Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques**. Tome I: L’homme et les œuvres. [O tomo II nunca foi publicado]. Paris: Vrin, 1949.

BÍBLIA. Latim. **Nova Vulgata**. *Biblorum Sacrorum Editio*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>. Acesso em: 04 dez. 2015.

BOMBASSARO, Décio Osmar. *Conflitos de poder no século XIV: uma resenha de como adquirir controle sobre a vida humana*. In: STEIN, Ernildo (Org.). **A cidade dos homens e a cidade de Deus**. Porto Alegre: EST, 2007, pp. 174-183.

BONIFÁCIO VIII. **Unam Sanctam**. Vaticano: [*sine nomine*], 1302. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/documentos/unamsanctam.html>>. Acesso em: 04 dez. 2015.

BORGES, William Saraiva. **A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do III Dialogus de Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/432william>>. Acesso em: 05 jan. 2019.

BORGES, William Saraiva; LEITE JUNIOR, Pedro. *Uma propedêutica ao pensamento político de Guilherme de Ockham*. In: **Trabalhos Premiados – 2014: XXIII Congresso de Iniciação Científica e XVI Encontro de Pós-Graduação**. Pelotas: UFPel, 2016, pp. 167-189.

DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *O não-poder do papa em Guilherme de Ockham*. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 3, 2006, pp. 113-128.

EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt Goldman e Luís Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GOLDMAN, Cléa Pitt. *A racionalização do conflito império x papado no final do século XIII*. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 441-444.

LAGARDE, Georges de. **La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge**. Volume IV: Guillaume d'Ockham: défense de l'empire. Volume V: Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiales. Paris: PUF; Louvain: Nauwelaerts, 1962/1963.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz**. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

MCGRADY, Arthur Stephen. **The political thought of William of Ockham: personal and institutional principles**. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Consulta sobre uma questão matrimonial*. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999a, pp. 150-162.

_____. **Oito questões sobre o poder do papa**. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.

_____. *Pode um príncipe*. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999b, pp. 79-141.

_____. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999c, pp. 170-254.

_____. **Terceira Parte do Diálogo**. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016].

_____. *Tratado contra Benedito: Livro VI*. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999d, pp. 25-71.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *A argumentação política de Ockham a favor do Primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua*. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 473-484.

_____. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010.

_____. *Introdução*. In: OCKHAM, Guilherme de. **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 11-24; 75-78; 145-149; 165-169.

SPADE, Paul Vincent (Ed.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *A disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Felipe IV no final do século XIII*. In: **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 158, 2007a, pp. 525-536.

_____. *A Teoria da Soberania Popular como pressuposto da eclesiologia de Marsílio de Pádua*. In: VASCONCELLOS, Manoel; SILVA, Lucas (Orgs.). **Studia Mediaevalia**. Pelotas: Santa Cruz, 2011, pp. 155-166.

_____. **Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *O desmantelamento do poder papal na eclesiologia de Marsílio de Pádua*. In: STEIN, Ernildo (Org.). **A cidade dos homens e a cidade de Deus**. Porto Alegre: EST, 2007b, pp. 166-173.

VASCONCELLOS, Manoel. *O poder e a liberdade: poder espiritual e temporal segundo Guilherme de Ockham*. In: VASCONCELLOS, Manoel; SILVA, Lucas (Orgs.). **Studia Mediaevalia**. Pelotas: Santa Cruz, 2011, pp. 167-187.

Usos do passado na Cronaca di Partenope (ca.1340-1350)

Vinicius Silveira Cerentini
(Graduando, História/UFRGS)

Introdução

Por que o estudo dos usos do passado em uma crônica napolitana do século XIV? A *Cronaca di Partenope* foi escrita por volta de 1340-1350²⁶ para contar a história de Nápoles, de suas origens míticas até aquele momento. Ela foi encomendada pela casa reinante, a Angevina – de origem francesa, entronizada em Nápoles no ano de 1266 – a Bartolomeo Caracciolo-Carafa, cortesão e diplomata napolitano²⁷. E é justamente essa encomenda que aponta, também, possíveis usos desse passado (re)construído e (re)contado através do texto cronístico para o público local (TEIXEIRA, 2016). Estudar, portanto, a crônica pode nos indicar como o passado foi/é selecionado e politicamente utilizado para dar legitimidade (e conferir antiguidade) a instituições relativamente recentes como era o caso dos Anjou em Nápoles.

Porém, antes de adentrar na análise da crônica em si, cabe detalhar o contexto em que ela foi escrita. Bartolomeo Caracciolo-Carafa a escreve em torno de 1340, quando reinava então Joana I, tataraneta de Carlos I, o primeiro angevino entronizado em Nápoles, no ano de 1266²⁸. Inicialmente, o Reino de Nápoles abarcava a Ilha da Sicília, no entanto, Carlos I, devido à rebelião das Vésperas Sicilianas, em 1282, a perde para Pedro de Aragão, marido de Constância de Hohestaufen. Esse evento não é narrado detalhadamente na crônica em questão e as passagens que o fazem tentam sempre desculpar o rei pela perda da ilha.

Conforme Samantha Kelly, pesquisadora norte-americana, pouco antes do término da Guerra das Vésperas, em 1302, é que a dinastia vai efetivamente governar a região (KELLY, 2011, p. 27). Tal situação ocorre porque Carlos II, filho de Carlos I, morto em 1285, cai prisioneiro dos aragoneses em 1284 e somente é libertado no ano de 1289. No momento inicial do século XIV é que a cidade se tornará cosmopolita, com mercadores aragoneses, marseheses, genoveses, pisanos, banqueiros do Norte italiano e com uma nobreza angevina à serviço da Corte. Kelly estima que Bartolomeo tenha nascido por volta de 1300 e morrido em torno de 1362 (KELLY, 2011, p. 27), tendo vivido em uma época em que a cidade ainda

²⁶ KELLY, Samantha. *The cronaca di Partenope: na Introduction to an Critical Edition of the first vernacular history of Naples (c. 1350)*. Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 11ss. Será utilizada a versão crítica de Samantha Kelly. O texto da crônica, nessa edição, está entre as páginas 164-281. Nas próximas citações será referido apenas o nome da crônica e a página em que se localiza a citação na edição de Kelly.

²⁷ DE FREDE, Carlo. *Caracciolo, Bartolomeo detto Carrafa*. Disponível em < [http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa_(Dizionario-Biografico)>) Consultado em 15 set 2018.

²⁸ HERDE, Peter. *Carlo I d'Angiò, Re di Sicilia*. Disponível em < [http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_(Dizionario-Biografico)>) Consultado em 15 set 2018.

estava se transformando em capital de um reino. Vale lembrar que a capital do Reino da Sicília, no qual o território do Reino de Nápoles estava unido até 1282, era Palermo.

O contexto de redação da crônica, portanto, é de mudanças recentes e em curso. É possível apontar essa mudança lenta com base no que Giuseppe Galasso (2003, p. 46-49), pesquisador siciliano, escreve sobre a história do período. Ele narra justamente o processo que começou com Carlos I e com a sua escolha de Nápoles como residência, suas obras para adaptar a cidade à Corte e as reformas administrativas e urbanas de Carlos II, a partir de 1290. Aponta o autor, também, que Nápoles “se tornou” – e ele ressalta a expressão – capital do reino uma vez que não há um ato que comprove a transferência da capital para lá.

Além disso, Galasso ressalta que desde Rogério II de Altavilla (1095-1154), embora Palermo fosse a capital, os reis residiam apartados da cidade, no *palatium*, o que ocasionava uma fratura entre os cidadãos e a Corte. Para o pesquisador, Palermo não exercia um papel centrípeta ou amalgamante nem diretivo ou hegemônico (GALASSO, 2003, p. 53), era capital por força da tradição.

A partir dessa contextualização, propomos o seguinte questionamento:

1. O passado no presente da *Cronaca di Partenope*

Como o passado é apresentado na crônica analisada? Ou, qual é o passado contado pela crônica?

Convém ressaltar, primeiramente, que o texto em questão foi escrito em vernáculo napolitano do século XIV, o que pode dizer muito tanto sobre o presente quanto sobre o passado de Nápoles. Além disso, foi o primeiro texto acerca da história cidadina não escrito em latim. Conforme Kelly, uma das possibilidades para esse tipo de redação é a ascensão de Nápoles no contexto do Sul italiano como capital e um certo orgulho do cosmopolitismo proporcionado por essa ascensão (KELLY, 2011, p. 3).

Vemos aí a tentativa de projetar sobre o passado algumas mudanças recentes para legitimá-las, visto que muitas ainda estavam em curso, e para inseri-las em um processo de longa duração. O passado forneceria, assim, um pano de fundo glorioso à uma capital em ascensão (HOBSBAWM, 2013, p. 17) ou, concordando com o que Michel de Certeau afirma, “o passado é tomado como [...] ficção do presente” (CERTEAU, 2017, p. XXII), ajudando discursivamente na construção social desse mesmo tempo presente. Nesse sentido, observamos que a busca/invenção de mitos fundadores em uma tão recuada época quanto a Antiguidade Greco-romana tenta mostrar que a cidade sofreu com reveses, mas sempre se recuperou e voltou a sua antiga glória. A escolha desse passado e a sua (re)escrita mostra não só a relação do autor com o público, mas a relação triangular aludida por Certeau: autor-público-poder.

Os primeiros capítulos da crônica, dedicados à fundação, narram a destruição do primeiro assentamento, a refundação deste por colonos em outro local depois de duas pragas, o desentendimento entre os colonos deste segundo assentamento e a fundação de um terceiro núcleo que daria origem a Nápoles por um jovem cavaleiro (CRONACA DI PARTENOPE, p. 171). Nesse sentido, ao ler Galasso, pode-se traçar um paralelo, que não deve ser descartado, com aquela migração da nobreza francesa e provençal para a capital do novo reino proporcionada por Carlos I e Carlos II (GALASSO, 2003, p. 48). Ainda mais se levarmos em consideração que Bartolomeo narra que juntamente com os colonos gregos grande número de nobres também emigraram: “Os populares e os gentis homens e os senhorios da cidade de Eubeia da província da Calcídia, indignando-se por serem forçados a [cumprir] tal lei, decidiram-se querer partir da sua pátria e encontrar morada em outra parte”²⁹ (CRONACA DI PARTENOPE, p. 165).

Tal paralelo serviria para legitimar os nobres que descendiam daqueles que acompanharam os angevinos na conquista de Nápoles perante a sociedade em que estavam inseridos?

Conforme Igor Teixeira “[...] as referências à ocupação do território e os primeiros movimentos que levaram à fundação de uma *neapolis* receberam mais atenção de Bartholomeo Caracciolo-Carafa que o passado próximo ou mesmo seu presente [...]” (TEIXEIRA, 2018, p. 104). O governo de Joana I, no presente do autor, é silenciado sendo apenas referido que ela era filha de Carlos da Calábria, que sucedeu à Roberto e que era esposa de Luís, “nosso senhor”. (TEIXEIRA, 2018, p. 105). Por que o *silenciamento* à Joana e as referências ao passado longínquo? Certamente esse passado funcionaria como um paralelo aos feitos presentes, destacando aquilo que os governantes angevinos fizeram ou estavam a fazer. Um exemplo claro é quando o autor descreve a figura de Carlos I:

Foi o primeiro [o maior] cavaleiro, muito tenaz, ousado e virtuoso, foi à guerra, em passagem para o ultramar, onde foi com são Luís, rei de França, seu irmão, muito melhor que nenhum outro, e usavam da grande prudência da sua pessoa”³⁰
(CRONACA DI PARTENOPE, p. 268, grifo meu)

Ou seja, em uma perspectiva paralelística, traçar uma história de Nápoles desde suas origens, trazia a possibilidade de comparar figuras da casa reinante ou contemporâneas ao autor numa linha direta de tempo para assim enaltece-las. Quando Bartolomeo escreve que Carlos I foi “muito melhor que nenhum outro”, esse “outro” está não só apontando o presente

²⁹ “Li populi et gentili homine et signyure de la cita de Euboya de la província de Calcidia, indignandose de essereno constricti ad tale lege, determinareno de se volereno partire da.lloro patria et trovare habitacione in altra parte”.

³⁰ “fo lo [...] primo cavaliere multo strenuo, ardito et virtuoso, et portause ala guerra de lo passagio de ultramare dove fo com Santo Luyse re de Francza suo frate multo meglyo che nullo altro, et usavance grande prodecza da sua persone”.

do autor e do personagem, mas se refere também à Antiguidade narrada nos capítulos que precedem à passagem citada.

No que tange à Joana, a história de Bartolomeo é masculina: as figuras femininas aparecem esporadicamente e sempre atreladas às dos homens, como no caso da tumba de Partenope, princesa siciliana morta na costa italiana e sepultada nas proximidades da futura Nápoles (CRONACA DI PARTENOPE, p. 170). É narrado que Partenope era virgem e filha de um rei da Sicília. O autor emprega tantas palavras quanto aquelas que usou para descrever a própria rainha!

Dessa forma, além de conferir antiguidade à cidade e uma ligação aos gregos, “estrangeiros” na Itália assim como eram os angevinos franceses, esse formato de redação permitia paralelismos, ou melhor dito, permitia legitimar as afirmações como as da citação anterior por meio desses paralelismos *silenciosos*. Podemos até aventar uma tentativa de ligação daqueles gregos descritos como fundadores da primeira colônia como ecos de uma reivindicação da herança troiana, oriental, por parte dos franceses e da suas dinastias? Mitos como esse circulavam nessa época, conforme Bernard Guenée (1980, p. 58-65). e Colette Beaune (1987, p. 101-111), e podem ter influenciado Bartolomeo ao redigir a crônica já que ele estava a serviço da Casa de Anjou.

A escrita da crônica em vernáculo napolitano é outro ponto importante. Podemos cotejar com o processo de laicização dos saberes que se iniciou também em Portugal no século XIV e foi intensificado no século XV, conforme aponta Susani Silveira Lemos França em “Os reinos dos cronistas medievais (século XV)” (FRANÇA, 2006). Segundo a autora, o texto era acessível àqueles que não liam em latim, o que ampliava o acesso às narrativas e “confirmavam” possíveis histórias correntes acerca de acontecimentos e personagens, visto a autoridade que o cronista tinha à época. Nesse processo de laicização talvez possamos incluir o Decamerão (escrito entre 1348-1353), de Giovanni Boccaccio (1971) que traz em algumas novelas personagens presentes também na *Cronaca di Partenope* (escrita em 1340-43) e que poderiam ser tidos como verossimilhantes justamente pela narrativa cronística, em vernáculo, em que haviam sido inseridos anos antes.

As personagens das quais restaram algum vestígio ajudavam na construção do passado da casa reinante, na mítica dos governantes contemporâneos ao cronista, seguindo a linha do que Susani França aponta em seu livro. Daí a ocultação de detalhes e exaltação dos predicados de Carlos I, que revela também a proximidade de Bartolomeo com a casa angevina.

Outra observação que deve ser feita é o tratamento dispensado a figuras contra as quais a Casa de Anjou teve de se afirmar ao ser alçada à condição de casa real de Nápoles. Tanto Manfredo, contra quem Carlos I lutou pelo trono, quanto Pedro III de Aragão, rei

aragonês que conquistou a Sicília aos angevinos, aparecem cercados de adjetivos negativos. Outros personagens que o autor deprecia são Frederico II, Conrado I da Sicília e Conradino, filho do último. Conforme Teixeira “[...] Bartholomeo Caracciolo-Carafa trata a ascensão dos Anjou, como aqueles que derrotaram uma sequência de governos ‘tirânicos’ e ‘fraudulentos’ dos herdeiros de Frederico Barbaruiva [...]” (TEIXEIRA, 2018, p. 104).

Conclusão

A escrita de um texto sobre a história da capital de um reino com governantes “estrangeiros” diz muito sobre o uso político dessa história que se quer contar. Segundo Jacques Le Goff “somente a escrita tem autoridade” para a cultura ocidental (medieval) (LE GOFF, 2002). E é notório que o primeiro texto que trata da história de Nápoles como capital *angevina* seja produzido em vernáculo regional. A produção anterior acerca do passado napolitano estava distante quatrocentos anos no tempo, havia sido escrita em latim e versava basicamente sobre a história dos bispos napolitanos (*Gesta Episcoporum Neapolitanorum*) (KELLY, 2011, p. 3). Produzir em língua vernácula era alçá-la a condição de língua literária e de poder, ou seja, era investi-la de autoridade.

Narrar a história da capital e inserir nela os *reis* angevinos – que derrotaram os *tiranos* anteriores – confere legitimidade à casa reinante uma vez que a escrita possuía aquela autoridade aludida por Le Goff. Podemos entrever também uma tentativa de domínio político do meio urbano napolitano, local do poder, sobre o território do *Mezzogiorno* através do prestígio que a cultura proporcionava. Isso pode ser confirmado por Giovanni Vitolo (2005), pesquisador que aponta a ampla circulação da *cronaca* visto que as versões dela são inúmeras e há grande quantidade de manuscritos subsistentes.

Sobre os usos da crônica como fonte histórica Samantha Kelly afirma que a *Cronaca di Partenope* foi utilizada como tal até o século XVII (KELLY, 2011, p. 5). Vários trabalhos se apoiaram em descrições e referências contidas nela e, ainda que fossem de menor circulação, evidencia o quanto essa primeira crônica impactou na historiografia regional para além do século XIV. Vitolo alude que a *Cronaca* é mostra do nascente interesse na história local, porém como fonte histórica tem valor escasso. Apesar disso, para esse autor, ela foi a obra fundante da tradição historiográfica que veio a seguir (VITOLLO, 2005, p. 3).

Se olharmos pelo viés realmente factual, ela não acrescenta muito, no entanto, se a análise for aquela indicada por Kelly, Teixeira e Le Goff que considera o discurso como “como expressões do político, calcadas na afirmação de governos após acontecimentos sucessórios conflituosos” (TEIXEIRA, 2018, p. 93), podemos lançar um outro olhar sobre o texto. Ou seja, a crônica não tentava refletir o que ocorreu (ou antes não tinha essa intenção); para o cronista não importava, a história também estava permeada pela imaginação, como

observou Hilário Franco Júnior em “A Eva Barbada” (TEIXEIRA, 2018, p. 22). E é essa construção – mescla de história (selecionada) e imaginação – que pode nos dizer mais da sociedade da qual ela é produto.

Assim, o recorte de determinados eventos, o enfoque dado às virtudes dos personagens da Casa de Anjou de modo a traçar paralelos com a Antiguidade, o ocultamento de derrotas e perdas territoriais, além da própria escritura em vernáculo, aponta o uso desse passado como legitimador para o presente napolitano, além de “enxertar” a casa reinante na história do território estudado, criando uma sensação de continuidade histórica que começa na Antiguidade e vai até o momento da redação da crônica.

Referências

Fonte

BARTOLOMEO CARACCILO-CARRAFA. Cronaca di Partenope. In: KELLY, Samantha. **The cronaca di partenope: an introduction to and critical edition of the first vernacular history of Naples (c.1350)**. Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 149-281.

Literatura secundária

BEAUNE, Colette. La notion de nation en France au Moyen Age. In: Communications, 45, 1987. **Eléments pour une théorie de la nation**. pp. 101-11. Disponível em <https://www.persee.fr/doc/AsPDF/comm_0588-8018_1987_num_45_1_1670.pdf> Consultado em 22 set 2018.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decamerão**. Tradução: Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril, 1971.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2017, p. XXII.

DE FREDE, Carlo. *Caracciolo, Bartolomeo detto Carrafa*. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/caracciolo-bartolomeo-detto-carafa_(Dizionario-Biografico))> Consultado em 15 set 2018.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Os reinos dos cronistas medievais (século XV)**. São Paulo; Brasília: Annablume; CAPES, 2006.

GALASSO, Giuseppe. **Napole Capitale: identità politica e identità cittadina**. Studi e Ricerche (1266-1860). Salerno: Electa Napoli, 2003 (Primeira edição 1998), p. 46-49.

GUENÉE, Bernard. **Histoire et culture historique dans l'occident medieval**. Paris, Aubier, 1980, P. 58-65.

HERDE, Peter. **Carlo I d'Angiò, Re di Sicilia**. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-d-angio-re-di-sicilia_(Dizionario-Biografico))> Consultado em 15 set 2018.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia de Bolso, p. 17.

KELLY, Samantha. **The cronaca di Partenope: na Introduction to an Critical Edition of the first vernacular history os Naples** (c. 1350). Leiden; Boston: Brill, 2011.

LE GOFF, Jacques. Literatura. In: LE GOFF, Jacques; SCHMIDTT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. 2. São Paulo: Edusc, 2002.

TEIXEIRA, Igor Salomão. A Cronaca di Partenope e o Reino de Nápoles: contribuições da e para a historiografia brasileira no século XXI. **Revista Brasileira de História**, 2016, vol.36, n.72, p. 17-37.

TEIXEIRA, Igor Salomão. Sucessões régias e conflitos em três crônicas do Sul da Itália ou características literárias do poder no reino de Nápoles (séculos XIII e XIV). In: TORRES FAUAZ, A. (Org). **La Edad Media en perspectiva latinoamericana**. San José: Universidad Nacional de Costa Rica, 2018, p. 91-108.

VITOLO, Giovanni. **Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età Moderna**. Salerno: Laveglia, 2005.

O duplo sabbath no “Reino” Etíope: uma questão popular

Vitor Cunha

(Mestrando, PPGH/UFRGS, bolsista CAPES)

Introdução

Este trabalho trata a respeito da questão da oficialização do duplo sabbath no “Reino”³¹ Etíope. Tal medida aconteceu através do Concílio de Debre-Metmaq, ocorrido em 1449/1450 e presidido pelo então *negus*³² Zär’ä Ya’eqob, que governou entre 1434 e 1468. Como veremos, a disputa pela permissão da preservação do sábado foi encabeçada por representantes do movimento ewostatiano, enquanto que a proibição estava vinculada a representantes do cristianismo mais institucionalizado do “Reino”, ligado a Alexandria.

Dividiremos nosso trabalho em três partes: primeiro, falaremos do movimento ewostatiano; em segundo lugar, falaremos a respeito do cristianismo institucionalizado no “Reino” Etíope; por último, abordaremos o contexto em que ocorre o Concílio de Debre-Metmaq e a importância da figura de Zär’ä Ya’eqob para que o duplo sabbath acabasse vencedor nessa disputa.

O movimento ewostatiano

O movimento ewostatiano é decorrente das ideias defendidas por Ewostatewos, que viveu entre c. 1273 e 1352. Ewostatewos, de acordo com Tadesse Tamrat, formou uma comunidade monástica em Sera’è, na atual Eritreia, ou seja, mais ao norte do “Reino” Etíope. Lá, permaneceu até 1337, ano em que sai do território e passa a peregrinar pelas regiões cristãs do Oriente Médio, morrendo na Armênia. Seguido por discípulos durante essa peregrinação, estes retornam ao “Reino” e fundam o mosteiro de Debre-Maryam, em Qohayiin, com o auxílio do monge Absadi, que havia ficado encarregado da comunidade na ausência de Ewostatewos. A partir desse espaço começa a se espalhar uma rede de mosteiros

³¹ Para nos referirmos à sociedade etíope, utilizamos sempre o termo reino entre aspas, pois seu uso se deve a uma preferência da historiografia, que trabalhou com o tema, em utilizar uma nomenclatura dada através de fontes europeias, mais especificamente de viajantes europeus, à região. Escrita essencialmente por homens vinculados à Igreja Católica (missionários e padres), essas fontes usam tanto o termo “Império” quanto “Reino” para se referir à sociedade etíope, além das nomenclaturas correspondentes para se referirem ao seu governante (“imperador” ou “rei”). Acreditamos que “Reino” se encaixe melhor para esse caso, mas ainda assim de forma limitada. Portanto, mantemos as aspas. Para mais informações, ver: PENNEC, Henvé; TOBKIS, Dimitri. Reflection on the Notion of “Empire” and “Kingdom” in Seventh Century Ethiopia: Royal Power and Local Power. In: *Journal of Early Modern History*. Minnesota, vol. 8, nº 3-4, 2004, pp.229-258; TYMOWSKI, Michal. Use of the Term “Empire” in Historical Research on Africa: A Comparative Approach. In: *Afrika Zamani*. Dakar, nº 11 & 12, 2003-2004, pp.18-26.

³² O termo *negus* é atribuído ao soberano do Império Etíope, que congregava questões políticas e religiosas em torno de sua figura. Logo, pensamos que manter o termo utilizado nas fontes sobre o império mostra-se mais adequado, uma vez que não exclui as suas particularidades.

interligados, que, segundo Tamrat, ficaram conhecidos como os “Sete Discípulos de Ewostatewos” e se fizeram mais presentes no norte do “Reino” Etíope, como no Tigre e em Sera’e (TAMRAT, 1968, p.406-407).

A expansão ewostatiana coincide temporalmente com a consolidação da dinastia salomônida no poder do “Reino” Etíope, na primeira metade do século XIV. Essa dinastia, que ascende em c. 1270, era composta por grupos que habitavam as regiões de Amhara e Shoa, ao sul do até então centro político, Lasta. Ao assumir o poder, os salomônidas alteram o centro político do “Reino”, passando-o, primeiro, para Amhara, depois para o Shoa, no século XV (DERAT, 2003). Tal mudança faz com que as zonas de influência do movimento ewostatiano tornem-se periféricas, o que será importante termos em mente.

O cristianismo institucional etíope

Como já dissemos, a ascensão da dinastia salomônida altera o centro político do “Reino” Etíope de Lasta para Amhara, primeiramente, e Shoa, em um segundo momento. Antes de falar sobre as redes monásticas que se desenvolvem em cada região, vinculadas a Däbrä Hayq e Däbrä Asbo/Libanos, respectivamente, é interessante fazer um comentário a respeito de períodos anteriores à ascensão salomônida ao poder, em c. 1270. As bases do “Reino” Etíope são dadas a partir do Reino de Axum, que organizava-se a partir da cidade de Axum. Tal cidade começa a perder sua importância cultural e econômica devido (1) à expansão do Reino para áreas mais meridionais e (2) devido a incursões muçulmanas, a partir do início do século VII (TAMRAT, 1968). É por isso que, para nós, a partir do século VII já não se pode mais falar em Reino de Axum.

Essa breve recapitulação de Axum serve para que pontuemos a oficialização do cristianismo como religião do Reino no século IV d.C., através de um decreto emitido pelo então *negus*, Ezana. Para Tadesse Tamrat, essa conversão ocorre por motivos diplomáticos e políticos: Axum era um importante entreposto comercial desde períodos anteriores, tendo relações com gregos, romanos e outros povos (TAMRAT, 1968, p.42). Nesse momento, portanto, a religião não tinha muita popularidade entre os habitantes do Reino de Axum, sendo mais um identificador comum entre os governantes etíopes e os com que estabeleciam relações. Os clérigos da região eram, essencialmente, estrangeiros, assim como o primeiro Bispo de Axum, Frumêncio (TAMRAT, 1968, p. 45).

Nesse primeiro século de religião oficial, o cristianismo permanece com pouca penetração entre a população da região, porém, a partir do século V, com a vinda de missionários sírios, começa-se um movimento de expansão da religião entre os axumitas. O motivo da vinda desses monges sírios, de acordo com Tadesse Tamrat, deve-se,

principalmente, às perseguições que passaram a ser feitas a adeptos do movimento monofisista após o Concílio de Calcedônia de 451, que considerou a doutrina teológica uma heresia. Além disso, a nomeação do Bispo de Axum e a indicação de clérigos para irem a Axum eram feitas pelo Patriarca de Alexandria (TAMRAT, 1968, p. 57).

Essa relação de proximidade com Alexandria se mantém ao longo do tempo, mesmo com a expansão muçulmana e com a instauração do califado fatímida, no século X (TAMRAT, 1968, p. 86). Por tradição, os Bispos de Axum eram reconhecidos e estavam em conformidade com o que Alexandria defendia, em certa medida. Dizemos isso porque o monofisismo acabou condenado em Alexandria, enquanto que se manteve como doutrina no “Reino” Etíope. Outros exemplos de diferenças poderiam ser dados aqui, mas não é o objetivo de nossa apresentação expô-los.

Zär’ä Ya’eqob e o Concílio de Debre-Detmaq: conciliação

Entre os séculos XIII e XV, o movimento ewostatiano estabelece-se firmemente nas periferias do “Reino” Etíope. Seus discípulos, mesmo excomungados, acumulam prestígio entre a população (TAMRAT, 1968, p.411), enquanto que o cristianismo institucional permaneceu essencialmente vinculado aos governantes e o círculo próximo à sua figura. Vale salientar que hábitos vinculados ao Antigo Testamento entre os etíopes são reportados, pelo menos, desde o século XI, como salienta Tadesse Tamrat ao citar uma carta, enviada pelo Bispo Sawiros ao Patriarca Cirilo, que pede que o patriarca tome atitudes para proibir práticas do Antigo Testamento entre eles (TAMRAT, 1968, p. 408). Porém, movimentos mais organizados visando especialmente a proibição do duplo sabbath são relatados a partir do início do século XV, momento em que os ewostatianos já tinham uma presença maior no “Reino”. Especialmente nos dez últimos anos do século, quando ocorreu uma vacância no cargo de Bispo da Etiópia após a morte do Abuna Selama, em 1388, sendo suprida apenas em 1398/9, pelo Bispo Bertolomewos, os defensores do duplo sabbath aumentaram sua área de influência (TAMRAT, 1968, p. 415-417).

Logo quando chega, Bertolomewos solicita ao então *negus*, Dawit (1380-1412), que tome medidas para combater o movimento ewostatiano. Ele solicita então que o líder do movimento, Abba Filipos, vá a corte para um debate teológico, em 1400 (TAMRAT, 1968, p. 418). Como aponta Tamrat, Dawit não fazia oposição ao movimento pessoalmente, e não se envolve diretamente, deixando que Bertolomewos o conduzisse. O Bispo, após o debate, decide por prender Filipos, que permanece quatro anos em Amhara, junto à corte. O que, a primeira vista, pode ser visto como uma derrota para os ewostatianos, acaba se tornando positivo: permanecendo em Amhara, o monge começa a obter influência na corte; além disso,

os monges ewostatianos vão a Däbrä Hayq, então mosteiro mais influente do “Reino”, pedir apoio para a liberdade de Filipos. Dawit, que, como frisamos antes, não se opunha ao movimento, decide por soltar Filipos e decreta uma permissão da atuação dos defensores do duplo sabbath no “Reino” (TAMRAT, 1968, p. 425).

Zär’ä Ya’eqob nasce em 1399. Era o filho mais novo de Dawit. Após sua morte, Dawit é sucedido por Yeshaq, que governa entre 1413 e 1430. Entre 1430 e 1434, ocorrem vários conflitos pela sucessão do governo do “Reino”, que culminam com a ascensão de Zär’ä, em 1434. A crônica real escrita sobre o *negus*, editada por Jules Perruchon em 1893 a partir do manuscrito oriental nº 821 do British Museum, inscrito no catálogo feito por M. Wright com o número 392 e sob o título *Compendium of History* (PERRUCHON, 1893, p.III). Fica claro, lendo o texto, que possivelmente foi escrito durante o governo do *negus* Lebna Dengel, que governou entre 1508 e 1540 (PERRUCHON, 1893, p. XXXVII).

Na crônica, é dito que “Ele [Zär’ä] regulou a adoração de acordo com a fé ortodoxa e ensinou que o velho sábado deveria ser observado religiosamente como no domingo (...)” (PERRUCHON, 1893, p. 75), bem como outras questões relacionadas à fé ortodoxa.

Outra fonte que tivemos acesso e que foi escrita após o governo de Zär’ä Ya’eqob é o texto, escrito provavelmente no final do século XVI ou início do XVII, que relata a vida do monge e santo Maba Seyon. O manuscrito, editado por Ernest Budge em 1898, é o Lady Meux MSS nº 1, um dos textos que Valorie Susie Bruce comprou em um leilão de textos e objetos saqueados pelos britânicos após conflitos com o *negus* Tewodros, na segunda metade do século XIX (BUDGE, 1898, p. V).

O texto, assim como a crônica real, coloca os hábitos do Antigo Testamento como pontos importantes de serem observados pelo cristianismo etíope. Em um trecho, o autor diz que Maba Seyon “(...) diligentemente honrou as festas do Senhor, tanto as da Sua Natividade e da Sua circuncisão e todas as festividades do Filho, como também [as do] primeiro dia que é o sábado.”³³ (BUDGE, 1898, p.40). Como apontamos anteriormente, podemos datar de períodos anteriores as impressões que pessoas externas ao “Reino” Etíope tiveram a respeito da presença de costumes cristãos do Antigo Testamento.

Acreditamos, no entanto, que a valorização desses elementos, não só relacionados ao Antigo Testamento, mas outros também, como o culto à Virgem Maria, o simbolismo ligado à cruz, entre outros (KAPLAN, 2002), dentro da Igreja institucionalizada, ocorreu durante o governo de Zär’ä, que via neles uma forma de unificar os diferentes grupos cristãos que se formaram no espaço compreendido pelo “Reino”. No momento de seu governo, a maior

³³ Tradução livre, no original: “(...) diligently kept with honour the festivals of the Lord, both those of His Nativity' and of His circumcison and all the festivals of the Son, as well as [those of] the first day which is the Sabbath.”

divisão era justamente entre o movimento ewostatiano e seus apoiadores, mais presentes na região do Tigré, ao norte, e a Igreja vinculada ao Metropolitano de Alexandria (KAPLAN, 2002, p. 406).

Desde o governo de Dawit, mais especificamente a partir de 1404, o movimento pela preservação do duplo sabbath havia crescido ainda mais, devido à permissão concedida pelo governante para que o praticassem (TAMRAT, 1968, p. 436). As reclamações dos Metropolitanos egípcios, entretanto, não pararam. Para solucionar a questão, em 1450 o *negus* Zara convoca um concílio no mosteiro de Debre-Metmaq. Nesse momento, segundo Tamrat, a defesa da preservação do sabbath não estava presente somente nas periferias do “Reino”, mas também na corte (TAMRAT, 1968, p.441). Ainda segundo o autor, é difícil apontar quais grupos se opunham à prática, pois as produções posteriores ao Concílio de 1450, que definiu a preservação do duplo sabbath como traço da Igreja Etíope, não deixam marcas dessa oposição (TAMRAT, 1968, p. 442). Possivelmente, essa oposição foi feita a partir das duas grandes redes monásticas do “Reino”, Dabra-Hayq, em Amhara, e Dabra Libanos, em Shoa, especialmente a segunda, que nesse período já era a mais poderosa do “Reino” e tinha forte vínculo com os metropolitanos egípcios (TAMRAT, 1968, p. 443). Esses grupos monásticos, apesar de terem uma grande presença no “Reino” Etíope, não tinham uma organização política bem definida e que permitisse uma capacidade de mobilização para combater o movimento ewostatiano, este sim bem organizado devido à sua existência ter sido sempre colocada em questão pelas autoridades.

Zär’ä, influenciado por uma religião que valorizava elementos do Antigo Testamento e ele mesmo tendo uma afinidade com essas questões, quando percebe os conflitos que existiam devido a isso e temendo um possível cisma na Igreja que poderia dificultar seus objetivos relacionados à unificação do “Reino”, decide institucionalizar a preservação do duplo sabbath. A morte do Bispo Bertolomewos, em c.1436, contribuiu para isso, uma vez que ele era um grande opositor ao duplo sabbath. Com a vinda de dois novos Bispos, Mika’el e Gebri’el, em 1438, Zär’ä passou a sistematicamente tomar medidas visando a institucionalização da prática. Inicialmente contrários a ela, os bispos, vendo um movimento pró-sabático bem organizado e que contava com o apoio do governante, acabam cedendo a essas pressões, sendo o Concílio de Debre-Metmaq, segundo Tamrat, “principalmente destinado à reconciliação formal dos Ewostatianos com os bispos egípcios e seus seguidores etíopes.”³⁴ (TAMRAT, 1968, p. 452).

Conclusão

³⁴ Tradução livre, no original: “principally intended for the formal reconciliation of the Ewostathians with the Egyptian bishops and their Ethiopian followers.”

Nessa comunicação, apresentamos como surge o movimento Ewostatiano, a partir da figura do monge Ewostatewos, e como ocorreu sua expansão a partir do norte do “Reino” Etíope. Além disso, vimos como o cristianismo institucional etíope se desenvolveu vinculado a Alexandria, tendo sempre buscado, no período que apresentamos, seus Bispos de lá.

Defensores do sabbath, os ewostatianos foram condenados pelos Metropolitanos e seus apoiadores, tendo sido exilados e perseguidos desde sua fundação até o início do século XV. Em 1404, o *negus* Dawit autoriza que os defensores do duplo sabbath preservem sua tradição e que mantenham suas comunidades. Essa autorização, cerca de 46 anos depois, transforma-se em cristianismo institucionalizado, através do Concílio de Debre-Metmaq, encabeçado por Zär’ä. Vendo a força política que o movimento tinha, devido à forma com que seus adeptos se organizaram, à ligação que o cristianismo etíope tem com práticas do Antigo Testamento, e à boa aceitação que tinham entre a população, o governante encontrou uma solução para o conflito e uma forma de contribuir para seu projeto maior: unificar o “Reino”, politicamente e religiosamente.

No andamento de nossa pesquisa, pretendemos aprofundar essa questão, bem como outras decisões que foram tomadas por Zär’ä que contribuíram para esse projeto de unificação e que podem ser percebidas nas fontes que dispomos.

Fontes

BUDGE, E. A. Wallis (ed.). **The Lives of Maba Seyon and Gabra Krestos**. Lady Meux Manuscript nº 1. Londres: W. Griggs, 1898.

PERRUCHON, J. **Les chroniques de Zar’a Ya’eqôb et de Ba’eda Mâryâm** – rois d’Éthiopie de 1434 a 1478. Paris: Émile Bouillon éditeur, 1893.

Referências

DERAT, M.-L. **Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527): Espace, pouvoir et monachisme**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003.

KAPLAN, Steven. Seeing is Believing: the Power of Visual Culture in the Religious World of Ase Zär’ Ya’eqob of Ethiopia (1434-1468). In: **Journal of Religion in Africa**. Minneapolis, vol. 32, nº 4, nov.2002. p.403-412. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/1581600>, acessado em 02/07/2018.

TAMRAT, T. **Church and State in Ethiopia**. 1968. Tese [Doutorado em História]. University of London, Londres, fev. 1968.

A invenção do conceito de feudalismo e suas limitações de aplicabilidade: o caso do “Reino” Etíope

Vitor Cunha

(Mestrando, PPGH/UFRGS, bolsista CAPES)

Introdução

Neste trabalho, pretendemos expor uma reflexão a respeito das limitações que o uso do conceito de feudalismo gera quando se aplica-o para o caso do “Reino”³⁵ Etíope. Questionando esse conceito e sua aplicabilidade, podemos chegar a repensar a própria ideia de divisão temporal entre medieval e moderno, questionando os paradigmas que norteiam tal divisão, como a associação de uma visão “atrasada” de mundo a territórios “medievalizados” em contraposição a uma visão moderna, associada a sociedades inseridas em lógicas progressistas.

Nosso trabalho está estruturado da seguinte maneira: primeiro, demonstraremos como o conceito de “feudalismo” é uma invenção posterior à experiência que se refere, e que surge para criar uma ideia de atraso às sociedades que ainda não teriam alcançado a modernidade. Após, apontaremos as limitações que o uso desse conceito implica ao analisarmos o “Reino” Etíope.

Feudalismo: história enquanto conceito

Para começar, pensamos que é interessante fazermos algumas considerações sobre como nós fazemos uma leitura do passado. Acreditamos que nossa leitura do passado se dá através de uma visão de mundo mergulhada no contemporâneo. Devemos ter em mente, indo na esteira de Pierre Bourdieu, que a realidade é, em primeira instância, uma representação (BOURDIEU, 1989, p. 108). Estas, por sua vez, estão vinculadas a determinados grupos que, ao exercerem um papel dominante dentro de sua área, impõe-na como realidade. As

³⁵ Para nos referirmos à sociedade etíope, utilizamos sempre o termo reino entre aspas, pois seu uso se deve a uma preferência da historiografia, que trabalhou com o tema, em utilizar uma nomenclatura dada através de fontes europeias, mais especificamente de viajantes europeus, à região. Escrita essencialmente por homens vinculados à Igreja Católica (missionários e padres), essas fontes usam tanto o termo “Império” quanto “Reino” para se referir à sociedade etíope, além das nomenclaturas correspondentes para se referirem ao seu governante (“imperador” ou “rei”). Acreditamos que “Reino” se encaixe melhor para esse caso, mas ainda assim de forma limitada. Portanto, mantemos as aspas. Para mais informações, ver: PENNEC, Henvé; TOBKIS, Dimitri. Reflection on the Notion of “Empire” and “Kingdom” in Seventh Century Ethiopia: Royal Power and Local Power. In: *Journal of Early Modern History*. Minnesota, vol. 8, nº 3-4, 2004, pp.229-258; TYMOWSKI, Michal. Use of the Term “Empire” in Historical Research on Africa: A Comparative Approach. In: *Afrika Zamani*. Dakar, nº 11 & 12, 2003-2004, pp.18-26.

fronteiras entre o legítimo e o ilegítimo, para Bourdieu, acontecem através da *di-visão*, criando um real imposto (BOURDIEU, 1989, p. 113).

Essa breve introdução, trazendo um autor que pode não ser muito bem visto entre medievalistas, tem a intenção de propor que tenhamos um outro olhar sobre visões eurocêntricas que se impõe a outras experiências de realidade. No caso desse trabalho, referimo-nos à noção de “feudalismo” e seu uso para o “Reino” Etíope.

O livro de Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty*, de 2008, contribui para pensarmos como a “Idade Média” é uma categoria construída e que se estabeleceu como realidade (DAVIS, 2008, p. 2). A autora faz uma crítica à divisão entre medieval/religioso/feudal e moderno/secular/capitalista através de duas questões, principalmente: (1) essa divisão impõe uma visão uníssona do mundo, ignorando outras possibilidades de experiências; e (2) essa divisão cria uma hierarquia entre sociedades, colocando na parte de baixo os grupos que ainda não teriam alcançado a “modernidade”, sendo consideradas, portanto, “medievais” ou “retrógradas” (DAVIS, 2008, p. 5).

A primeira parte de seu livro aborda o conceito de “feudalismo”. Segundo a autora, ele começa a ser desenvolvido por juristas europeus no século XVI que buscavam as origens legais do *imperium*. Já no século XVIII, o conceito está consolidado, formando uma linearidade e universalidade do conceito para a Idade Média europeia (DAVIS, 2008, p. 23-26), primeiramente, para, depois, ser utilizado para redefinir o passado de povos não-europeus no contexto colonialista. Uma realidade construída, portanto, acaba sendo imposta a espaços e experiências diferentes.

Feudalismo no “Reino” Etíope?

Para direcionar nossa análise ao caso etíope, trazemos dois textos publicados entre a segunda metade da década de 1970 e início da década de 1980: os de Donald Crummey, *Abyssinian Feudalism*, de 1980, e o de Gene Ellis, *The Feudal Paradigm as a Hindrance to Understanding Ethiopia*, de 1976. Donald Crummey enquadra seu texto em uma linha de trabalhos marxistas e liberais que traçam paralelos entre a sociedade Abissínia e a Europa medieval através do conceito blochiano de feudalismo (CRUMMEY, 1980, p. 115). Gene Ellis também segue a linha blochiana e, no início de seu texto, apresenta seis pontos que Marc Bloch apontou, no livro *Feudal Society*, e que, para ele, podem ser aplicados para a experiência africana:

um campesinato sujeito; uso generalizado do prédio de serviços; a supremacia de uma classe guerreira especializada; laços de dependência política entre membros dessa classe; fragmentação da autoridade (levando inevitavelmente à desordem); e a sobrevivência de outras formas de

associação estatal e familiar em meio ao feudalismo. (ELLIS, 1976, p. 277)³⁶

Mesmo com bases teóricas e referências similares, os autores discordam sobre a aplicabilidade do conceito de “feudalismo” para a experiência etíope: enquanto que Crummey defende o uso, Ellis aponta que o paradigma feudal se mostra controverso se aplicado à experiência etíope.

A partir de agora, iremos expor algumas das questões que Donald Crummey coloca em seu texto e demonstraremos porque discordamos dessas colocações.

A primeira afirmação que Donald Crummey faz, defendendo a aplicabilidade do conceito de “feudalismo”, é que a Etiópia não possui uma pluralidade étnica se comparada a outros países da África, possuindo uma cultura compartilhada: a cultura amhariana, colocada como base para toda a sociedade etíope a partir do advento da dinastia salomônida, na segunda metade do século XIII (c.1270) (CRUMMEY, 1980, p. 118). Entre as questões compartilhadas pelo povo abissíneo estariam: uma estrutura social, uma ideologia, as ideias a respeito da posse da terra, costumes e religião. A base dessa sociedade integrada seria o campesinato, que dava o suporte para o Estado e para a classe dominante, garantindo um modo de produção e uma ordem social similares ao feudalismo europeu (CRUMMEY, 1980, p. 121-122).

Sobre a existência, ou não, de uma pluralidade étnica na Etiópia, Tadesse Tamrat, no primeiro capítulo de sua tese de doutorado, traça as origens da ocupação do território que vem a ser o Império Etíope. A partir do século V a.C., diferentes grupos étnicos migram de regiões do sul da Arábia, assentando-se perto da costa e dando início ao processo de semitização da região (TAMRAT, 1968, p. 16). Além desses imigrantes, a região já era ocupada por povos de origem cuxita, sendo que o autor aponta que existiam pelo menos três diferentes etnias entre eles. A partir da chegada dos sul-arábicos, começam a ocorrer confrontos, alianças e miscigenação entre esses grupos. Alguns desses grupos árabes unem-se com os cuxitas de Agew, formando um grupo étnico dominante na região, que, com o tempo, passa a ter preponderância econômica e militar na região. Dentro desse grupo, dois, o Sr'n e o Ygzyan, unem-se por volta de IV a.C. e formam, por volta do século II a.C., o Reino de Axum (TAMRAT, 1968, p. 26-28). É interessante notar que isso não acaba com a pluralidade étnica da região, comprovada através de uma inscrição real, feita durante o “reinado” do

³⁶ Tradução livre, no original: “a subject peasantry; widespread use of the service tenement; the supremacy of a specialised warrior class; ties of political dependence between members of that class; fragmentation of authority (leading inevitably to disorder); and the survival of other forms of state and Family association in the midst of feudalism.”

*negus*³⁷ Ezana (IV d.C.), que descrevia esses dois grupos como rebeldes, 8 séculos após a união destes ter formado Reino que Ezana comandava – ou seja, houveram alterações de grupos que dominavam o reino. Ou seja, é possível ver uma pluralidade étnica desde a formação do Reino de Axum, antecessor do “Reino” Etíope.

Além disso, mesmo com a ascensão da dinastia salomônida, muitos grupos continuam coexistindo dentro do território etíope, e as questões, que Donald Crummey aponta como compartilhadas, não são comprovadas. Mesmo durante o governo de Zar’ä Ya’eqob (1434-1468), *negus* que consolidou as conquistas de seus antecessores, formando uma base cultural entre os grupos que coexistiam dentro do “Reino”, o território estava longe de ter os costumes amharianos como únicos. A religião, por exemplo, era praticada de diferentes formas, dependendo da localidade: ao sul, nos povos do Damot³⁸, religiões “pagãs” eram praticadas, sendo o cristianismo, segundo Ayda Bouanga, praticado apenas pela elite local, submissa ao “Reino” Etíope desde finais do século XIV (BOUANGA, 2013, p. 184). Mesmo entre os grupos cristianizados a prática não era homogênea: a questão do duplo *sabbath*, por exemplo, defendida pelos ewostatianos, gerou grandes desavenças na Igreja Etíope, sendo resolvida apenas em 1449, no Concílio de Debra-Metmaq (KAPLAN, 2002, p.412), que consegue unificar a Igreja Etíope através da permissão da preservação do sábado e da aceitação, da parte dos discípulos de Ewostatewos, da necessidade de serem consagrados como membros da Igreja pelo Bispo (TAMRAT, 1968, p. 452)³⁹. É, também, durante o governo de Zar’ä Ya’eqob, que a língua amhariana (em termos atuais, o amárico), se expande para fora de Amhara, através da instalação de espaços militares em zonas não-centrais do “Reino”, como Hamasén, Tegray, Bali, Ifat etc. (PANKHURST, 1998, p. 82).

A respeito da questão da ordem social, Donald Crummey aponta que a base dela, para a sociedade etíope, era o campesinato e a produção da terra, sendo o camponês preso dentro da hierarquia social. A nobreza, por sua vez, era composta por uma classe guerreira e por proprietários de terras, ou *gult*, equivalente local para feudo (CRUMMEY, 1980, p. 122-123). Os laços de obediência e proteção e a relação entre patrão e cliente eram muito fortes. A autoridade real, por sua vez, seria muito fragmentada, sem contar com uma burocracia que exercesse o controle dos nobres, que habitavam essencialmente o interior do “Reino”, e não junto à corte (CRUMMEY, 1980, p. 124-125).

³⁷ O termo *negus* é atribuído ao soberano do Império Etíope, que congregava questões políticas e religiosas em torno de sua figura. Logo, pensamos que manter o termo utilizado nas fontes sobre o império mostra-se mais adequado, uma vez que não exclui as suas particularidades.

³⁸ Essa região, ao sul do Rio Abbay, também foi ocupada por diferentes grupos étnicos, novamente contrariando o que Donald Crummey aponta. A tese de Ayda Bouanga, no segundo capítulo, nos fala sobre isso.

³⁹ Tadesse Tamrat aponta que a data do Concílio de Debre-Metmaq foi 1450, e não 1449, como aponta Steven Kaplan.

Contrariando essas ideias, Gene Ellis nos dá outra visão dessa questão. Para o autor, é o trabalho campesino, e não a posse da terra, que sustenta a hierarquia social etíope (ELLIS, 1976, p. 280). Os *gult*, que Crummey vê como um equivalente a feudo, eram concessões feitas pelo *negus* a determinados indivíduos por diferentes motivos – favores ao governante, excelência militar, parentesco etc. A posse do *gult* dava direito, ao “favorecido”, a parte do excedente produzido no espaço, sendo que uma parte ia para o *negus* e outra ficava com os próprios camponeses. Vemos os *gults*, portanto, muito mais como uma jurisdição concedida sobre um determinado espaço (até porque ao agraciado era dado o papel de juiz da área, também) do que como uma posse de terra, propriamente. Essa posse era do *negus*, e ele tinha o direito de retirá-la quando quisesse (ELLIS, 1976, p. 279). Ilustrando isso, a fonte de Francisco Álvares, frade português que esteve no “Reino” Etíope na primeira metade do século XVI, nos auxilia. Em uma passagem, o frade descreve a seguinte cena:

[...] mandou o Preste João levar o Tigrimahom⁴⁰ e tão pouco se soube logo a que parte o levaram. E no dia seguinte lhe mandaram tomar quanto tinha em suas tendas e três dias não cessaram de tirar [...] e não se tardaram muitos dias que foi dito que o Preste João mandara levar o Tigrimahom ao Reino de Damute a uma serra muito alta [...] despovoada e muito fria e que ali mandavam os homens que logo haviam de morrer. (FRANCISCO ÁLVARES, 1520, fl.117v)

Logo após o assassinato do Tigrimahom, Francisco diz que “Fizeram Tigrimahom a Balgada Robel [...]” (FRANCISCO ÁLVARES, 1520, fl.118r).

Conclusão

Nos propusemos, nesse breve trabalho, refutar a aplicabilidade do conceito de feudalismo para a realidade etíope. Vemos isso como uma forma de “colonização do passado”, uma vez que impõe uma lógica externa para a realidade da qual estamos tratando. Além disso, tal noção implica uma divisão entre História “Medieval” e História “Moderna”, que tem por trás uma ideia de “atraso” intrínseca a ela, colocando o medievo como um período no qual a religião pautava a noção de mundo, enquanto que o período moderno é marcado por uma “cientifização” da vida (DAVIS, 2008, p. 77). Percebemos isso no texto de Donald Crummey, uma vez que o autor aponta que esse feudalismo ainda existe na Etiópia no período em que escreveu seu trabalho (CRUMMEY, 1980, p. 136-138). Ou seja, por não ter

⁴⁰ No texto do frade português ele descreve o Tigrimahom como um senhor de terras dentro do Império Etíope, mas que estava a serviço do *negus*. O próprio título completo do governante, *negus negast*, “Rei dos Reis”, demonstra a ideia de soberania sobre os outros senhores da região. Entendemos que uma fonte produzida por um indivíduo externo e com um olhar “ocidentalizante” pode ser limitadora para certas questões, porém acreditamos que para o caso apontado ela pode ser de grande valia.

ainda passado pelo processo de modernização, de secularização e de mudança de sistema econômico, a Etiópia seria um território, ainda hoje, medieval.

Essa ótica, que se coloca como única leitura possível da realidade, é vista, retomando Pierre Bourdieu, como uma ordem gnoseológica, pois cria um espaço de concordância das ideias que se afirma como única forma possível do real (BOURDIEU, 1989, p. 9).

Para fugirmos desse real, é importante, primeiramente, que tenhamos em mente que a linguagem é um depósito de pré-construções naturalizadas, criando, arbitrariamente, classificações e conceitos (BOURDIEU, 1989, p. 39). É justamente o que faz o trabalho de Hervé Pennec e Dimitri Toubkis, que criticam as ideias relacionadas ao político e impostas ao “Reino Etíope” e que são baseadas nos moldes europeus, ideia que nasce por conta das fontes utilizada para se pensar essas questões.

Escritas por viajantes europeus, essas fontes tinham como objetivo básico servirem para que seus conterrâneos pudessem compreender o território que estavam descrevendo. Falar de “imperador”, “vice-rei” etc., portanto, eram formas de “simplificar” o que estavam relatando. Como a preocupação desses viajantes não eram as nossas, isso não necessariamente era um problema na época em que escreveram. O problema, porém, surge quando a historiografia absorve essas ideias como verdades colocadas pelos próprios etíopes. No texto de Pennec e Toubkis, o exemplo que eles utilizam é o da Corte do *negus* e sua mobilidade: diferentemente dos Estados europeus, que tinham um centro político fixo, a corte etíope era móvel, sendo os espaços que ela ocupava por um período mais longo (maiores que um ano) eram chamados de *katama*; os ocupados por um período de até um ano, eram chamados de *te'ynt*; e os por um período de até poucos dias, de *safala ou hadara* (PENNEC & TOUBKIS, 2004, p.13-14).

Dessa forma, levando essas questões em consideração, poderemos pensar uma história não balizada por ideias colonizadas, mas que se paute pelas experiências das sociedades e suas especificidades.

Fontes

FRANCISCO ALVARES. **Ho Preste Joam das Índias**. Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam. 1520. Disponível em <http://purl.pt/15320>, acessado em 02/07/2018.

Referências

BOUANGA, A. **Le Damot dans l'histoire de l'Éthiopie** (XIII° - XX° siècles): Recomposition religieuses, politiques & historiographiques. 2013. Tese [Doutorado em História]. Sorbonne Université, Paris, 2013.

- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.
- CRUMMEY, Donald. Abyssinian Feudalism. In: **Past & Present**, nº 89, nov. 1980, p.115, 138). Disponível em <https://www.jstor.org/stable/650660>, acessado em 30/06/2018.
- DAVIS, Kathleen. **Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time**. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 2008.
- ELLIS, Gene. The Feudal Paradigm as a Hindrance to Understanding Ethiopia. In: **The Journal of Modern African Studies**. Cambridge, vol. 14, nº 2, jun. 1976, p.275-295.
- KAPLAN, Steven. Seeing is Believing: the Power of Visual Culture in the Religious World of Ase Zär' Ya'eqob of Ethiopia (1434-1468). In: **Journal of Religion in Africa**. Minneapolis, vol. 32, nº 4, nov.2002. p.403-412. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/1581600>, acessado em 02/07/2018
- PANKHURST, Richard. Tedla Hailé, and the Problem of Multi-Ethnicity in Ethiopia. In: *Northeast African Studies*. East Lansing, vol. 5, nº 3, 1998, p.91-96. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41932042>, acesado em 01/07/2018.
- PENNEC, Henvé; TOUBKIS, Dimitri. Reflections on the Notion of “Empire” and “Kingdom” in Seventh Century Ethiopia: Royal Power and Local Power. In: **Journal of Early Modern History**. Minneapolis, vol. 8, nº 3-4, 2004, p.229-258.
- TAMRAT, T. **Church and State in Ethiopia**. 1968. Tese [Doutorado em História]. University of London, Londres, fev. 1968.

Representação e apropriação da violência na batalha de Badr através da obra de Ibn Ishāq (século VII-VIII)

Patrik Madruga Gonçalves
(Graduando, História/UFSM)

Introdução

A história islâmica, pondo-se entre o sagrado e o profano, canonizou sua narrativa tendo em vista a continuidade entre os feitos de Maomé, o mensageiro de *Allah*, e o mundo muçulmano, consolidado nos séculos seguintes. Desse modo, as ações de seu profeta, incluindo suas campanhas militares, são impregnadas pela certeza de sua vitória, sendo ressignificadas no campo religioso para atender as novas esferas políticas dos califados e sultanatos. Assim, utilizando ferramentas proporcionadas por Roger Chartier (2002), tais como representação, práticas culturais e apropriação, traremos apontamentos das transformações que a concepção de violência teve na narrativa islâmica tradicional e a analisaremos no contexto da batalha de Badr como fora relatada por Ibn Ishāq (m. 767–768/150–151)⁴¹ na sua obra *Sirat Rasul Allah*.

Para contextualizar, lembremos que com as guerras civis, posteriormente conhecidas como *Fitna*, o Califado *Rashidun* (“bem guiados”) foi substituído pelos membros do clã Omíada. Nesse processo, o cargo de líder do Islã passou a ser majoritariamente hereditário (HOURANI, 2016, p. 48). Como consequência da recente absorção de territórios, tal transição marca, no Islã, a adaptação administrativa a uma nova realidade – uma que a estrutura das tribos árabes do Hejaz não podia mais suportar.

O primeiro Califa Omíada, Muāwiyah I (m. 680/60), fora anteriormente governador da síria. Com sua ascensão, a capital do governo passou de Medina para Damasco e, desde então, a Península Arábica jamais voltou a ser o centro de poder de quaisquer califados posteriores. Meca e Medina se remodelam como símbolos espirituais, herdeiros de uma época em que, de fato, se faziam como o centro do poder terreno.

É sob o Califado Omíada que Ibn Ishāq⁴² nasceu, mais precisamente em Medina, a “cidade do Profeta”. Seu avô chegou nela como escravo, adquirindo a liberdade ao se converter para o islamismo. Na época da formação e assentamento da sua família, lá era o núcleo daquele mundo. Duas longas gerações depois, o eixo dos acontecimentos havia migrado para o norte. Os centros emanadores de conhecimento e cultura islâmica se

⁴¹ Ano referente, respectivamente, ao calendário gregoriano e o islâmico, este último caracterizado pela *Hégira*, iniciada em 622 da era Cristã. Por conta da diferença na contagem anual, os calendários apresentam certas variações.

⁴² Todos os dados sobre Ibn Ishāq foram retirados do verbete sobre sua pessoa na *Encyclopaedia of Islam* Vol. 3 (1986, p. 810-811) e do capítulo introdutório escrito por Alfred Guillaume (1967, p. XIII-XXIV; XLI-XLII) como parte da edição traduzida para o inglês da *Sirat Rasul Allah*.

espalhavam pelo Crescente Fértil e pelo Nilo. É, inclusive, nessa região egípcia que Ibn Ishāq irá estudar. Enquanto seu avô chegou na Arábia em meio a grillhões, seu neto parte buscando aprimorar o conhecimento nos *hadith* – ditos da conduta de Maomé, seu profeta, tornados tradição.

Antes da morte de Ibn Ishāq temos a queda do Califado Omíada e a ascensão do Califado Abássida. A partir desse evento se dá a criação de Bagdá, centro do novo poder e para onde nosso autor se muda e vem a falecer. Durante sua vida, Ibn Ishāq compilou os relatos coletados enquanto um estudioso dos *hadith* e produziu a *Sirat Rasul Allah*: uma biografia sobre Maomé, qual a versão que nos chega é através das mãos de Ibn Hishām (m. cerca de 834/218), editor e compilador da obra que a canoniza. São as possíveis representações e apropriações da violência na batalha de Badr, evento contido nessa biografia, que analisaremos.

A violência no começo do Islã: conceitos e reflexões

Devemos perceber que se a religião não carrega a violência em si – mas procura lidar com a existência dela – a justificativa religiosa da guerra trazida pelos atores sociais posteriores ainda assim não é um fato marginal, sendo recorrente para legitimar a violência empreendida. Porém, tal ato se situa dentro de um contexto histórico distinto do nosso. Condená-los seria um erro provocado por uma concepção moderna de modelo ocidental, posterior a concepção dos direitos humanos. Para o historiador italiano Dag Tessoro (2007, p. 17-18), mesmo o cristianismo apresentaria um vasto repertório de casos bélicos empreendidos por uma espiritualidade verdadeiramente sentida – e nem por isso deixamos de considerá-lo como uma religião da paz ou, ao menos, não violenta em si mesma. Thomas Sizgorich (2009), pesquisador sobre a relação entre as duas religiões, inclusive traça um estudo sobre as fronteiras do Islã onde o cristianismo teria desempenhado um papel determinante na narrativa criada *a posteriori* em cima dos primeiros muçulmanos. Eles, no emprego do *jihad*, seriam vistos, inconscientemente, como análogos aos monges cristãos e sua

renúncia piedosa, a obrigação de confrontar e corrigir o pecado e a pecaminosidade, e a intransigência perante representantes do poder mundano” sendo “de vital importância para o desempenho do muçulmano na medida em que essa performance se baseava na imitação dos primeiros muçulmanos como agora eles se lembravam de terem sido⁴³ (SIZGORICH, 2009, p. 201, trad. nossa).

⁴³ “pious renunciation, the obligation to confront and correct sin and the sinful, and intransigence before representatives of worldly power [...] vitally important to the performance of Muslimness insofar as that performance was predicated upon imitation of the earliest Muslims as they were now recalled to have been.”

O *jihād*, para nos situarmos, se consolidou como o *esforço* do muçulmano para se manter como tal no mundo, interna e externamente (BINGEMER, 2001, p. 210; CHEREM, 2009 p. 83-4). Seu caráter adquiriu uma forte importância no imaginário islâmico, sendo apropriado para os mais diversos fins. Havia, por exemplo, ao olhar para os anos seguintes da morte de Maomé, uma tendência de associar o *jihād* a expansão territorial, concepção que se convertera em uma doutrina de defesa após as investidas europeias (HOURANI, 2006, p. 207). Contudo, para ver além de sua representação posterior, devemos recorrer aos indícios da sua prática antes da canonização do termo, vendo as condições que o fundamentam.

Assim, pensando os primórdios do Islã, para além dos primeiros muçulmanos, Companheiros de Maomé, temos o próprio. Sua figura profética não deve ser separada do contexto árabe da época, pois, mesmo teologicamente, as revelações do Alcorão são analisadas considerando o conflito de Maomé com os coraixitas, tribo ligada a cidade sagrada de Meca. Ele fundou o que os muçulmanos chamam de *Umma*, uma comunidade de crentes engajada em intensa mudança social guiada por uma fé que era revelada em partes, intimamente ligada a realidade árabe do período. Aqui, desde seus primeiros anos, o Islã se conectou as questões terrenas. E entre elas, precisou lidar com a violência, pois como lembra a historiadora da religião Karen Armstrong (2004, p. 164):

nenhuma mudança radical, social e política, foi alcançada sem derramamento de sangue, e como Maomé vivia num período de confusão e desintegração, só pela espada é que se poderia alcançar a paz. Os muçulmanos lembram os anos do Profeta em Medina como a Idade de Ouro, mas foram também anos de tristeza, terror e derramamento de sangue. Somente mediante um esforço incessante, a *umma* foi capaz de pôr fim à perigosa violência da Arábia.

Após sua morte, o Islã enfrenta uma problemática com a sacralização da violência que parece ter sido pertinente durante os séculos seguintes: o Alcorão é a fonte da palavra direta de Deus para a humanidade⁴⁴, mas o humano perfeito, aquele que recebia suas revelações, faleceu – e com isso as revelações cessaram. Segundo Robert Mantran (1977, p. 72-3), autor de *A expansão Muçulmana (Século VII-XI)*, as autoridades após Maomé tinham a tendência de se servir do *jihād*. Contudo, alguns juristas chegaram à conclusão que as únicas guerras santas foram as do Profeta. Ou seja, sua batalha tinha uma legitimação inegavelmente divina, já as demais, caíam no mundano. A violência através da guerra, nesse aspecto, não poderia ser sacra, pois essa só caberia ao mensageiro de Deus. Na tradição dos conceitos, não seria *jihād* (*esforço*; termo carregado com significado espiritual), mas *qital* (*combate, luta*). Sobre os dois termos, do modo que foram consolidados na teologia islâmica, diz Pippi Slooten (2005, p. 294, trad. nossa) que:

⁴⁴ Julien Ries (2017, p. 237) coloca que se “para os cristãos, o verbo eterno de Deus se fez carne, para o muçulmano Ele se fez livro, o Corão”.

A doutrina religiosa clássica do Islã explica a guerra de duas maneiras: primeiro, como *qital*, ou conflito armado, que é um último recurso sob o Islã e é uma guerra de autodefesa; e segundo, *jihad*, ou uma condição moral irreconciliável permanente entre muçulmanos e não-muçulmanos⁴⁵.

Muitos dos conceitos islâmicos tidos como inatos apresentam um problema documental. As fontes muçulmanas que nos chegam datam em sua maioria de um a um século e meio depois dos eventos que descrevem (SIZGORICH, 2009, p. 148). Contrariando o senso comum, o estudioso do Islã Andrew Rippin (2015, p. 47-8) argumenta que nos primeiros séculos da história muçulmana *qital* (termo anterior ao Islã) e *jihad* não teriam diferenças reais. *Jihad* seria a islamização do termo *qital*, servindo para o mesmo e único propósito – mas tirado de uma ótica árabe tradicional para uma muçulmana. A separação dos termos e o refinamento desses teriam vindo ao longo dos séculos.

Enquanto Rippin nos apresenta de forma ríspida uma provável origem do *jihad*, o professor austro-turco Ednan Aslan (2017, p. 113-117), sem precisar anular o ponto central da obra de Rippin, afirma que os aspectos do Corão onde se tem certa permissividade com a violência são, na maioria dos casos, tradições pré-islâmicas que o próprio islamismo tenta diluir – não enaltecer, tampouco eternizar. Para o autor, o Corão se daria entre o conflito divino e a tradição local, sendo o primeiro predominado por passagens de adoração e amor. Nessa perspectiva, somente após o falecimento de Maomé a violência no Islã teria adquirido rumos distintos de uma direta busca pela sua própria redução. A própria expansão islâmica para fora da península árabe pode ser questionada, tendo em vista que, apesar da narrativa muçulmana ter buscado justificá-las em *Allah* e em Maomé, o mesmo nunca recebeu uma revelação divina direta sobre isso. Um poeta beduíno chega a declarar após a conquista da região síria que o Islã não lutou lá pelo amor aos céus, mas pelo desejo de pão e tâmaras (BROWN, 2012, p.183). A ligação entre os termos *qital* e *jihad*, ao invés de condenativo, demonstra a mudança de mentalidade surgida após a reorganização dos antigos poderes dentro de uma nova sociedade islâmica, onde o sentido de lutar por Deus se complexifica e, por vezes, interioriza. Como veremos, tal mudança pode ser percebida em Ibn Ishāq.

A batalha de Badr entre *jihad* e *qital*

Entre os grandes eventos presentes na tradição islâmica, temos a batalha de Badr, retratada, entre outras fontes, na obra de Ibn Ishāq. Ela teria sido o primeiro confronto direto ocorrido entre Maomé e os coraixitas, tribo politeísta de Meca a qual pertencia, mas que se tornara sua inimiga. Tal rompimento é simbolizado na *Hégira*, movimento onde o profeta

⁴⁵ “The classical religious doctrine of Islam explains war in two ways: first, as *qital*, or armed conflict, which is a last resort under Islam and is a war of self-defense, and second, as *jihad*, or a permanent irreconcilable moral condition between Muslims and non-Muslims”

saíra de Meca para se assentar em Yathrib (Medina), onde formou a *umma*, sua comunidade de crentes.

Após uma série de tensões entre os dois lados, a interceptação de uma caravana mequense ganha grandes proporções. O povo de Meca decide reunir seus membros mais notáveis. Do outro lado, os muçulmanos se organizam próximos aos poços de Badr⁴⁶, onde a batalha acaba ocorrendo. A presença de coraixitas importantes na batalha e a grande desvantagem numérica dos muçulmanos fez com que a vitória obtida por esses fosse considerada uma obra divina. A batalha de Badr se daria como uma decisão de Deus, reforçando a certeza dos crentes na veracidade da revelação (ARMSTRONG, 2002, p. 200-201).

Na *Sirat Rasul Allah* de Ibn Ishāq, seus agentes servem como anunciadores da sacralidade que a batalha irá tomar. Por exemplo, Abu Jahl, o líder politeísta, teria dito: “nós não vamos voltar atrás até Deus decidir entre nós e Maomé”⁴⁷ (IBN ISHĀQ, 1967⁴⁸, p. 298, trad. nossa)⁴⁹. Em outro momento, ainda antes da batalha, um coraixita pronuncia que “se estamos lutando apenas contra homens, somos certamente iguais a eles; e se estamos lutando contra Deus, como Maomé alega, ninguém é capaz de resistir a Ele”⁵⁰ (IBN ISHĀQ, 1967, p. 297, trad. nossa).

Assim, após a vitória dos muçulmanos, Maomé se coloca entre os inimigos mortos e pergunta: “Ó povo do poço, vocês descobriram que o que Deus ameaçou é verdade? Pois eu encontrei o que meu Senhor me prometeu que é verdade”⁵¹ (IBN ISHĀQ, 1967, p. 305, trad. nossa). Tanto antes quanto depois da batalha, ela já está definida para Ibn Ishāq, que a escreve na certeza da vitória de seu profeta. Os coraixitas representam, na obra, a determinação da vitória que o Islã terá e o erro que cometeram ao se prenderem as antigas relações tribais.

Um bom exemplo está no duelo que ocorre antes da batalha central. Nele, os coraixitas exigem que Maomé envie seus três melhores homens. O profeta, por sua vez, envia-lhe três *Ansars* (ajudantes), membros de Medina convertidos ao Islã após a *Hégira*⁵². Por conta de tal escolha, os politeístas se negam a duelar e proclamam: “Ó Maomé, envie

⁴⁶ Na época, o lugar de uma grande feira anual (ARMSTRONG, 2002, p. 196).

⁴⁷ “We will not turn back until God decide between we and Muhammad”

⁴⁸ Ano referente a tradução para o inglês por nós utilizada. Se tratando de uma obra compilada somente um século depois, a datação varia de acordo com o parâmetro escolhido. Se situa, no caso de Ibn Ishāq, em algum momento do século VIII. Segundo Jamil I. Iskandar (2007, p. 98), por volta de 732 d.C. Já no caso de Ibn Hishām, com sua transcrição, comentários e publicação, ela pode ser considerada pertencente ao século IX.

⁴⁹ Nas referências, como é usual ao citar tal obra, está o nome do seu tradutor, Alfred Guillaume. Optamos, ainda assim, por referenciar, no corpo do texto, diretamente o autor original, Ibn Ishāq.

⁵⁰ “If we are fighting only men, we are surely equal to them; and if we are fighting God, as Muhammad alleges, none is able to withstand Him”.

⁵¹ “O people of the pit, have you found that what God threatened is true? For I have found that what my Lord promised me is true”

⁵² Se diferenciavam dos Muhajirun (Emigrantes), muçulmanos de Meca convertidos antes da Hégira.

contra nós os pares de nossa própria tribo!”⁵³ (IBN ISHĀQ, 1967, p. 299, trad. nossa). Maomé acaba cedendo e envia três *Muhajirun* (emigrantes) e, assim, o duelo ocorre. Tal troca, para Maomé, pode ter se dado por certa conexão com os antigos costumes, mas só o fora possível pois os novos combatentes também eram muçulmanos. Para os coraixitas o conflito se tratava de um acerto de contas entre os seus – com os primeiros muçulmanos, habitantes de Meca, e com Maomé, membro dos Banū Hāshim, um dos clãs que formavam a tribo coraixita. Nessa relação, o que eles faziam era vingar e limpar seu nome. Podendo ser entendido como uma forma de *qital* (ou seja, combate, luta) antes de sua islamização, antes de se ressignificar tanto dentro da própria palavra quanto na geração de outra, muito mais abrangente. Se conecta, também, ao *ethos* árabe, que entre seus valores carregaria a lealdade a família enquanto tribo e o culto aos ancestrais (HOURANI, 2006, p. 27). Mas, como aponta o sociólogo Enzo Pace (2005, p. 54) uma das primeiras mudanças do Islã se dá na:

superação do laço de sangue que determinava o código normativo das sociedades tribais segmentarias do seu tempo: o indivíduo não pertence a um segmento de relações sociais (a tribo) que têm por origem uma comum descendência de sangue, mas à comunidade dos crentes, daqueles que se sentem unidos por um vínculo de fidelidade a Deus, irmanados pela fé e não mais pelo sangue.

Para os muçulmanos retratados na batalha, a nova identidade traz implicações de sua relação com o mundo. Sua preocupação está na manutenção das características que entendem como suas, não na *vendetta* contra os demais. Essa nova relação ocasiona uma ética universal, não mais limitada a tribo, mas que, por isso, ameaça sobrepô-la. A noção de combate se faz dentro – e não fora – dessa busca por se consolidar como uma nova identidade. É um dos possíveis desdobramentos do *esforço* em se manter na fé, mas não é inerente a tal. É nessa perspectiva apresentada onde podemos perceber que, apesar de Maomé nunca ter declarado um *jihād* (CHEREM, 2009, p. 83), os valores que implicam nele já estavam presentes na estrutura dos eventos fundadores de sua religião, formalizados a partir do século VIII. Como diz um dos muçulmanos às vésperas do conflito, simbolizando tal *esforço* – provocado pelo ato de re(agir) no mundo ao nele ver uma irreconciliável divisão moral, tal como mencionado por Slooten:

Ó apóstolo de Deus, vá aonde Deus lhe disser porque estamos com você. Nós não diremos como os filhos de Israel disseram a Moisés, ‘Você e seu Senhor vão lutar e nós ficaremos em casa’, mas você e seu senhor vão lutar, e nós lutaremos com você. Por Deus, se você nos levasse a *Bark al-Guimad*⁵⁴, nós lutaríamos resolutamente junto a você contra os defensores até que você ganhasse⁵⁵ (IBN ISHĀQ, 1967, p. 293-294, trad. nossa).

⁵³ “O Muhammad! Send forth against us our peers of our own tribe!”

⁵⁴ Segundo Alfred Guillaume, tradutor para o inglês da obra de Ibn Ishāq, se trata possivelmente de um lugar no atual Iêmen.

⁵⁵ “O apostle of God, go where God tells you for we are with you. We will not say as the children of Israel said to Moses, ‘You and your Lord go and fight and we will stay at home’, but Lord go and fight, and we will fight

Essa percepção trazida pelo autor só é possível no entendimento de que há uma divisão primordial entre as partes retratadas. Os coraixitas, no relato, não são meramente *mais um* oponente contra os muçulmanos. Eles contribuem para a posterior fundamentação teológica em cima dos conceitos de violência no islã. Nisso, se apresentam na tradição como símbolos das antigas relações que a sociedade árabe-islâmica do século VIII então já repudia. É em oposição a eles que a percepção de unidade do grupo de Maomé se constrói. No caráter divino do conflito, fundam a posição dos muçulmanos como uma unidade aparte e de características próprias⁵⁶. Seria através do *esforço* feito pela *umma* em agir no mundo que *Allah* teria manifestado sua graça, sacralizando a batalha. Tal esforço diferiria, para o mundo de Ibn Ishāq, das ações coraixitas – presas a uma suposta relação de puro combate, vingança e laços de sangue.

Considerações finais

É no meio desse processo que Ibn Ishāq se situa. A mudança de perspectiva do *jihad* reflete uma mudança de percepção do mundo ocasionada pela nova reorganização identitária e espacial, implicando diferenças entre o nós e o outro. A consolidação, posterior, marcada por uma declarada oposição entre os termos, não deslegitima a gradual mudança paradigmática ocasionada, no tempo de Maomé ou no de Ibn Ishāq, pelo surgimento de uma identidade a sobrepor as demais, rompendo algumas antigas tradições e ressignificando outras. Tal ressignificação só se faz possível pôr já se ter iniciado um processo de ruptura. Se trata da sistematização em busca de canonizar um fenômeno que já teve suas implicações no passado, ainda que não estivesse presente seu conceito. Resta-nos, é claro, analisar em outro momento quais as implicações da presença posterior de Ibn Hishām – e, se tratando de uma obra no qual ele também teceu comentários, analisar as divergências e convergências de pensamento.

Assim, tendo vivido desde a árida Medina, passando pelo Rio Nilo e falecendo na então novíssima Bagdá, Ibn Ishāq se tornou uma peça e um jogador deste mundo móvel,

with you. By God, if you were to take us to Bark al-Guimad, we would fight resolutely with you against its defenders until you gained it”

⁵⁶ Fred M. Donner (2007, 297- 311) coloca que a comunidade de Maomé não se limita tanto aos muçulmanos, mas incluiria em sua rede todos os crentes (*believers*) e estes, por sua vez, não se reduziriam – nem no Alcorão, nem nas primeiras fontes – aos muçulmanos. Os muçulmanos são a parte dos crentes que se submeteram inteiramente e corretamente a *Allah* e seu mensageiro. Já a Comunidade dos Crentes (*umma*), incluiria todos aqueles que acreditavam no Deus correto e em seus princípios, ainda que não tivessem se submetido a ele plenamente. A colocação incisiva do muçulmano como parte única dessa identidade maometana viria posteriormente, talvez através de sua afirmação como grupo nos califados subsequentes. Dentro desta perspectiva, a visão identitária de Ibn Ishāq já sofreria deste viés, podendo, na verdade, tal lógica ter incluído anteriormente um grupo maior do que imaginamos, não se limitando sempre a uma afirmação estrita enquanto muçulmano, mas dando abertura a outras camadas próximas, todos, ao fim, em oposição moral aos apóstatas, idolatras e politeístas.

ainda efervescente. Sua própria obra, uma das pioneiras na busca de um relato tão completo e compilado sobre a vida de Maomé, é parte indissociável do lugar que viveu – ao mesmo tempo em que se tornou um dos moldadores dele. Essa extensa obra pode nos revelar tantos outros mundos para além de uma descrição cristalina sobre um único personagem. Basta, pois, que continuemos a analisá-la.

Fonte

GUILLAUME, Alfred. *The life of Muhammad*. A translation of Ibn Ishāq Sirat Rasul Allah. Karaichi: Oxford University Press, 1967.

Referências

ARMSTRONG, Karen. **Maomé: uma biografia do profeta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ASLAN, Ednan. The Theological Background of Violence in Islam. In: ASLAN, Ednan; HERMANSEN, Marcia (eds.) **Religion and Violence: Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections**. Wiesbaden: Springer Nature, 2017, p. 113-130.

BINGEMER, Maria C. L. **Violência e religião: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & São Paulo: Loyola, 2001.

BROWN, Peter. **El mundo de la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma**. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: Entre práticas e representações**. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

CHEREM, Youssef. Jihad: Duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico. **Revista Campos** 10 (2), 2009, p. 83-99.

DOONER, Fred M. Fight for God – But Do So with Kindness: Reflections on War, Peace, and Communal Identity in Early Islam. In: RAAFLAUB, Kurt A. (Ed.). **War and Peace in the Ancient World**. Oxford: Blackwell publishing, 2007, p. 297- 311.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ISKANDAR, Jamil I. Al Qur'ran: O corão, o livro divino dos muçulmanos. In: **O Islã clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo, 2007, p. 97-128.

JONES, J. M. B. Ibn Ishāk. In: **Encyclopaedia of Islam** (EI²). New Edition. Leiden: London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1986. Vol. III, p. 810-811.

MANTRAN, Robert. **A expansão Muçulmana** (Século VII-XI). São Paulo: Pioneira, 1977.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

RIES, Julien. O sagrado no islã. In: **O sagrado na história religiosa da humanidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017, p. 220-238.

RIPPIN, Andrew. The Quran on jihad: two early exegetical texts. In: **Violence in islamic thought from the Quran to the Mongols**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

SIZGORICH, Thomas. **Violence and Belief in Late Antiquity**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

SLOOTEN, Pippi Van. **Dispelling Myths about Islam and Jihad**, Peace Review: A Journal of Social Justice, 17:2-3, 2005, p. 289-294.

TESSORE, Dag. **A mística da guerra: espiritualidade das armas no cristianismo e no islã**. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

Banquetes necromânticos: Análise sobre entidades, práticas e simbolismos presentes em um conjuro do século XV

Jayme Rodrigues Krum
(Graduando, História/UFSM)

Introdução

O BSB Clm 849, documento germânico datado do século XV, se trata de um documento criado, possivelmente, por um eclesiástico que estava ligado à arte necromântica. Tal documento é um manual que ensina ao leitor como executar as magias e conjurações contidas em suas linhas.

Este trabalho está dividido em duas partes: A primeira, “Análise e Descrição”, onde dissertaremos a respeito do desenvolvimento da análise a respeito de um dos conjuros pertencentes ao BSB Clm 849. E a segunda, e última, “Considerações Finais”, apontaremos nossas principais hipóteses e futuras análises envolvendo este conjuro.

Análise e descrição

Trabalharemos, hoje, com um dos conjuros pertencentes ao manuscrito BSB Clm 849. Este documento fora encontrado na Baviera e datado do século XV, contudo ainda não se sabe se ele é ou não pertencente a esta região, mas devido a uma série de elementos crê-se que seja da região germânica.

O Conjuro em questão é o sexto na sequência do documento, foi batizado pelo historiador Richard Kieckhefer (1997) de: Como Invocar um Banquete. Tal título é um dos poucos mantidos da transcrição feita pelo pesquisador estadunidense em nossos estudos, o motivo será explicado ao longo do trabalho. Preferimos manter, momentaneamente, este título devido a necessidade de pensar se é necessária, ou não, a alteração do mesmo.

Inicialmente, antes das análises, devemos esclarecer e compreender os aportes teóricos e metodológicos que utilizamos para nossos estudos. Os conceitos de práticas e representações trazidas pelo teórico francês Roger Chartier (2002), são, em resumo, formas de se olhar as fontes históricas buscando entender de que forma certos elementos são transformados e readaptados dentro da cultura geradora, assim como nas culturas que entram em contato transformando-os, trazemos, em nossas análises, este tipo de olhar.

Metodologicamente utilizamos um banco de dados intitulado BEP-849 (Banco de Dados sobre entidades e práticas necromânticas presentes no manuscrito BSB Clm 849). Esta ferramenta, criada inicialmente na plataforma *Access* (atualmente sendo transposta para a plataforma *Python*), tem como objetivo auxiliar na catalogação e compreensão dos elementos presentes em cada um dos conjuros do manuscrito.

Nossas análises visam entender tanto em separado quanto em conjunto cada informação contidas no documento e em cada conjuração. Desta forma podemos entender tanto externamente quanto internamente, cada uma das características trazidas pela análise interna do documento. Possuímos, também, o interesse de futuramente expandir o banco de dados assim abrangendo uma maior gama de elementos e contrapondo-os à outros documentos semelhantes ao BSB Clm 849.

Sobre a necromancia medieval, a títulos gerais entende-se como uma prática mágica desempenhada por clérigos a fim de conseguir realizações para seus pedidos. As conjurações necessitam de um auto grau de erudição, além de um amplo entendimento da liturgia. Para Kieckhefer (1997) esta prática consistia em entrar em contato com seres diversos para deles conseguir poder, contudo sem sair do nicho cristão, mesmo que estes seres sejam de diversas culturas e locais, todos são tratados aos olhos cristãos como parte do plano de Deus e, em sua maioria, são demônios. No entanto, como veremos na análise do presente trabalho, alguns elementos nos levam a crer que tais seres não são necessariamente demoníacos.

Assim como Kieckhefer (1990) entendemos a necromancia como sendo um contraponto do exorcismo, enquanto o primeiro atrai seres a partir do nome Divino, o segundo os expulsa pelo mesmo Nome. Vale ressaltar que nem todo exorcista possui os conhecimentos para se trabalhar com a arte necromântica, mas todo necromante possui conhecimento e meios para se exorcizar entidades.

Conforme dito anteriormente, o necromante é um clérigo, assim como o exorcista, para João Matoso (1998) é de extrema necessidade ressaltar que estes “ofícios” não diminuem ou excluem as atuações do *Oratore*, um padre pode, por exemplo, celebrar a missa durante o meio-dia e durante a noite, isolado, conjurar seres utilizando-se da necromancia.

Compreendido os elementos iniciais e principais da forma e com o que estamos trabalhando podemos partir para a análise e compreensão do conjuro de número 6, Como Invocar um Banquete.

O conjuro possui ao todo 8 folhas (4 Foils) escritas inteiramente em latim, existindo um grande diagrama na segunda página (Foil 15r). Como ressaltado na “Introdução” estamos trabalhando com um conjuro extenso demais para o número de páginas limite, desta forma, visamos analisar alguns dos elementos enumerados no título do trabalho (Entidades, Práticas e Simbolismos) a partir de uma breve síntese da conjuração em si.

O conjuro começa com o escrevente alegando estar descrevendo um conjuro que fora visto pelo possível receptor do manual. Como mencionado anteriormente a prática necromântica era utilizado por clérigos, contudo estes compunham um seletto grupo que possuía os conhecimentos necessários para a execução da *necromatics* (forma como a necromancia aparece nas fontes), para a passagem destes saberes era comum a reprodução da

hierarquia eclesiástica e educação paroquial, desta forma aquele “superior necromante” escolhe “noviços necromantes” para ensiná-los a arte.

Porém este conjuro parece-nos tratar de outro tipo de passagem de conhecimento; logo após a introdução do conjuro, o escrevente, repassa uma série de requisitos para a execução perfeita da conjuração: 1º o conjurador deve se retirar de sua *villam* (castelo, vilarejo ou casa); 2º deve levar uma espada brilhante e limpa (o que sugere um trabalho de conservação periódico); 3º também deve levar uma ave da raça *uppupam*⁵⁷.

Esta conjuração tem como principal clamor a entidade suprema cristã Deus - como antes mencionado ser comum neste tipo de prática - este ser é amplamente utilizado na necromancia como principal protetor e detentor da existência de todos. Entendemos que, a necromancia é uma prática eclesiástica, e, desta forma, pode-se ver trechos de liturgias e orações dentro dessa arte, e são utilizadas principalmente para a definição dos espaços que o conjurador pode ir e que a entidade não pode, e vice versa.

Outro elemento que deve ser destacado é o fato do receptor ou escrevente possuir uma espada em boas condições, mesmo que não seja costumeiro que membros do clero possuam armas não é de todo impossível o acesso a este tipo de armamento, contudo o que realmente dificultaria o acesso do conjurador a arma para a conjuração, seria o fato dele ter que se retirar, sem ser notado, de um local povoado. Aliado a isto, além da lâmina, a pessoa deveria carregar uma ave viva com a outra mão, desta forma a evacuação seria ainda mais dificultada.

Não nos atendo apenas a estes detalhes que poderiam, ou não, dificultar a resolução da conjuração, devemos compreender que para alguém possuir os 2 últimos itens supracitados exige que o mesmo tenha acesso imediato a eles, ou que possua poder o bastante para ordenar alguém para que os colete para si, desta forma, cremos aliado a outros elementos que destoam estas influências, a possibilidade do escrevente ser membro da aristocracia ou de um alto escalão eclesiástico, ou ambos, contudo tais averiguações ainda são hipotéticas, mas não descartáveis quando analisado o contexto germânico do século XIV.

Após ter saído da *villam* e possuir os itens, o conjurador deve desenhar no chão o diagrama da Foil 15r e, após, conjurar os espíritos jocosos hilários⁵⁸ (ou brincalhões), ao todo são 16 seres: *Oymelor*, *Demefin*, *Lamair*, *Masair*, *Symofor*, *Rodobayl*, *Tentetos*, *Lotobor*, *Memoyr*, *Tamafin*, *Leutaber*, *Tatomofon*, *Faubair*, *Selutabel*, *Rimasor*, *Syrama*.

Não encontramos até o momento qualquer rastro de quem sejam estes seres, e desta forma elencamos diversas possibilidades: Cremos que possam ser deidades criadas pelo escrevente ou por seu grupo, no entanto, vide as características eruditas da necromancia, não

⁵⁷ Ave euro-asiática que costuma-se observar em locais isolados e quietos. Sendo comumente vista em cemitérios na atualidade, este local preferido já era descrito por Plínio, o Velho em seu livro *História Natural* (Século 1 d.C) e Isidoro de Sevilha em seu livro *Etymologiae* (Século 7 d.C).

⁵⁸ *spiritus iocundissimi ylares* (tradução nossa)

podemos descartar que tais entidades sejam derivações de outras culturas, que sejam anagramas cabalísticos ou que sejam seres que apenas aqueles que foram iniciados podem decifrar a origem.

Após a evocação dos nomes, viriam até o conjurador soldados formosos que estariam dispostos a executar qualquer ordem daquele que os conjurou. O mago deve ordenar que eles mostrem seu poder, e após uma série de feitos, um banquete seria servido a frente do ordenador, assim como os convidados.

Estes convivas são descritos como nobres e requintadas pessoas, além deles, uma série de empregados, escravos e pessoas incumbidas de entreter estariam dispostas a servir e manter o banquete, também viriam três reis que sentariam próximos do conjurador e do círculo.

Toda esta estrutura hierárquica semelhante ao cotidiano senhorial e aristocrático não é incomum em conjurações necromânticas e magias similares. A reprodução de uma hierarquia análoga àquela vista tanto nos céus quanto no Inferno, é fruto de uma busca de compreensão e manutenção da ordem da criação, aos olhos cristãos, e tais características são visíveis neste tipo de arte mágica assim como na recriação na terra.

Percebe-se, também, que o clérigo, ou o conjurador, falará livremente com qualquer um vindo de qualquer camada da sociedade. Mesmo que pareça irrelevante tal detalhe, vale-se ressaltar que todas as entidades evocadas merecem o devido respeito, de acordo com seu local na sociedade. Isto é ressaltado devido ao fato de estes seres não estarem eternamente, aos olhos imaginários, amarrados pelo nome de Deus e com um impedimento de machucar fisicamente ou espiritualmente o invocador. É comum em conjurações fazer uma série de pedidos e clamores para que as entidades não firam o mago, sendo assim, o fato de o conjurador falar livremente com as entidades sugere que, ou este esteja devidamente protegido ou que possua lugar social semelhante ou superior, aqueles com quem dialoga⁵⁹.

Nomeamos temporariamente esta complexa e intrincada gama de entidades de “panteão infernal”, contudo já estamos revendo tal nome, vide que estes seres, em nenhum momento, possuem características demoníacas ou comumente ligadas ao Inferno cristão. Percebemos, em outros conjuros do BSB Clm 849, semelhantes ordenações de espíritos, contudo ainda não encontramos algo que ligue-as, fora a entidade suprema Deus.

Após algum tempo, o conjurador veria as entidades se levantarem e partirem em cavalos, excluindo-se os soldados formosos. Devido ao fato do conjurador não participar do banquete, ou sair do círculo, as entidades perguntariam a ele se havia gostado do banquete, e em seguida solicitariam a *uppupam*. No entanto, para o recebimento da ave, os soldados

⁵⁹ As únicas entidades que precisam de um diálogo diferenciado são os reis, os quais o conjurador deve cordialmente e gentilmente negar juntar-se no banquete.

deveriam jurar sobre um livro sagrado (não é mencionado qual) que voltariam quando o conjurador solicitasse.

Neste momento surge um dos principais motivos para desacreditarmos na natureza demoníaca das entidades supracitadas, ao jurarem sobre o livro, eles repetem um juramento guiado pelo necromante em que a palavra Deus é mencionada diversas vezes ato impossível de se fazer, segundo a cosmologia cristã medieval, sendo um ser vindo do Inferno.

Seguido o fim da primeira parte da conjuração do banquete, o escrevente descreve o seguinte: “Deves prestar atenção que a upupa é grandemente usada para invocar demônios e forças necromânticas e por isso muito a usamos para nossa proteção”⁶⁰ (BSB Clm 849, Foil 17v).

Este é a primeira vez que nos deparamos com uma clara alusão a arte necromântica, e a invocações demoníacas, presente no BSB Clm 849. Não apenas está sendo mencionado que a ave deve ser utilizada neste tipo de arte, mas o motivo pelo qual se deve fazer, em uma espécie de esclarecimento da utilização deste animal. O escrevente, também, se coloca como pertencente a estes que possuem o conhecimento da necromancia, e em seu ato de explicação se coloca no papel de elucidar alguns elementos pertencentes a este conjuro.

Na sequência da descrição da conjuração o escrevente alega que após ter feito esta primeira parte as entidades estariam ligadas pelo juramento e pelo livro sagrado ao invocador. Desta forma quando este quisesse elas iriam a seu encontro e executar novamente o banquete. No entanto, tal banquete seria diferente, daquele invocado anteriormente, este segundo teria a característica de não saciar a fome, mas sim a agravar, e se caso os convivas parassem de comer, morreriam e apenas o conjurador inicial poderia finalizar a conjuração.

Nossas hipóteses a respeito da criação, reprodução e divulgação deste conjuro (visto que está, de certa forma, destinado a alguém) giram em torno da possibilidade de negociação social do necromante, ou destinatário, para com os convidados do segundo banquete. Sendo imaginário, ilusório ou real, devemos compreender que no pensamento medieval, como dissertado por Jacques Le Goff (1994), tais acontecimentos, muitas vezes tidos como impossíveis, faziam parte do dia-a-dia medieval.

Sendo assim, uma de nossas hipóteses é de que o banquete apenas surtiria efeito após ser revelado o seu efeito, desta forma, sendo real ou não, o imaginário da época se encarregaria do desfecho de tal conjuração. Contudo, para o leitor, o conjurador e os convidados do banquete mortal, esta magia é real e vivida, assim como outros elementos mágicos, teológicos e culturais.

⁶⁰ “Debes igitur attendere quod uppupa magne virtutis est nigromanticis et demones invovantibus quaoiorter ipsa multo utimur ad nostri tutelam” (Tradução Nossa).

Por fim, a descrição do conjuro de número 6 finaliza com a seguinte alegação: “E aqui termina esta arte que é quase desconhecida nos dias de hoje, e que Matheus Hispanos totalmente ignorou”⁶¹ (BSB Clm 849, Foil 17v).

Não encontramos, até o momento, quem seria este Matheus Hispanos, assim como os motivos que o levaram a ignorar tal conjuração. Até o momento podemos alegar que, caso Hispanos tenha tido contato com esta conjuração, ou a leu, provavelmente faz parte de algum círculo que tenha contato com a necromancia.

Considerações Finais

Um banquete mortífero, provavelmente o título a qual daremos ao conjuro de número 6, é um rico conjuro no que diz respeito a análises envolvendo a arte necromântica no período medieval. Em suas 8 foils podemos encontrar diversos elementos que indicam a erudição dos praticantes, a necessidade de divulgação deste tipo de prática mágica, assim como um possível status a qual o escrevente do BSB Clm 849 pertenceu.

Em nossa análise, cremos que tal conjuração seja uma espécie de “ferramenta” para ser utilizada com fins de negociação forçada, chantagem ou no pior dos casos, divertimento para aquele que a conheça. Desta forma, apontamos que esta magia seja utilizada para se conseguir uma movimentação favorável em contextos político-sociais. O por quê, seria a saciação de desejos de poder ou ascensão em cargos importantes.

Lembremos que o BSB Clm 849 é um documento encontrado em Munique, na atual Alemanha, mas como alegado por Richard Kieckhefer (1997) não necessariamente é oriundo deste ponto exato, contudo o autor afirma a germanicidade de tal documento. Desta forma, nossa hipótese de este conjuro ser utilizado em negociações, adveio da intrincada, e muitas vezes belicosa, relação entre os principados germânicos. Possuir ao seu lado poderes tanto divinos, quanto profanos, seria algo desejado por estes príncipes, e desta forma possuir “ferramentas” de negociação forçada como o conjuro analisado, seria de grande impacto na sociedade do Sacro Império.

Porém, também devemos apontar que tais desejos de movimentação social não estão presentes apenas no mundo leigo, mas também no meio eclesiástico, sobretudo o braço secular. Ainda estamos investigando quais seriam as principais ordenações eclesiásticas presentes no Sacro Império Romano Germânico, acreditamos que com a limitação de quais seriam estes braços a análise, e futura investigação acerca do escrevente do BSB Clm 849, será facilitada.

⁶¹ “Et hic finitur ars illa que est quasi apud hodiernos ignota quam Matheus Hispanus totaliter ignoravit etc.” (Tradução Nossa).

Nossa última hipótese acerca desta conjuração se deve justamente a esta parte final em que o autor alega que Matheus Hispanos possui conhecimento. Não podemos ainda, e não sabemos se as fontes nos mostrarão, a existência de Hispanos, contudo cremos que esta referência seja feita para mostrar ao leitor, a viabilidade da conjuração, assim como alegando, em uma espécie de “propaganda” que outros possuem conhecimento dessas conjurações.

Referências

BARROS, José D'Assunção. A Nova História Cultural: considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. Belo Horizonte: **Cadernos de História**, v.12, n.16, 2011.

BERGSTROM, Lisa A. Nigromacy in the Later Middle Ages. **Inquires Journal**, 2011.

BOUREAU, Alain. **Satã Herético**: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350). Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2016.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2a ed, 2008

CHARDONNENS, László. **Necromancing Theurgic Magic**. Nijmegen: Magic, Ritual and Witchcraft, 2015, p.172-198.

CHARTIER, Roger. **À beira da Falésia**. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.

CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Centauro, 2005.

FANGER, Claire. Magic in the Middle Ages. IN: HANEGRAAFF, Wouter J. ;FAIVRE, Antoine; BROEK, Roelof; BRACH, Jean - Pierre. **Dictionary of Gnosis & Western Esoterism**. Holanda: Brill, 2006.

GARIN, Eugenio. **Idade Média e Renascimento**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

HORTON, Denise. **Devil Worship in the Middle Ages**, In <http://www.loyno.edu/~history/journal/1986-7/horton.htm> consultado em 12/08/2017.

HUNT, Lynn. **A nova História cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KIECKHEFER, Richard. **Forbidden Rites**. Pensilvania: The Pennsylvania state university press, 1997.

KIECKHEFER, Richard. **Magic in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge university press, 1990.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário Medieval**. Portugal: Estampa, 1994.

LURKER, Manfred. **Dicionário de figuras e símbolos bíblicos**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993. - (Série dicionários).

MATOSO, José. **A necromancia na Idade Média**. Lisboa: Humanitas - vol. L, 1998.

MCDONALD, Peta Louise. **The Iconography of the Images in the Magical Papyri**. Dissertação em História Antiga. Macquarie University, Sydney, 2014. Orientação de Malcolm Choat.

MINOIS, Georges. **Historia de los Infiernos**. Barcelona, Paidós Ibérica S.A, 2005, p. 255-288.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2 ed. Bauru, SP: EDUSC. 2002, p. 41-101

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: O Diabo na Idade Média**. São Paulo, Madras, 2003, p. 87-121.

RUST, Leandro Duarte. **Bispos Guerreiros: Violência e fé antes das cruzadas**, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2018.

WOLFF, Philipe. **Outono da Idade Média ou Primavera dos Novos Tempos?**. 1988.

ZIKA, Charles. Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes** Vol. 39 (1976), pp. 104-138.

O feminino nórdico em *God of War*: uma análise das narrativas das deusas presentes no jogo

Vinicius Ibeiro Leitzke
(Graduando, História/UFPel, Bolsista de Iniciação Científica CNPq)

Este artigo se encontra em um contexto de trabalho que está inserido em uma discussão sobre o papel e a representatividade da mulher nos jogos eletrônicos, tendo em vista que tal cenário acabou por sofrer algumas mudanças ao longo do tempo, ainda mais se nos focarmos em um espaço de tempo delimitado entre os anos de 2011 e 2018, sendo possível perceber a passagem do papel da mulher de apenas uma figuração seletiva para o protagonismo com relação ao enredo, mesmo que ainda se observe uma dependência desta à figura masculina. Segundo Mungiolli:

Dos nove jogos que são ficções originais, em apenas três (*Elder Scrolls V: Skyrim*, *Pokémon White Version*, *Pokémon Black Version*) por serem RPG3s permitem a presença de mulheres como protagonistas. Entretanto, isso só acontece se o jogador optar por uma personagem feminina e essa escolha não proporcionará nenhuma alteração em relação à estrutura da trama, já que todas as ações e suas consequências são escolhidas pelo jogador. Dessa forma, o gênero da personagem não interfere de forma alguma no desenrolar da história. (MUNGIOLI, 2011, p. 9-10).

O game *God of War* (2018), objeto de estudo deste trabalho, é um dos exemplos da utilização da mídia atual de narrativas medievais, uma vez que a literatura ficcional, filmes e até mesmo a música se utilizam deste contexto histórico na criação de suas produções. A partir da constatação do papel da mulher na mitologia nórdica juntamente à representação da mulher nos jogos eletrônicos, o presente artigo busca analisar como foram abordadas as narrativas femininas no game *God of War* (2018) de PlayStation 4, tendo como base os textos presentes na *Edda*⁶² e autores que corroboram com o propósito do trabalho.

Freya e o controle

Sendo ela a deusa da fertilidade, prosperidade e da ordem, Freya é descrita na narrativa da *Edda* como sendo sábia, detentora de uma grande beleza e uma força que pode ser comparada a de Odim. A descrição da deusa entregue pelo jogo apresenta-se da seguinte maneira:

A Bruxa do Bosque era a deusa Freya o tempo todo! Por isso ela é tão boa em magia. O papai ficou MUITO bravo com ela quando descobriu. Ele sempre me diz

⁶² *Edda*, composta por Snorri Sturluson, são duas coletâneas que foram encontradas na região da Islândia em meados do século XIII contendo textos divididos em prosa e verso que descrevem as histórias dos deuses e heróis da mitologia nórdica e germânica.

que deuses só causam problemas, mas Freya sempre foi gentil. Talvez nem todos os deuses sejam ruins (GOD OF WAR, 2018).

A narrativa do jogo coloca Freya como sendo uma bruxa assim que a deusa é apresentada, fazendo relação ao seu domínio com a magia, mesma relação estabelecida no texto da *Edda* ao explicar o controle da deusa sobre sua casa em *Fólkvangr* (EDDA, 2012, p 43). Relação esta que é representada, no jogo, em uma cena em que Freya manipula alguns elementos da natureza para salvar a vida de um javali. Tal ação pode induzir o jogador a pensar que Freya é a deusa nórdica da natureza, uma vez que a utilização da magia por parte da personagem é direcionada ao manuseio de plantas, além da interação com raízes e árvores ao seu redor, sem contar que sua residência se encontra na parte de baixo de uma tartaruga. A ligação da deusa Freya com a natureza e seus elementos tem função de grande importância para a narrativa do jogo, quando a mesma trata da morte do deus Baldur, este que na *Edda* é filho de Odim com a deusa Frigg (que não se encontra presente na narrativa do jogo), tendo Freya em seu lugar. A utilização de Freya pode ser justificada primordialmente pela condição da deusa perante Frigg, estando as duas igualadas no mesmo patamar (EDDA, 2012, p. 53). Além disso, a ligação de Freya com Baldur é mais um indicativo da relação estabelecida pelos desenvolvedores do jogo entre a deusa e a natureza, isto porque no jogo Freya coloca sobre o então filho Baldur a mesma proteção citada nos textos da *Edda*, protegendo o deus de todos os elementos da natureza com a exceção do visco, elemento que tem um papel decisivo na morte do deus no enredo do jogo, não sendo ele o causador da morte, mas sim o facilitador do evento.

Skadi e a caça

God of War (2018) entrega ao consumidor final uma narrativa ficcional inspirada na mitologia nórdica abordando diferentes pontos desta de maneiras distintas que no final se conectam, formando uma rede de informações interligadas visando um único ponto. Assim se apresenta a análise sobre a deusa Skadi, bem como a forma como esta é apresentada no jogo.

Skadi é descrita na narrativa da *Edda* como sendo a deusa da caça, do inverno e do esqui, tendo residência no alto das montanhas. É filha do gigante Tjasi, este que não possui uma relação amigável com os deuses Aesir, pois, na esperança de conseguir uma maçã da juventude da árvore da deusa Idunn, sequestra Loki esperando receber a fruta como pagamento. Ao entregar Loki, Tjasi é morto por Odim enquanto está metamorfoseado de águia, o que leva Tjasi a buscar vingança contra Odim, que se nega a lutar contra uma moça tão bela; no lugar do confronto o deus propõe a Skadi a mão de um dos deuses Aesir por sorteio, onde todos seriam cobertos deixando os pés descobertos. Skadi escolhe os pés que, para ela, eram os de Baldur, deus que ela desejava, porém, os pés eram de Njorn, deus dos

mares. Deste casamento surgem as estações do ano, uma vez que ambos não conseguiam se adaptar aos ambientes de cada um. É fundamental lembrarmos que a deusa Skadi, diferentemente de Freya, possui um papel de complementação de narrativa, sendo agregada ao contexto do enredo do jogo para entregar ao jogador uma ideia sobre os acontecimentos que se encontram paralelos aos acontecimentos vivenciados por Kratos e Atreus.

A interpretação do mito, novamente, é retratada pela colocação de Atreus que, ao analisar a iluminura que apresenta o mito da gigante juntamente as palavras de Mimir conclui que:

Uma lendária Giganta caçadora, uma das favoritas da mamãe. Ela caçava pássaros, javalis, cervos, qualquer coisa! Aprendeu com o pai... Mas o que aconteceu com ele? Seu pai, Thiazi, podia assumir a forma de qualquer criatura. Odim ficou com inveja e enganou Skadi, fazendo-a caçar uma águia que era Thiazi desfarçado! Será que ela está por aí, sob as montanhas congeladas? (GOD OF WAR, 2018)

Na primeira frase da fala do menino, ele afirma que a deusa era uma grande caçadora, o que se coloca como uma escolha de (re)interpretação sobre o mito de Skadi por ela ser conhecida por possuir sua residência no alto das montanhas e utilizar o esqui para ir de encontro ao marido Njorn (EDDA, 2012, p 43). Entretanto, a não utilização da informação sobre o método de transporte da deusa pode ser atrelada à mecânica de jogabilidade que, para se locomover até o topo das montanhas, utiliza trilhas e elevadores. A presença da narrativa da deusa Skadi no jogo pode estar atrelada ao armamento utilizado por Atreus, o arco, que se mostra fundamental ao longo da narrativa apresentada no jogo. Após tal colocação, o garoto comenta sobre a forte relação da deusa com o pai desta, pois haveria uma relação de tutoria quanto às técnicas de combate e caça, o que, embora não consta nos textos da *Edda*, pode ser explicado pela proximidade emocional expressada por Skadi para com seu pai (EDDA, 2012, p 87). A última parte da fala de Atreus pode ser considerada a mais problemática. No fragmento, a interpretação do menino afirma que Odim havia desejado a morte do gigante Tjasi por inveja de sua condição de se metamorfosear, fazendo a própria filha caçar o pai que estaria em forma de águia. Segundo a narrativa da *Edda*, a morte de Tjasi parte do desejo de Odim, mas não passa pelas mãos de Skadi, mas sim de Loki. O motivo também é outro ponto que diverge da narrativa de Snorri Sturluson, a qual coloca que o gigante pretende obter a localização das maçãs da juventude de Idunn, uma vez que para Atreus a inveja referente à metamorfose é a causadora da ira de Odim. Entretanto se faz necessária a compreensão de que o mito de Skadi está sendo observado aos olhos de uma criança de dez anos de idade que possui uma interpretação infantilizada sobre o que lhe é entregue pelo meio ambiente em que o mesmo se vê inserido. Uma terceira forma de se observar esta interpretação se dá mediante o papel de Atreus na narrativa jogo, pois e o garoto é apresentado como personificação de

Loki, deus que, no texto presente na *Edda* tem participação direta na construção do mito, como se percebe no trecho a seguir:

Óðinn, Loki e Hóinn viajaram por uma montanha, encontraram uma manada de bois, pegaram o boi e o colocaram em um forno de terra, abriram o forno de terra duas vezes e não estava cozido. Então eles viram uma águia acima deles e disseram que ela era responsável por não cozinhar. [...] Loki pegou um mastro e acertou a águia nas costas. O mastro estava preso nas costas da águia e as mãos de Loki estavam presas na outra ponta do mastro. A águia voa para que os pés de Loki batam contra a terra e as pedras. Loki pensa que seus braços seriam arrancados já que suas articulações dos ombros imploravam por misericórdia. A águia disse que ele não iria deixá-lo ir a menos que conseguisse colocar as mãos nas maçãs. Loki concorda com isso e foge por meio de seu juramento. [...] O Æsir ficou absolutamente furioso e perguntou onde Iðunn estava. E quando a encontraram, Loki foi ameaçado de morte a menos que fosse atrás dela por meios da forma de falcão. Ele então vai até o gigante Þjazi quando ele foi para mar em um barco. Þjazi ao ver Loki se transforma em águia e voaram atrás dele. Então, quando os Æsir viram onde o falcão estava voando, pegaram um monte de aparas de madeira e as colocaram fogo. A águia não pôde parar em seu vôo e suas penas pegaram fogo, e eles mataram o gigante dentro do Áss-gates (EDDA, 2012, p. 87).

Dentro de uma estrutura comparativa entre as duas deusas utilizadas no jogo, torna-se possível a visualização de similaridades entre os dois perfis, mesmo que a diferença hierárquica entre as mesmas seja consideravelmente ampla. Primeiramente, percebe-se uma forte interação entre deusa e moradia, em que o mesmo pode ser colocado como um reflexo do perfil das deusas: enquanto Skadi possui sua residência no topo de uma gelada montanha por ser a deusa do inverno e do esqui, Freya reside em uma grande localidade controlada por seus poderes mágicos. Isso demonstra que ambas as deusas representam não somente personagens detentoras de um benevolente poder, mas também de um espírito de liderança sobre o local em que habitam, estes que, em contrapartida, atuam como indicadores identitários dos perfis das deusas. Outro ponto homogêneo entre Freya e Skadi é o poder. Seja pela magia ou pelas habilidades com caça e esqui, os poderes de ambas personagens são indicadores de seus papéis tanto nos textos da *Edda* quanto na representação do jogo, em que suas habilidades e poderes se tornam sobressalentes mediante aos seus atos de bravura. Se comparadas as figuras femininas que aparecem nos títulos anteriores de *God of War*, as mudanças da simbologia e utilização de figuras femininas na franquia é significativa, uma vez que, anteriormente, era trabalhada a ideia de uma deusa que, mesmo sendo mentora de Kratos, era vista como um ser inferior que não era levada a sério ou com mulheres que detinham o papel central da prostituição, sendo marginalizadas e fortemente estereotipadas. No último título da franquia, o qual é objeto de análise do texto aqui apresentado, a mulher é colocada em contextos que remetem a condições de guerreiras e sábias, que lutam por um objetivo, utilizando-se de suas habilidades, mesmo que para isso seja necessária uma figura masculina por trás de seu propósito, como Skadi com o pai e Freya com o filho adaptado.

Reflexões Finais

Desta forma, com este trabalho se mostraram possíveis discussões com relação não somente ao contexto da interpretação narrativa produzida pelo jogo, mas também no que se refere à presença da mulher nos jogos eletrônicos produzidos atualmente. Como foi mencionado, a presença feminina em jogos de vídeo game no período do ano de 2011 se mostrava apenas como parte integrante de uma presença homogênea, em que o diferencial da escolha não influenciava diretamente na jogabilidade entregue ao jogador, o que era comum em jogos de combate com armamentos, como a série *Battlefield* (2002), ou jogos de simulação de automóveis, como a série *Gran Turismo* (1997). Tal cenário apresentou uma escala gradativa de mudança ao longo dos anos até o período atual, sendo possível encontrar mulheres em diferentes situações como personagens principais de jogos aclamados pela crítica, como é o caso de Elie no jogo *The Last of Us* (2013) ou Eloy em *Horizon Zero Dawn* (2017). As personagens citadas anteriormente conseguem exemplificar as graduações do referido processo de mudança: no caso de Elie, é possível notar que sua presença no enredo do jogo se sustenta como complementar ao personagem principal/masculino do jogo, mesmo que sua participação na narrativa se coloque como fundamental. Posteriormente lançado, o jogo *Horizon Zero Dawn* (2017) coloca a personagem feminina como principal em um contexto narrativo em que tal personagem, apesar de um envolvimento na infância com seu pai adotivo, não necessita de uma conexão com um personagem masculino para sustentar a narrativa proposta ao jogo ou para demonstrar bravura, força e coragem em seus atos. A partir destas mudanças se torna viável o direcionamento de um olhar crítico sobre os paradigmas que cerceiam o papel feminino nos jogos eletrônicos dentro de um contexto que extrapola os limites dos joysticks alcançando uma esfera social que questiona o papel da mulher não somente na mídia, mas também na sociedade atual.

Grandes produções midiáticas que utilizam o contexto da Idade Média como base de sustentação para suas narrativas possuem como similaridade a interpretação do período abordado, realizando assim uma leitura do intervalo de tempo retratado, processo não deixado de lado pelos desenvolvedores de jogos eletrônicos. Como foi observado, em *God of War* (2018) esta leitura se concentra em atender uma demanda que não se apresenta exclusiva da história, esta que divide o protagonismo com a questão do combate, sendo os dois elementos considerados peças chave para o funcionamento do jogo, tendo-se como exemplo as duas deusas citadas no corpo deste trabalho. Com esta análise se percebeu que a figura feminina dentro da narrativa da série foi remodelada e adequada a parâmetros não tão estereotipados, uma vez que agora ao invés de prostitutas ou cidadãs indefesas são apresentadas deusas poderosas, fortes e inteligentes lutando por um propósito, fugindo de uma necessidade abusiva de serem sexualizadas. Entretanto, mesmo com essas mudanças ainda se percebe os

resquícios de uma conotação social conservadora no que diz respeito a situação das deusas, uma vez que Laufey é citada primeiramente como mãe de Atreus e mulher de Kratos para posteriormente ser lembrada por seus atos. O mesmo ocorre com Freya que, mesmo sendo apresentada como uma habilidosa manuseadora de magias e grande conhecedora dos elementos e seres da natureza, teve seu papel adaptado na narrativa do jogo para ser apresentada como uma figura maternal, sem esquecer de Skadi que mesmo sendo uma guerreira independente e possuindo grandes habilidades de caça tem sua narrativa atrelada diretamente a figura do pai, situação esta que foi herdada, pelo jogo, da narrativa composta por Snorri Sturluson.

Referências

STURLUSON, S. **The Uppsala Edda**. Tradução de Anthony Faulkes. Exeter, Short Run Press Limited. 2012.

God of War. Desenvolvido por Santa Monica Studios. Distribuído por Sony. 2018.

MUNGIOLI, Artur Palma. **A personagem feminina nos games do século XXI: uma análise dos 20 jogos mais vendidos de 2011**. 9º Interprogramas de Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. 2013.

A Batalha de Roncevaux: uma análise comparativa da *Vita Karoli Magni* de Einhard (séc. IX), e *La Chanson de Roland* (séc. XI-XII)

Gregory Ramos Oliveira
(Graduando, História/UFPEL, Bolsista PBIP-AF)

Introdução

Num intervalo de três séculos, a península ibérica foi domínio de distintos grupos, exemplificando o caótico contexto que vai do colapso da *Pars Occidentalis* à consolidação dos reinos cristãos (romano-visigóticos e francos) e do emirado omíada. Nesse contexto, as fronteiras do mundo romano e germânico, e mais tarde da Cristandade Ocidental e Islã, são consideravelmente líquidas, atingindo certa estabilidade conforme a França, o *de facto* Império Ocidental, avança sobre o território que vai dos Pireneus ao rio Ebro, criando a *buffer zone* entre o Mundo Muçulmano e Cristão, a *Marca Hispanica*, necessária para o fortalecimento da nova potência regional.

A expansão franca sobre a península ibérica foi interesse de Carlos principalmente em meados de 778, com a submissão completa da Gália. Além do desejo de expandir sua influência para o território além dos Pireneus, a aliança com os rivais de Al-Andalus, o califado Abássida de Bagdá (WILSON, 2005, p. 55-58.), fortaleceu o ímpeto do soberano dos francos em atravessar as montanhas e chegar ao vale do Ebro, o que ele fez com seus exércitos naquele mesmo ano. A derrota nessa campanha, no entanto, não veio de ataques dos omíadas, mas de uma emboscada basca no desfiladeiro de Roncevaux, que eliminou a retaguarda franca.

As fontes *Vita Karoli Magni*⁶³ e *Annales Regni Francorum*⁶⁴ concordam que o exército de Carlos sofreu um ataque de “guerrilha” basco, após o grupo investir sobre a Wasconia e destruir a principal cidade daquele povo, Pamplona, antes de retornar a França. VKM, uma obra de caráter biográfico escrita por Einhard, conselheiro de Carlos, entre 817-829, menciona brevemente a campanha, citando a “amarga traição dos gascões” (EINHARD, 2014, p. 4) como causa da derrota. Os ARF, compilados entre 741 e 829, identificam na vantagem do conhecimento dos bascos sobre o terreno a causa de sua vitória, que “obscureceu a visão do Rei sobre seu sucesso na Espanha” (*Carolingian Chronicles*, 1999, p. 56). Contudo, a épica *Canção de Gesta* intitulada *La Chanson de Roland*⁶⁵, retrata um inimigo diferente daquele relatado por fontes contemporâneas. São os “sarracenos” que traem os francos e massacram a retaguarda carolíngia, não os bascos. Enquanto a primeira procura

⁶³ Doravante VKM.

⁶⁴ Doravante ARF.

⁶⁵ Doravante LCR.

descrever sucintamente a derrota do “invicto” Carlos, a última atribui a Batalha de Roncevaux um caráter de Guerra Santa⁶⁶. Vale lembrar que enquanto a *vita* é praticamente contemporânea ao relato, a canção foi transcrita no século XI, concomitante à Primeira Cruzada (1095-1099).

A campanha espanhola segundo Einhard

Escrita provavelmente entre 817 e 829, a VKM não é apenas um relato que o biógrafo Einhard justifica como um favor àquele a quem devia sua criação na corte (EINHARD, 2014, p. 1), mas também uma tentativa de construir um modelo para o sucessor de Carlos Magno, Luís, o Pio (TWARDOWSKI, 2017, p. 30), imperador de uma França em acelerada decadência que, na ocasião da morte de Einhard e do próprio Imperador Luís, em 840 (ano da primeira edição da *vita*), estava mergulhada em sua terceira guerra civil (LE GOFF, 2005, p. 48-49). Esse conflito fratricida teria fim somente em 843 com a assinatura do Tratado de Verdun e a dissolução do império unificado por Carlos.

Einhard nasceu em meados de 770, no leste da França, e foi escolhido para completar seus estudos na Escola Palatina em virtude de seus atributos intelectuais. Ele tinha então cerca de quatro anos quando Carlos Magno, Rei dos Francos, tornou-se também o Rei dos Lombardos. Mas a expansão do território franco, que teve por seu maior responsável Carlos, iniciara desde Pepino, o Breve, primeiro da Dinastia Carolíngia, que fizera o reino da Aquitânia dobrar-se a sua autoridade. Pepino, *majordomus* do reino franco da Nêustria, filho do “herói” de Poitiers Carlos Martel, solidificou a aliança dos soberanos francos com o papado, a força que legitimou seu golpe aos merovíngios. Tal força manteve-se também no reinado de um dos filhos de Pepino, Carlos. Amigo do pontífice Adriano I – que em 778, quatro anos após dominar a Lombardia, chamou-o de “mui cristão imperador” – o rei dos francos fora incumbido pela coletividade da Cristandade Ocidental como o responsável por sua proteção e, se possível, expansão sobre os territórios dos pagãos e “infiéis”.

Enquanto a fronteira da França e, conseqüentemente, da Cristandade Latina expandia-se para leste, destacando-se a longa Guerra Saxônica (772-804), a fronteira sul também fora um breve foco da campanha de fortalecimento e crescimento do *Imperium Christianum* de Carlos Magno. Em 777, a oportunidade de reconquistar a Hispânia para o mundo cristão surgiu na forma de uma conspiração entre francos e os opositores do governo Omíadas que havia proclamado o emirado de Córdoba em 751 (LEWIS, 2010, p. 254). Vendo a possibilidade de estender as fronteiras da Cristandade e talvez converter os “infiéis”,

⁶⁶ No sentido de um conflito entre Cristandade e Islã, de forma análoga ao movimento das Cruzadas, contemporâneo à Gesta, “um ato religioso, era orientada pelo clero ou por soberanos laicos com aprovação divina, e oferecia recompensas espirituais” (TYERMAN, 2010, p. 55).

Carlos decidiu atravessar com exércitos da Burgúndia, Austrásia, Bavária, Provença, Septimânia e Lombardia (*Caroligian Chronicles*, 1999, p. 56) os Pireneus no ano 778.

No meio desta vigorosa e quase ininterrupta batalha contra os saxões, ele cobriu a fronteira com guarnições nos pontos apropriados e marchou sobre os Pireneus na Espanha liderando todas as forças que pôde juntar. Ele não sofreu uma derrota sequer, mas em seu retorno dos Pireneus teve motivo para lamentar a traição dos gascões. Todas as cidades e castelos que ele atacou se renderam. Aquela região estava bem adaptada a emboscadas por causa das abundantes florestas que a cobriam, e enquanto o exército avançava na longa linha de marcha necessária à estreiteza da estrada, os gascões organizaram uma emboscada no topo de uma montanha muito alta e atacaram a retaguarda da expedição, pressionando-os até o fundo de um vale. Na batalha que se seguiu, eles os deceparam para homenagear um homem, saquearam a bagagem e se dispersaram com toda a velocidade para várias direções, sob a proteção da noite que se aproximava. Nessa ocasião, os gascões foram apoiados pela luminosidade de suas armaduras e pela natureza do solo da batalha, em um bom local, enquanto os francos lutavam com toda desvantagem (EINHARD, 2014, p. 4).

A VKM apresenta-nos uma descrição muito breve da passagem dos francos sobre a península ibérica, até o rio Ebro. Mesmo que não tenha descrito diretamente os esforços dos francos em solidificar sua presença além dos Pireneus, na *Marca Hispanica*, Einhard explicita o domínio de Carlos sobre essa região, destacando a fertilidade das terras ao redor do rio (EINHARD, 2014, p. 6).

De acordo com o relato, foram os “gascões” aqueles que, aproveitando-se das condições do local, derrotaram a retaguarda do exército franco, que retornava para a França após terem rendido todas as cidades daquela região. Einhard chama então de “gascões” o povo basco, que habitava a região que se estendeu do Garrone e do Loire, na Aquitânia dominada pelos visigodos e pelos francos, até o Ebro, território dominado também pelos visigodos e, mais tarde, pelos omíadas. Seu antigo território ao sul da Aquitânia possuía o nome de Gasconha (Vasconia). É essa região, um ducado bastante autônomo na França, que também se submeteu a autoridade de Carlos no final da Guerra na Aquitânia, uma de suas primeiras campanhas (EINHARD, 2014, p. 3).

É interessante a forma que Einhard aponta as vantagens estratégicas que proporcionaram aos bascos a vitória. Sem desmerecer os francos, que louva no princípio do parágrafo, Einhard descreve o que pode ser interpretado como o assalto de guerrilha basco. Em verdade, pode-se pressupor que a “traição dos gascões” tratou-se de um ato em retaliação à invasão das tropas de Carlos Magno ao seu território. Sua incursão iniciou-se em Pamplona, a “capital” dos bascos, e seguiu a Zaragoza, governada por um dos líderes berberes que conspiraram em Paderborn no ano 777 e havia incitado o apoio franco contra os rivais dos abássidas, os omíadas andaluzes. O *wali* de Zaragoza, no entanto, mudou de ideia e resolveu fechar sua cidade aos francos (LEWIS, 2010, p. 263).

Ao chegar em Zaragoza e deparar-se com as intransponíveis muralhas romanas da outrora Caesaraugusta, Carlos teve então de montar cerco a cidade, onde permaneceu por

quatro semanas, antes de retornar para a França, em virtude de uma nova revolta dos saxões. Ao retornar por Pamplona, agora com toda a sua força, deparou-se com os portões da cidade católica fechados. Seja pela frustração de não ter dobrado Zaragoza, ou pela necessidade de abandonar a campanha espanhola em virtude da urgência da campanha saxônica, Carlos fez suas tropas destruírem a cidade dos bascos, “em um ato de maldade explícita que despertou nos bascos a fúria da vingança” (LEWIS, 2010, p. 268).

As demais cidades muçulmanas como Barcelona e Girona haviam aberto seus portões às tropas de Carlos, seguindo o acordo firmado em Paderborn (LEWIS, 2010, p.268). Com exceção do fracassado cerco a Zaragoza, o conflito entre cristãos francos e muçulmanos andaluzes não ocorreu. Na realidade, a única cidade arrasada foi justamente a cidade católica de Pamplona (LEWIS, 2010, p.262).

Uma vez que o objetivo da VKM foi, provavelmente, criar um manual de como um soberano deveria agir para Luís, faz sentido que Einhard tenha omitido boa parte do contexto envolvendo a malograda campanha espanhola, bem como toda a negociação com os Abássidas a respeito do futuro da Hispânia. A omissão do fracasso estratégico daquele que “sobrepuxou todos os príncipes de seu tempo” (EINHARD, 2014, p.4) pode ser encarada como um dos fatores no processo de criação se não de um Carlos-Herói, um Carlos-Exemplo. Sem citar a prévia aliança com os muçulmanos, sua “amizade” com Harun al-Rashid é justificada pela generosidade para como os miseráveis cristãos que habitavam os territórios do califa de Bagdá (Idem, p.9), não citando a vantagem estratégica em unir-se ao inimigo de seus inimigos, Córdoba e Constantinopla. O relato de Einhard caracteriza a expedição ao Ebro como uma campanha secundária, dada importância da subjugação da Saxônia pagã, na fronteira norte. Pagãos e “infiéis” eram os principais e indistintos opositores da Cristandade encabeçada por Carlos Magno. Em uma Cristandade Ocidental mais consolidada, já praticamente desprovida do paganismo, apenas um destes elementos opositores ao exército cristão ainda existia e, alguns séculos após Roncevaux, eram os principais rivais da comunidade que Carlos contribuiu para a formação.

A influência do discurso “Cruzado” em LCR, a *Jihad* Cristã de Tuold

Ao final daquela que ficou conhecida como a principal *chanson de geste*, um indivíduo denominado “Tuoldus” assina (LOOMIS, 1951, p. 371-373). Sua obra-prima *A Canção de Roland*, produzida provavelmente entre o século XI e XII, transformou as escassas frases da campanha espanhola presentes em fontes do século IX, como VKM e ARF, em um verdadeiro épico proto-nacional (LEWIS, 2010, p. 263). Além disso, a derrota da retaguarda franca ao ataque de guerrilha basco é substituída pelo martírio das forças cristãs ante os “sarracenos”.

Tomando como foco a campanha espanhola, especificamente a partir do sucesso franco anterior a Batalha de Roncevaux, a narrativa da *Chanson* inicia-se após “sete anos inteiros” (TUOLD, 1999, p. 2) desde que Carlos deixou a França para conquistar a Hispânia. Todas as cidades, com exceção de Zaragoza, governada pelo grande antagonista rei Marsilie, haviam sido conquistadas pelas tropas francas. Até o momento Tuold concorda com o exagero de Einhard quando descreve que todas as cidades no trajeto foram arrasadas, e que os francos foram bloqueados pelas muralhas da cidade na orla sul do Ebro.

Os exércitos são caracterizados de forma bastante maniqueísta. Se um exército é virtuoso, correto, o outro exército é sua antítese, está no erro (TUOLD, 1999, p. 22). Os *Doze Pares* possuem seus “Anti-pares”. O protagonista do épico, Roland, sobrinho de Carlos Magno, destaca-se entre seus pares e, aparentemente, não possui seu “espelho” entre os Sarracenos. Vítima da traição de Ganelon, seu sogro, que conspirou com Marsilie para que os sarracenos atacassem a retaguarda onde Roland fora designado, o herói torna-se o emulador das virtudes cavaleirescas e cristãs que a mentalidade ocidental do alto medievo admirava (LEWIS, 2010, p. 275-276).

Apelos contrários à covardia e a favor do martírio permeiam as falas dos Francos. A personagem que representa o mundo eclesiástico, o belicoso Arcebispo Turpin, exclama quando vê o Sarraceno Abisme: “Este Sarraceno me parece muito [com] um herege; a melhor coisa pra mim é ir matá-lo, pois eu nunca amei nem covarde ou covardia.^[2]” O apelo a tais valores, o martírio e a luta contra os “pagãos” que termina com a conversão dos inimigos sobreviventes, levam a interpretar a narrativa como um eco da mentalidade opositora ao Islã, que se intensificou na Europa Ocidental ao aproximar-se o século XI. Contudo é possível supor que a Primeira Cruzada (1095-1099) possa ter sido a fonte de inspiração de Tuold (CUNNINGHAM, 2015, p. 5).

Uma das evidências que indica a influência da Primeira Cruzada na *Chanson* é a presença constante da ideia de “martírio”, tanto dos sarracenos, que constatam a derrota de seu exército (Idem, p.30), mas também como uma espécie de objetivo dos Cristãos. Em uma mentalidade que poderia ser comparada ao conceito de *jihad*, na falta de um conceito de “martírio guerreiro”, o arcebispo Turpin instiga seus irmãos em armas a permanecerem no confronto, mesmo que a desvantagem numérica seja evidente.

Os Franceses veem os grandes números dos pagãos nos campos cobertos por eles em todos os lados (...) O arcebispo falou sem pensar para eles: ‘Senhores barões, não tenham pensamentos indignos! Pelo amor de Deus eu rezo para que não fujam, que nenhum homem galante jamais cante uma canção má sobre nós. Seria bem melhor para nós morrermos em batalha. Nós estamos destinados a terminar nossas vidas logo e depois de

hoje nós não devemos mais estar vivos. Mas uma coisa eu posso garantir-lhes: Santo paraíso espera por vós e vocês se sentarão lá entre os Inocentes⁶⁷ (TUROLD, 1998, p. 31).

A noção de que o martírio se obteria por meio da luta em nome de Deus, em nome da “Verdadeira Fé” foi parte não apenas da mentalidade cruzada expressa por Turolde em LCR. Podemos traçar raciocínio semelhante ao compararmos a motivação fanática dos cristãos ocidentais da narrativa com o conceito de *jihad*. Jean Flori apresenta o conceito dessa “guerra santa” do Islã como tendo por objetivo a “conquista de territórios não submetidos ao islã”, onde seria “lícito atacar, pilhar, matar, se necessário, as populações consideradas inimigas” (FLORI, 2013, p. 357). A campanha espanhola descrita por Einhard não se aproxima necessariamente desse conceito, muito menos ao de Cruzada ou Reconquista. Ainda que Carlos tenha se pretendido imperador da Cristandade e a Hispânia tenha sido quase completamente dominada pelo Islã, sua incursão ibérica era parte da campanha de expansão dos francos, não uma retomada do território do império dos romanos⁶⁸. A Batalha de Roncevaux descrita por Turolde, entretanto, aproxima-se do conceito de *jihad* Cristã, assim como as conversões em massa dos Saxões, realmente realizadas por Carlos enquanto o soberano do *Imperium Christianum*, responsável pela “salvação das almas” (FAVIER, 2004, p. 471).

Logo, no *jihad*, assim como na guerra santa e na cruzada, tem-se uma guerra sacralizada destinada a garantir soberania a seu Deus e o domínio dos territórios conquistados a seus crentes. Nos dois casos, a realização dessa ação armada era louvável, propiciava licitamente bens materiais somados ao inimigo; propiciava também recompensas espirituais e a coroa do martírio àqueles que morressem em combate pela ação dos infieis (FLORI, 2013, p. 358).

Pode-se encontrar ao longo da canção referências a essas recompensas espirituais, principalmente na forma do Paraíso prometido a suas almas. A presença da personagem do arcebispo Turpin demonstra finalidade de garanti-las, uma vez que ele só morre após dar a extrema-unção à todos os pares, incluindo Roland, já moribundo (TUROLD, 1999, p. 44).

Um último fator a ser mencionado, que justifica a mentalidade de Cruzada como influenciadora da *Chanson* é o fator escatológico que representou para os cristãos ocidentais a expedição à Terra Santa. Destaca-se a forma que Turolde se refere não somente a percepção das personagens do exército franco de que “o fim do mundo está próximo” – e prontamente corrige dizendo que “eles não sabem, suas palavras não são verdade” (TUROLD, 1999, p. 30), como também descreve um importante “pagão”, Valdabrun, da seguinte forma: “ele tomou

⁶⁷ Original: “The French see the great numbers of the heathen and the fields covered with them on all sides (...) The archbishop spoke out his mind to them: “Sir barons, have no unworthy thoughts! For God’s sake I pray you that you do not flee, that no gallant man ever sing an evil song about us. It would be far better for us to die in battle. We are destined to end our lives quite soon and after to-day we shall no longer be alive. But one thing I can guarantee to you: Holy paradise awaits you and you will be seated there amongst the Innocents””.

⁶⁸ Os romanos (bizantinos) haviam há muito perdido suas últimas possessões ibéricas durante o império de Heráclio (LEWIS, 2010, p. 119).

Jerusalém de forma traiçoeira: ele violou o templo de Salomão e assassinou o patriarca ao lado da fonte [batalha]⁶⁹” (TUOLD, 1999, p. 32). É evidente que a Batalha de Roncevaux, combinada aos elementos da Primeira Cruzada, tornou-se um prelúdio da Batalha do Armageddon que os contemporâneos de Tuold viam como eminente.

Reflexões finais

A derrota da campanha franco-abássida contra o emirado de Córdoba foi ocultada da biografia-modelo, VKM, escrita pelo conselheiro do leste da França para que Luís, o Pio seguisse o exemplo bem sucedido de seu pai. Como resultado, não somente a campanha espanhola foi sucintamente apresentada, como os responsáveis pela derrota da retaguarda franca no desfiladeiro de Roncevaux – os bascos – foram descritos rapidamente. Einhard não descreve que Pamplona, cidade basca e cristã católica, foi reduzida a escombros pelos caprichos do Carlos-Modelo do restante da *vita*. Mas a recusa de *wali* de Zaragoza em respeitar o acordo firmado em Paderborn (777) e permitir que o exército franco passasse por Zaragoza é um dos pontos que servirá de partida para a epopeia do século XI.

Tuold estava – como o ocidente medieval – mergulhado na mentalidade maniqueísta que agrupou a Cristandade contra o inimigo comum personificado pelo Islã, os “rivais absolutos” dos seguidores de Cristo, e é possível compreender os motivos que levaram não apenas para a substituição dos bascos cristãos pelos sarracenos na *Chanson*, mas também pela escolha de um fracasso de Carlos Magno, transformado em epopeia justamente por ter sido o mais próximo de um conflito contra os muçulmanos pelo líder do *Imperium Christianum* que a Cristandade Ocidental poderia recordar, o primeiro *crucisignatus*. Já não bastava para Tuold a história de Carlos Martel derrotando os berberes em Poitiers, os empurrando para redutos no sul da Gália e ao sul dos Pireneus. Era seu neto, o outrora considerado “Novo Davi” que personificava o líder da Cristandade, soberano do “povo eleito”. Tuold inventou uma “Nova Poitiers” que pudesse atualizar e reforçar o sentimento anti-Islã na mentalidade cristã europeia do alto medievo.

No primeiro relato, um evento histórico ocultado e resumido; no segundo, adaptado e exagerado. A história da campanha espanhola reflete como um evento, um discurso, ou um indivíduo registrado na “história oficial”, ou seja, nas fontes primárias que, via de regra, são consideradas como detentoras de certa “verdade”, e por isso são recurso para a criação de outras fontes, pode ser modificado para atender as demandas de uma determinada mentalidade, seja a necessidade de criar um modelo para guiar um soberano e salvar seu mundo do colapso, ou criar um herói para inspirar e unir um grupo para concretizar as

⁶⁹ Original: “He took Jerusalem by treacherous means: he violated the temple of Solomon and slew the patriarch beside the font”.

profecias. A campanha espanhola presente em ambos os discursos merece ser analisada não somente para buscar-se uma síntese dos acontecimentos, mas para entender os processos e as subjetividades daqueles que construíram histórias distintas e relevantes sobre o mesmo evento.

Referências

Carolingian chronicles: Royal Frankish annals and Nithard's Histories. Translated by Bernhard Walter Scholz, with Barbara Rogers. The University of Michigan Press. 1ed. 1972. Disponível em: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015015186805;view=1up;seq=7>>. Acesso em 12 de outubro de 2018.

Catholic Encyclopedia: Einhard. New Advent. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/05366b.htm>>. Acesso em 12 de outubro de 2018.

CUNNINGHAM, Kyle G. Historical Perspective and the Song of Roland. In: **Primary Source:** The Undergraduate Journal of History at Indiana University. Volume V: Issue II. Spring 2015. p.1-7. Disponível em: <<https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/psource/issue/download/1239/7>>. Acesso em 13 de outubro de 2018.

EINHARD. **Vida de Carlos Magno (c. 817-829)**. Tradução de Luciano Vianna e Cassandra Moutinho. 2014. Disponível em: <https://compartilhandohistoria.files.wordpress.com/2015/11/vida-de-carlos-magno-c-817-829-_histc3b3ria-medieval-prof-dr.pdf>. Acesso em 22 de julho de 2018.

FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade. 2004.

FLORI, Jean. **Guerra santa:** Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Tradução de Ivone Benedetti. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2013.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005.

LEWIS, David L. **O Islã e a formação da Europa:** de 570 a 1215. Tradução de Ana Ban. Barueri: Amariyls. 2010.

LOOMIS, Roger S. *Ci falt la geste que Tuoldus declinet*. In: **Romania**, tomo 72 n°287. 1951. p. 371-373. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/roma_0035-8029_1951_num_72_287_3284>. Acesso em 13 de outubro de 2018.

TYERMAN, Christopher. **A guerra de Deus:** uma nova história das Cruzadas, volume 1. Tradução de Alfredo Barcelos Pinheiro. Rio de Janeiro: Imago. 2010.

TUOLD. **The Song of Roland**. Traduzido por Jessie Crosland. Cambridge, Ontario: In parentheses Publications – Old French Series. 1999. Disponível em: <www.yorku.ca/inpar/roland_crosland.pdf>. Acesso em 8 de agosto de 2018.

TWARDOWSKI, Gabriela Monteiro. **A piedade como princípio da legitimidade imperial:** A Imagem de Carlos Magno na *Vita Karoli Magni* de Eginhardo (Séculos VIII e IX). Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curso de Licenciatura e Bacharelado em História. Curitiba. 2017.

WILSON, Derek A. **Charlemagne:** The great adventure. New York: Vintage Books. 2005.

As relações entre cavalaria e nobreza na obra de Georges Duby

Vitor Wieth Porto
(Graduando, História/UFPel)

Introdução

A comunicação tem como propósito fazer uma análise a respeito das relações de influência e confluência sobre a cavalaria e a nobreza tradicional por meio da perspectiva historiográfica de Georges Duby em suas principais obras, dando destaque para o livro *Sociedade Cavaleiresca* (1989), no qual o autor se debruça no estudo da evolução da nobreza e de como a cavalaria acaba por ter papel fundamental para esse desenvolvimento. Outras obras utilizadas para toda a discussão historiográfica são: *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo* (1982) e *Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento econômico europeu – séc. VII – XII* (1980). A discussão terá foco principalmente a transformação que torna o cavaleiro um ícone de tamanho prestígio e preponderância que faz com que o mesmo seja incorporado na nobreza medieval (em meio a tensões e circuncisões), acabando por ser o referencial imediato da ordem dos *bellatores*.

Relações iniciais

Antes de abordar a transformação do cavaleiro, se faz necessário contextualizar as relações iniciais entre a cavalaria e nobreza. Para tal, é importante salientarmos o contexto sociopolítico em que se encontra a França no século X, já que os cavaleiros (chamados de *miles*) se fazem presentes na documentação a partir do ano de 970 (DUBY, 1989, p. 24). Com o fim do poder centralizador dos Carolíngios, se faz necessário e interessante que os senhores locais (castelões, conhecidos como *dominus*) apliquem a lei e utilizem assim os *miles* como agentes dessa função. Esse recrudescimento da nobreza se dá, também, pelo contexto de “Europa Ocidental cercada” (BLOCH, 1979, p. 20), já que as ameaças externas vêm tanto do sul através dos muçulmanos, quanto do norte pelos nórdicos e ao leste pelos húngaros. Sendo assim, como dito por PORTO (2017, p. 128):

O esfacelamento da dinastia carolíngia [...] em conjunto com as ameaças pagãs tornou necessário o recrudescimento das elites locais e, conseqüentemente, uma gradativa elevação do status do cavaleiro no seio dessas próprias elites “pré-feudais”.

Entretanto, como Georges Duby aponta que passa a ocorrer uma fusão entre os castelões e cavaleiros, de modo que esses passam a utilizar-se do título de *miles* após o ano de 1080 (DUBY, 1989, p. 26). Vemos assim o início de uma modificação nas relações entre a

cavalaria e a nobreza, no caso, a nobreza imediata a quem eram subordinados. Discorreremos sobre esse processo.

O processo de transformação

Quatro tópicos se fazem importantes para análise. O primeiro, característico na obra de Duby, é da *mentalidade legitimadora* do cavaleiro. Essa mentalidade se construiria a partir de três fatos:

[...] um fato técnico, a superioridade do cavaleiro no combate; um fato social, a ligação entre o gênero de vida considerado nobre e o uso do cavalo, ligação ainda muito mal estudada, mas certamente muito profunda e antiga (conviria levar as pesquisas até os túmulos de cavalos vizinhos daqueles dos chefes na pré-história germânica e, na Antiguidade clássica, até o significado social da equitação); um fato institucional, por fim, a limitação do serviço de armas a uma elite restrita. [...] (DUBY, 1989, p. 28-29).

Já o segundo, envolve as questões entre os príncipes (príncipe sendo aqui a autoridade maior de uma região, seja ele um conde, duque, etc.) e os castelões. Há por parte dos príncipes um interesse em esmagar as pretensões e poderes dos *dominus* para que eles próprios tenham mais prestígio e autoridade em seus territórios (DUBY, 1989, p. 87). Quanto ao terceiro tópico, volta-se ao ramo econômico medieval que se criava como Duby argumenta (1980, p. 189): “O comandante local era o primeiro a deitar mão das economias dos trabalhadores, uma vez que ele era o detentor do poder militar. Também era para ele a maior porção”, isso se dá porque os cavaleiros passam a adquirir terras e construir suas casas-fortes (DUBY, 1989, p. 86), privilégio antes exclusivo aos castelões e que faz parte das ações exercidas pelos príncipes para “esmagarem” os castelões. E, por fim, o quarto, envolve o que o autor francês diz como *plano* para a criação de uma *Nova Militia*, qual podemos ver claramente nessa sentença:

Assim, só uma porção do laicato — o grupo dos milites, dos cavaleiros — sofreu diretamente a influência das instituições de paz. Mas esta foi profunda. A regulamentação promulgada pelos concílios fixou inicialmente os contornos desse corpo social; deu-lhe sua consistência; foi ela que o constituiu em ordo. Depois forjou-lhe uma moral particular (DUBY, 1989, p. 47).

Colocados os tópicos, podemos fazer algumas conjunturas. Temos, na esfera cultural, duas razões. A questão da mentalidade posta por Duby, que torna o cavaleiro alguém digno de respeito e de prestígio por si só, juntamente com as intenções clericais de moldar e controlar a classe dos guerreiros, tendo o cavaleiro defensor da fé cristã como seu tipo ideal, faz com que os príncipes passem tanto a aproximar os cavaleiros para o seio aristocrático (em contrapartida da repulsão dos castelões) quanto eles mesmos se investirem como tais.

Voltando a abordar sobre os castelões, as relações que antes eram de soberania para com os cavaleiros, pelas razões políticas aplicadas pelos príncipes, se tornam de igualdade e posteriormente de superioridade dos *miles* em pouco tempo. De tal modo, é natural que os

castelões passem a adotar títulos de cavalaria para tentar manter seu prestígio na nova configuração que se cria na França entre os séculos XI e XII.

A consolidação

Apesar dessa aproximação e apropriação entre cavalaria e nobreza, especialmente no caso dos príncipes, passam a existir mecanismos para que o príncipe continue sendo uma figura de destaque sobre os demais, já que haveria um perigo que o tal “[...] se perdesse na cavalaria” (DUBY, 1989, p. 327), de maneira que a sua autoridade ficasse comprometida e ele passasse a ser visto como igual (ou até mesmo inferior) para os demais cavaleiros. A respeito dos mecanismos, primeiro, a organização e a participação do nobre em torneios (que se desenvolvem a partir do século XII) para projetar seu prestígio sobre os vassalos e o segundo seria a introdução do cavaleiro no mundo da corte, com suas regras de etiqueta e também toda a questão do amor cortês (DUBY, 1989, p. 327-331). Outra ação interessante é que o primogênito de um príncipe, quando investido cavaleiro e tornando-se assim *moço*, levava os demais *moços*, ou seja, cavaleiros que ainda não eram casados e donos de suas próprias terras para aventuras, esbanjando como membros de elite devem propriamente fazer. O grupo, chamado de *maisnie*, é um acontecimento corrente (DUBY, 1989, p. 96-97). O ato de ser cavaleiro torna-se gradativamente mais custoso, passando a se tornar impossível para alguns membros da aristocracia. Todavia, são criados títulos “virtuais” para esses guerreiros: escudeiro (*armiger*) e donzel (*domicellus*) (DUBY, 1989, p. 90-91), particularidade que mostra a importância na qual *ser* cavaleiro passa a ter na França.

Conclusão

Sem dúvida, na visão de Georges Duby, as relações entre cavalaria e nobreza têm uma abrupta transformação a partir do ano 1000. Essa se dá, principalmente, pela ascensão dos cavaleiros dentro da aristocracia francesa, algo que penetra nas camadas superiores da sociedade de tal modo que ser cavaleiro vira o sinônimo de guerreiro, o *bellator* por essência, a elite que protege a cruz e porta a espada. Claro que se faz necessária uma crítica pontual sobre visão tão determinista do medievalista francês, já que existem pesquisas mais recentes que destoam muito do que é proposto pelo autor, especialmente no que se refere a uma influência imediata e imperativa do Clero para com a cavalaria (podemos citar, por exemplo, o trabalho de Dominique Barthélemy em seu livro *A Cavalaria: Da Germânia Antiga à França do século XII*, onde esse traz uma nova perspectiva sobre o tema), porém sempre respeitando o legado deixado por um dos maiores historiadores do movimento dos *Annales*.

Referências

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. São Paulo: Edições 70, 1979.

DUBY, Georges. **Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento econômico europeu - séc. VII-XII**. Lisboa: Estampa, 1980.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

DUBY, Georges. **A sociedade cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PORTO, Vitor Wieth. A influência do cavaleiro na nobreza medieval através de Sociedade Cavaleiresca de Georges Duby. **Ofícios de Clio**, v. 2. n. 3, p. 126-137, 2017.

Poder e Arte no pontificado de Sisto IV: breve análise sobre as fontes para entender a realidade política durante o movimento Renascentista Italiano

Jordana Eccel Schio
(Graduanda, História/UFSM)

Essa breve análise está contida na pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Graduação intitulada “*Em nome do Poder, da Arte e de Deus: o papa Sisto IV e a relação entre arte e poder a partir das pinturas murais na Capela Sistina entre 1471 e 1484*”. Este estudo tem como objetivo analisar o uso político da arte durante o movimento Renascentista Italiano, tomando como exemplo o pontificado de Sisto IV (1471 – 1487) e dois afrescos que decoram as paredes da Capela Sistina.

A primeira fonte pictórica (Imagem 01) a ser analisada é um afresco intitulado “*Jesus entregando as chaves a Pedro*” (1481-1482), encomendado pelo pontífice e executado pelo pintor Pietro Perugino (c. 1450-1523). Esse mural representa figurativamente a passagem bíblica do Evangelho de Jesus segundo Mateus, capítulo 16, versículos 18 e 19, onde o filho de Deus delega para seu apóstolo Pedro o dever de cuidar das chaves do Céu e de edificar a Igreja de Roma. A segunda fonte (Imagem 02) é um afresco intitulado “*A Tentação de Cristo*” (1481-1482) pintado por Sandro Botticelli (1444-1510) a pedido Sisto IV. Pelo seu caráter figurativo é possível identificar, no segundo plano do mural, a passagem bíblica do Evangelho de Jesus segundo Mateus, capítulo 04, dos versículos 01 ao 11, onde Jesus é coagido por Satanás no deserto por quarenta dias e quarenta noites.



Imagem 01: Pietro PERUGINO, *Jesus entregando as chaves a Pedro* (1481 - 1482), afresco, 335cm × 550cm, Capela Sistina, Cidade do Vaticano.



Imagem 02: Sandro BOTTICELLI, *A Tentação de Cristo* (1481 - 1482), afresco, 345cm × 555cm, Capela Sistina, Cidade do Vaticano.

Apresentadas as fontes de pesquisa, neste texto serão apontados brevemente alguns aspectos já levantados sobre elas. Ambas estão localizadas na parede sul da Capela Sistina, que tem esse nome, pois, foi construída a pedido do pontífice Sisto IV, ficando pronta para a consagração em 15 de agosto de 1483. A capela cerimonial teve suas paredes decoradas com cortinas falsas e acima delas há dois ciclos, numa delas um sobre a *Vida de Moisés* e na outra um sobre a *Vida de Jesus*, desse último que se extraíram as duas fontes. Acima deles há nichos com a representação de papas, escolhidos por Sisto IV, por exemplo, Callistus I (217 - 222), Urbano I (222 - 230), Alexandre I (105 - 115), entre outros.

Para essa pesquisa as representações bíblicas são mais do que obras de artes sacras, pois, além de camadas de pigmento, elas escondem camadas de discursos sociais e políticos, e a partir de uma análise iconográfica e iconológica é possível fazer uma leitura dessas obras. Haja visto que por meio

do método proposto pelo crítico alemão e historiador da arte, Erwin Panofsky (1892 - 1968) é possível revelar as intenções mais densas e imperceptíveis ao olhar de quem só busca nelas apreciar sua beleza.

Dessa forma, para a leitura dessas fontes o método de análise empregado será o iconográfico e o iconológico, sendo esse um ferramental das Artes Visuais importante para o historiador. Pois, ele ajuda a descrever e interpretar a obra de arte, com a intenção de “*ler*” os símbolos que se manifestam intrinsecamente, neste caso, nas figurações religiosas. Assim, o ensaio⁷⁰ publicado em 1939 por Erwin Panofsky é importante, pois é onde ele apresenta os níveis de análise que devem ser aplicados a uma imagem.

A análise iconográfica busca pelos significados convencionais e a iconológica se refere à interpretação para além dos dados visuais, buscando pelos significados culturais. O referencial teórico dessa pesquisa se fundamenta nos conceitos de *prática*, *apropriação* e *representação* da História Cultural e para isso levamos em conta a produção intelectual do historiador francês Roger Chartier. Assim, segundo ele, “a história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1988, p. 16 e 17).

Para mais, as fontes estão inseridas em um momento histórico, pois, como aponta o historiador da arte Michael Baxandall uma pintura feita no século XV é o testemunho de uma relação social. Onde há alguém que executa uma técnica sobre o plano, neste caso, sobre o gesso na parede, e outro que encomenda e acompanha o processo de acordo com seus interesses, sejam eles religiosos, sociais, comerciais, políticos, entre outros. Logo, durante as primeiras décadas do movimento Renascentista, meados do século XV, quem encomendava uma pintura exigia que a mesma fosse executada conforme suas exigências. Dessa forma, o *cliente* era o agente ativo do processo, e além de belas e sacras, as obras deveriam atender aos seus interesses pessoais, que podiam ser, por exemplo, de caráter político, com um tom ambicioso ou ainda uma demonstração do seu poder. Logo:

os painéis de altares e afrescos, que nos interessam mais, eram feitos sobre encomenda, e geralmente o cliente e o artista assumiam um compromisso legal em que o último se comprometia em entregar aquilo que o primeiro tinha especificado, com mais ou menos detalhes (BAXANDALL, 1991, p. 12).

Além do contrato, o dinheiro também tinha significativa importância, pois envolvia o investimento do cliente em uma obra, e as modalidades de pagamento eram acertadas entre os envolvidos. Os materiais usados pelo artista e o tempo de execução da obra de arte também eram levados em conta por ambos. Os contratos também deveriam respeitar os interesses do cliente sem serem questionados, pois, os seus motivos particulares não deviam importar ao artista. No entanto, o apego ao contrato firmado entre cliente e artista acaba perdendo intensidade. E nas últimas décadas do século XV e início do século XVI se nota uma mudança de interesses, assim, a preocupação com a qualidade e o tipo de pigmento diminui e a aumenta a valorização da habilidade técnica do pintor

⁷⁰ Esse ensaio pode ser encontrado, em português, no livro **Significado nas Artes Visuais**, publicado pela editora Perspectiva, em 1991, com o título “*Iconografia e Iconologia: uma introdução ao estudo da arte da Renascença*”.

(BAXANDAL, 1991). Dessa forma, havia de um lado o material, o pigmento e do outro, por exemplo, Sandro Botticelli, com seu trabalho e a sua habilidade.

Haja vista que o pontificado de Sisto IV está inserido nesse período de mudança e flexibilidade dos contratos, não é possível tirar muitas conclusões sobre as fontes, e por consequência, não é possível mensurar ainda o quanto isso afetou a sua relação com os artistas convidados para decorar a Capela Sistina. Mas tal questão deverá ser levada em conta nas análises, pois nesse meio tempo de desenvolvimento da pesquisa vem se buscando sobre a possibilidade de futuramente ter, se possível, acesso aos contratos feitos entre os artistas e o papa Sisto IV.

Retomando uma breve análise das duas fontes é possível pontuar que para uma pessoa familiarizada com os Evangelhos do Novo Testamento, ao apreciar um dos muralismos expostos na parede da Capela Sistina, observa Jesus entregando as chaves do Céu para seu apóstolo Pedro. Vê ali uma representação figurativa de uma cena bíblica, mas, para o Papa Sisto IV que patrocina Pietro Perugino e outros artistas de sua geração, pode haver outras camadas nesse muralismo que buscavam atender aos interesses particulares do pontífice. Pois, os afrescos e demais pinturas podem carregar intenções e discursos, que se manifestam em mensagens intrínsecas e subjetivas.

Além disso, os quadros eram destinados ao uso do cliente. Não é muito interessante especular sobre os motivos individuais do cliente ao encomendá-los: os motivos de cada um são complexos, e essa complexidade varia um pouco de um caso a outro (BAXANDALL, 1991, p. 12).

O artista Pietro Perugino representou figurativamente na parede sul da Capela Sistina, a passagem bíblica onde o apóstolo Pedro recebe de Jesus as chaves do Reino dos Céus (Imagem 03). Eles aparecem cercados pelos apóstolos e alguns homens laicos também acompanham o momento. Sobre os personagens centrais, onde Jesus entrega a Pedro duas chaves, uma dourada e a outra de metal inferior, o historiador Eamon Duffy pontua que uma representa o poder espiritual e outra o poder temporal. Isso vai ao encontro da teoria “dos dois poderes⁷¹” herdados dos papas Gregório VII e Inocêncio III, localizados temporalmente no fim do século XI e início do século XII, respectivamente. Ambos evocavam que o papa detinha tanto o poder espiritual quanto o poder temporal, exercendo o primeiro diretamente e o segundo de forma indireta através dos governantes cristãos.

⁷¹ Gregório VII (1073 - 1085) foi segundo Eamon Duffy um dos papas mais enérgicos, sua preocupação latente era com a responsabilidade e a dignidade do ofício papal. Durante seu pontificado apontou 27 proposições conhecidos como *Dictatus Papae* (Memorando do Papa), elas foram diretrizes para uma nova compilação dos cânones destinada a ilustrar as distinções papais. Em uma delas Gregório VII “proclamava que só o papa podia depor imperadores, além de ter a faculdade de absolver os súditos da vassalagem aos maus governantes. Todos reconheciam no pontífice a atribuição de *fazer* um imperador, mas ninguém deduzia disso que ele também detinha o poder de *desfazê-lo*” (DUFFY, 1998: 95). Além da intromissão em questões laicas e políticas, Gregório também deixou evidente a “extravagância de sua posição quando afirmou que, devido aos méritos de São Pedro, o pontífice devidamente eleito era automaticamente um santo” (DUFFY, 1998: 95). Ele veio a se envolver em conflitos entre a Igreja e o Estado, com os atritos entre ele e Henrique IV. Inocêncio III (1198 - 1216) foi o pontífice representante do auge do poder e da influência papal do período, ele segundo Duffy era um nobre romano batizado com o nome de Lotário de Segni, eleito chefe da Igreja com 37 anos graças aos seus méritos e a sua energia, que chegava a fatigar o séquito que o acompanhava. Financiou grandes programas de assistência aos mais pobres e de reformas das igrejas romanas, ele também lutou para conter movimentos carismáticos como os dos primeiros franciscanos, a ortodoxia era uma das maiores preocupações de Inocêncio III e em relação a alguns monarcas, “Inocêncio combinou sua teoria exaltada da supremacia papal com a boa vontade prática em acomodar governantes amistosos” (DUFFY, 1998: 112).



Imagem 03: Interferências na imagem feitas pela autora; In: Pietro PERUGINO, *Jesus entregando as chaves a Pedro* (1481 - 1482), afresco, 335cm × 550cm, Capela Sistina, Cidade do Vaticano.

Esses dois poderes perpassam o pontificado de alguns líderes da Igreja desde o século XI, e serviram de discurso de poder para Sisto IV durante o movimento Renascentista. Dessa forma, essa autoridade é sacralizada quando o artista representou a passagem bíblica onde o filho de Deus e um de seus apóstolos são os personagens desse ritual onde o poder dos Céus é entregue ao primeiro papa, que sucessivamente arrola essa autoridade aos seguintes, logo o poder papal tinha legitimidade e era sagrado, pois vinha de Deus.

No segundo plano também é possível acompanhar outra cena bíblica, o momento em que Jesus foi apedrejado após o sermão na sinagoga em Cafarnaum. Tal momento da vida de Jesus é descrita no Evangelho de Lucas, capítulo 04, do versículo 16 ao 30. E em terceiro plano, imponentes prédios arquitetônicos se erguem sobre um belo céu azul, pois, para o pontífice, além de belas pinturas, Roma deveria ser a mais limpa e bela cidade. Pois, há uma ambição em todas as propostas de revitalização de Roma, dessa forma, Sisto IV manda construir uma capela com as mesmas dimensões do Templo de Salomão e convida os melhores artistas para que decorem as paredes internas. Logo:

Decididos a mudar tudo isso, os papas do Renascimento se puseram a planejar novas ruas e a erigir edifícios que lhes perpetuassem os nomes e os de suas famílias, prédios que seriam dignos tanto do centro da Igreja quanto a maior de todas as cidades terrenas, a mãe da Europa. (DUFFY, 1998, p. 133 e 134)

O interior da Capela Sistina foi pensado para apequenar o observador, um exemplo disso é o complexo afresco pintado por Sandro Botticelli, “*A tentação de Cristo*” (Imagem 04). No plano bidimensional o artista faz uma sequência de cenas que representam figurativamente os versículos bíblicos onde Jesus é tentado por Satanás. Assim, o observador acompanha, no segundo plano do mural, a passagem bíblica do Evangelho de Jesus segundo Mateus, capítulo 04, dos versículos 01 ao 11, onde Jesus é coagido pelo Diabo no deserto por quarenta dias e quarenta noites.



Imagem 04: Interferências na imagem feitas pela autora; In: Sandro BOTTICELLI, *A Tentação de Cristo* (1481 - 1482), afresco, 345cm × 555cm, Capela Sistina, Cidade do Vaticano.

No entanto, o que chama atenção do observador é a cena que se desenvolve no primeiro plano. Onde no centro parece em um primeiro momento confuso e destoante, pois, um homem velho e com roupas, possivelmente judaicas, recebe de um jovem um recipiente semelhante a uma tigela. Ao que parece acontecerá um ritual de purificação sobre o olhar atento de várias pessoas, principalmente os homens próximos ao altar de mármore branco que parecem impressionados e curiosos. Porém, nos falta ainda conhecimento das práticas judaicas para que se entenda seu motivo real e se há relação simbólica com as tentações sofridas por Jesus. Mas, possivelmente, esse afresco esconde outras mensagens, pois, pontífices valorizaram o talento de intelectuais, de artistas e de arquitetos a fim de criar e construir uma imagem faustosa do papado.

Esses pontos superficiais sobre as duas fontes demonstram que é possível fazer uma história política usando como fonte obras de arte. Assim, a partir de uma análise iconográfica e iconológica delas é possível buscar por aspectos políticos. Como afirma o historiador brasileiro Rodrigo Patto Sá Motta, “a ênfase proposta é trabalhar a política não no nível da consciência e da ação informada por projetos e interesses claros e racionais, mas no nível do inconsciente, das representações, do comportamento e dos valores” (MOTTA, 1996: 93). Ao encontro disso, as fontes pictóricas são importantes para uma pesquisa que busca analisar o uso político da arte, identificando em um recorte de afrescos possíveis apelos simbólicos intrínsecos e que podem conter afirmações de poder de seus atores políticos. Para mais, o historiador francês Serge Bernstein afirma que no interior de uma nação existe uma pluralidade de culturas políticas, que se manifestam com diferentes intensidades, mas se determinada cultura política ganha força ela se torna dominante e acaba modificando as demais culturas em uma maior ou menor intensidade.

Isso cria um conjunto de práticas e representações sobre a sociedade observada, podendo assim, identificar sua origem, seu desenvolvimento e sua evolução ao longo de um determinado tempo histórico. Logo, a cultura política atende a determinadas demandas e problemas que surgem, perpassando gerações e se reorganizando para atender as necessidades imediatas. Assim, o uso político da arte e da arquitetura, como uma demonstração de poder serve para entender qual foi a cultura política, em um momento temporal e geográfico, e as suas intenções. Por fim, até aqui se tem uma pequena amostra do uso da arte durante a Renascença e a sua relação com os pontífices, principalmente Sisto IV, uma vez que a pesquisa está em fase inicial, e os pontos levantados devem e serão aprofundados futuramente.

Fontes

Bíblia online, disponível em <https://www.biblionline.com.br/>. 2018. Acessado em 10 jul. 2018.

BOTTICELLI, Sandro (1445 – 1510). **A Tentação de Cristo** (1481 - 1482), afresco, 345cm × 555cm, Capela Sistina, Cidade do Vaticano. Disponível em <https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/p/perugino/sistina/>. 2018. Acessado em 10 jun. 2018

PERUGINO, Pietro (1450 – 1523). **Jesus entregando as chaves a Pedro** (1481 - 1482), afresco, 335cm × 550cm, Capela Sistina, Cidade do Vaticano. Disponível em <https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/b/botticel/4sistina/temptati/index.html>. 2018. Acessado em 11 jun. 2018

Referências

BAXANDALL, Michael. **O olhar renascente**: pintura e experiência social na Itália da Renascença. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In _____. RIOUX e SIRINELLI (Org.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Editora Estampa, 1998.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia** - A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editorial, 1988.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento**. Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores**: história dos papas. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. A história política e o conceito de cultura política. In: **X Encontro Regional da ANPUH/MG**, 1996, Mariana. LPH: Revista de História. Ouro Preto: Editora da UFOP, 1996. v. 6. p. 83-91.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo. Perspectiva, 1991.

Considerações iniciais acerca dos elementos medievais presentes no conto Joãozinho e Margarida (Hänsel und Gretel) do Kinder-und-Hausmärchen (1812)

Eduarda Boufleuher da Silva
(Graduanda, História/UFSM)

Introdução

O trabalho em questão se trata de uma pesquisa em andamento cuja principal fonte é o *Kinder-und-Hausmärchen* (contos de fadas infantis e domésticos) de 1812 e sua tradução para o português da editora Edigraf (1961). O acesso ao original se dá a partir do site do museu dos irmãos Grimm em Kassel, na atual Alemanha.

A obra, escrita pelos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm no início do século XIX, tem em sua composição diversos contos e lendas populares alemãs coletados de moradores da região de Hesse na Alemanha. Passados de geração em geração, esses contos e lendas têm, de forma notável, características provindas de diversos períodos da história. Tais histórias, ao nosso ver, têm em seus discursos, elementos que perduraram ao longo do tempo. Personagens encontrados nos contos, como a mulher velha da floresta, o vilão, a donzela, entre outros, quando comparados ao imaginário medieval sobre estes indivíduos no período Medieval, vemos que estes apresentam semelhanças notáveis que se mostram ricas fontes de estudo cultural.

Por essa obra se tratar de uma compilação de histórias orais da cultura germânica, entende-se que estas têm relação com as práticas culturais da região e que ao longo dos séculos, sendo passadas de geração em geração, foram se adaptando e readaptando de acordo com a realidade daquela população. Este processo pode ser compreendido como “práticas” e “representações” (CHARTIER, 2002).

A partir disso, visa-se apontar e analisar possíveis características medievais acerca da floresta que perduraram na contemporaneidade, sendo que no presente trabalho iremos destacar alguns exemplos encontrados nos contos e que fornecem material para esta pesquisa.

Literatura e história

O estudo da História pode ser entendido como uma reconstrução metodológica de vestígios do passado que nos foram deixados como, por exemplo, relatos de viajantes, artefatos arqueológicos, roupas, documentos e mais uma infinidade de fontes.

A Literatura, por sua vez, é compreendida como um conjunto de obras escritas em distintos contextos culturais. Cada livro, história, poema, conto possui suas especificidades que englobam desde o autor (a) e o que este transmite (propositalmente ou não) até o público a que destina sua narrativa. E é neste ponto que História e Literatura se aproximam: ambos são construídos a partir de um ou mais discurso e com alguma finalidade e também, segundo Hayden White (Appud in PAULA) a primeira é consequência da segunda.

Por meio da observação feita por Sandra Jatahy Pesavento podemos compreender um pouco desta relação histórico-literária:

História e literatura correspondem a narrativas explicativas do real que se renovam no tempo e no espaço, mas que são dotadas de um traço de permanência ancestral: os homens, desde sempre, expressaram pela linguagem o mundo do visto e do não visto, através das suas diferentes formas: a oralidade, a escrita, a imagem, a música (PESAVENTO, 2006, p. 3).

Desta forma, Roger Chartier, em seu livro *A beira da falésia* (2002), nos traz a ideia de que as sociedades estão em um ciclo de “práticas”, “representações” e, concomitante aos dois, “discursos”. Isso pode ser observado no modo como os grupos sociais vêem o mundo ao seu redor e pensam sobre o mesmo. Este pensamento, por sua vez inspira práticas específicas (uma repressão a algum grupo, por exemplo) e, junto a isso, se difundem certos discursos que embasam o entendimento anterior.

Ainda retomando Chartier, o autor francês ao se referir à pesquisa com base nestes dois pressupostos, o histórico e literário, afirma que devemos tomar certos cuidados quanto à interpretação de um em relação ao outro, ou seja:

Trata-se também de considerar o sentido dos textos como o resultado de uma negociação ou transações entre a invenção literária e os discursos ou práticas do mundo social que buscam, ao mesmo tempo, os materiais e matrizes da criação estética e as condições de sua possível compreensão (CHARTIER, 1999, p. 197).

Disto se pode compreender que todo texto possui uma finalidade em si e é a representação de determinado discurso, portanto pode ser relacionado, de alguma forma, a alguma visão da época em que foi escrito. Partindo disso, a autora Willyane Costa Paula, nos traz a ideia de Hayden White da análise do discurso histórico “através de fatores literários e linguísticos, sua significação e interferências na historiografia, na abordagem e receptividade, pelo leitor, de determinada teoria histórica.” (PAULA, 2004, p. 16), ou seja, uma análise que leva em conta o maior número de fatores possíveis que possam contextualizar e significar a narrativa.

História e Literatura, possuem diferenças a serem notadas, porém têm muito mais em comum, como vimos anteriormente. Sendo assim, a interdisciplinaridade se torna mais que possível ao se considerar uma pesquisa histórica, afinal, a Literatura jamais foi desprendida da História e ambas fazem parte da construção das narrativas do passado. Desta forma, podemos afirmar que o *Kinder-und-Hausmärchen*, sendo uma obra literária, possui historicidade a medida que é um fruto do seu tempo e contextos ao qual está inserido.

Problemáticas e dificuldades

Como a pesquisa está em fase inicial, ainda há dúvidas quanto à tradução a ser usada. No Brasil, os contos dos Grimms foram muito difundidos, principalmente com as adaptações de Monteiro Lobato. Porém este autor e vários outros não se preocuparam com a qualidade da tradução mas sim com a adequação ao público que as iria ler, no caso, a população em geral. Essa problemática não se

resume ao Brasil, uma vez que as histórias em questão possuem edições traduzidas e adaptadas na maioria dos países.

No Brasil, a versão que estamos usando até o momento é a de 1961, executada por Iside M. Bonini e publicada pela editora Edigraf. A edição em questão, divide os contos em 8 tomos com aproximadamente 200 páginas cada. O diferencial desta publicação em específico, é que é a única que possui quase todos os contos do original (em alemão) e, por isso, esta foi a edição escolhida para a pesquisa atual.

A adversidade aqui trazida, em tese, deveria ser sanada comparando as versões em português com as originais em alemão, porém, nem todos os autores reescreventes identificam a qual edição se basearam. Outra situação a se considerar é o fato de que os Grimms adaptaram seus contos em pelo menos quatro edições na Alemanha, portanto, se o nosso objetivo é identificar os aspectos do imaginário medieval nas histórias, devemos estar atentos a isso.

Além disto, existe pouca produção com um viés de análise histórica dos contos no Brasil. Contudo, há no exterior grandes nomes de pesquisadores, como Maria Tatar que dirige o programa de Folclore e Mitologia da Universidade de Harvard e se dedica também a estudar as histórias dos Grimms.

Referencial teórico

Compreendendo a Cultura como todo conhecimento, arte, costumes, hábitos e aptidões adquiridos e produzidos pelo ser humano, podemos analisá-la através das trocas que ocorrem a partir da mesma. Levando isso em conta, Roger Chartier, em seu livro *A beira da falésia* (2002), nos traz a ideia de que as sociedades estão em um ciclo de “práticas”, “representações” e, concomitante aos dois, “discursos”. As visões acerca de determinada coisa (mendigo, mulher, etc) podem ser compreendidas como “representações” e podem ser coletivas ou individuais. Estas, por sua vez, geram certas “práticas” que podem ser, por exemplo, costumes e modos de convivência. Como consequência, são gerados discursos, tais como o difundido juridicamente a partir do século XVI na Europa, de que os mendigos eram vagabundos e marginais e, por isso, deveriam ser punidos. Devemos salientar que este processo é cíclico e que, mesmo que seja mudado (mudança de visão, narrativa, prática) continuará se sucedendo.

O processo de “práticas”, “representações” e “discursos” tem como resultado as “apropriações culturais” que refletem na literatura, na arte, na política e em todos os âmbitos da sociedade. Isso se reflete também na disputa pelo poder, de forma que apenas determinadas representações são exaltadas, o que gera práticas específicas e difunde discursos com certas visões. Isso pode ser observado nitidamente no período dos nacionalismos europeus (século XIX).

Ao explicar os Nacionalismos, fenômeno emergente na Europa do século XIX, Patrick Geary em *O mito das nações*, disserta sobre as “criações” das tradições. Como exemplo maior temos a formação de uma história que caracterizaria cada nação e a criação de meios de implantação dessa ideologia.

Segundo José D'Assunção Barros em “A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier” (2005, p. 138) a Ideologia pode ser entendida como uma “determinada forma de construir representações ou de organizar representações já existentes para atingir determinados objetivos ou reforçar determinados interesses” e, a usamos aqui com este sentido, atrelado ao período dos Nacionalismos na Europa no século XIX.

Em nossas pesquisas, compreendemos os irmãos Grimm como sendo parte deste fluxo de busca no passado por heróis e elementos de coesão social, que foram revividos durante os nacionalismos. Desta mesma forma podemos observar que os Grimms estão inseridos neste contexto e, possivelmente, o *Kinder-und-Hausmärchen* tenha sido compilado para organizar e criar uma identidade germânica única.

Considerações finais

A floresta enquanto ambiente, é encontrada em vários contos da obra em questão e é retratada tanto como lugar mágico quanto como perigoso. Essa visão está presente no imaginário medieval no qual a floresta era tida como local proibido e perigoso, lar de saqueadores, bruxas e criaturas mágicas, como nos sugere Francisco Bethencourt no livro *Imaginário da Magia*.

Nesta primeira análise, ao qual o presente trabalho se trata, utilizamos o conto Joãozinho e Margarida. Em resumo, este narra a história de dois irmãos (Joãozinho e Margarida ou Hanzel und Gretel) que, após um período de crise e falta de alimentos onde moravam, são levados por seu pai, a mando da madrasta, para o meio de uma floresta e abandonados ali de forma que, em tese, não conseguiriam mais voltar. Neste local muito afastado de seu lar os dois irmãos encontram um passarinho muito branco que os leva até uma maravilhosa casa feita de doces que então acham ser a salvação de seus problemas. Mas para a desgraça dos dois este era a morada de uma malvada bruxa: “Mas, de repente, abriu-se a porta e num passo trôpego saiu uma velha decrépita, apoiada numa muleta. Joãozinho e Margarida assustaram-se de tal maneira que deixaram cair o que tinha nas mãos.” (GRIMM, p. 178)

Esta os engorda para comê-los em algum momento, mas antes que ela colocasse em prática seu plano, os dois conseguem empurrá-la para dentro do forno em chamas e a bruxa queima até a morte.

Após se livrarem do perigo imediato, Joãozinho e Margarida andaram pela floresta, mas continuavam perdidos até que avistam um “grande pedaço de água” (lagoa/rio) e ficam sem saber como atravessar. Então uma patinha que estava às margens da água, magicamente os leva nas costas (um de cada vez) até o outro lado da água. Pouco tempo depois as crianças acham o caminho de casa onde encontra apenas seu pai. A madrasta havia morrido.

Vemos neste conto a presença de três figuras mágicas: um passarinho alvo como a neve, uma bruxa e uma pata.

O passarinho chama a atenção por sua cor diferente e exuberante e o canto que atrai a atenção dos irmãos. Estes o perseguem até que o animal pousa em uma casa feita de doces. É possível

que esta ave guia tenha sido representada na história como um familiar da bruxa, cuja função, neste caso, seria atrair crianças até a casa de doces.

A velha bruxa, logo de cara é tida como má e, durante a trama, confirma o estereótipo a ela infringido no início, como podemos ver na descrição sobre a mesma sendo aparentemente boa porém má e comedora de criancinhas. Ela também é descrita como sendo míope, com olhos vermelhos e olfato muito aguçado assim como os animais.

No final da narrativa vemos também a figura de um pato mágico que, de alguma forma consegue carregar as crianças em suas costas.

É a partir deste local, a floresta e suas representações que perduram desde a Idade Média que nos propomos a fazer uma análise mais aprofundada. Este estudo das continuidades se faz muito válido no contexto nacionalista ao qual o século XIX está imerso, uma vez que a busca por uma identidade nacional germânica se faz necessária para a afirmação da Alemanha como uma unidade. O *Kinder-und-Hausmärchen* pode ter sido compilado com este objetivo nacionalista de mostrar que o povo alemão tem suas próprias histórias que foram passadas de geração em geração e que podem ser tão antigas quanto o que se conhecia da história, vide as características medievais que encontramos.

Os irmãos Grimm coletaram as os contos, a partir da oralidade, porém mesmo tendo uma fonte oral, a obra resultante continua sendo literária, pois os Grimm adaptaram as histórias, que já possuíam um discurso prévio, ao que eles queriam transmitir e/ou ao qual estavam imersos. Este, por sua vez objetiva a formatação de uma história comum ao povo germânico, assim como a criação de um idioma oficial alemão.

Analisando as manifestações do imaginário acerca da floresta no medievo e comparando com o que é transmitido sobre esta nos contos, podemos avaliar melhor o que se trata de construção posterior de discurso e o que realmente perdurou até o século XIX.

A partir do que foi apresentado, salientamos que esta pesquisa está ainda no início e, por isso, continuamos em busca de uma tradução mais fiel da obra, assim como leituras que colaborem com a compreensão do tema.

Referências

D'ASSUNÇÃO BARROS, José. A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier. Página 125-141. Maringá: **Diálogos** – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, 2005. Disponível em <http://www.redalyc.org/pdf/3055/305526860014.pdf>. Acessado em junho de 2018

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005

CHARTIER, Roger. **À beira da Falésia**. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. Literatura e história. **Topoi**, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 197-216, 1999.

GEARY, Patrick. J. **O mito das nações**. A invenção do nacionalismo. Lisboa, Editora Gradiva, 2008.

GRIMM, Irmãos. **Contos e lendas dos Irmãos Grimm**. Tradução de Íside M. Bonini. São Paulo: Edigraf, 1961.

PAULA, Willyane Costa. Contribuições interdisciplinares entre história e literatura: teorias de Hayden White na análise crítica do romance Terra Sonâmbula. **Revista Arredia**, Dourados, MS, Editora UFGD, v.3, n.4: 11-29 jan./jul. 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & literatura**: uma velha-nova história. Editora EHESS. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 2006.

Rei Arthur no cinema: análise de uma representação dessa personagem

Ramiro Paim Trindade Junior
(Graduando, História/UFSM)

Nesse trabalho apresentarei o projeto de pesquisa intitulado *Um cavaleiro ideal? Análise da representação do mito arturiano no filme Excalibur (1981)*, que busca compreender qual o principal discurso associado ao cavaleiro Arthur presente nessa obra e como isso reflete o seu contexto de produção.

Durante muitas décadas houve dentro da historiografia uma visão negativa a respeito do uso do Cinema como uma fonte histórica. De acordo com o historiador francês Marc Ferro (1924-) isso se devia ao fato de que havia uma hierarquia entre os diversos tipos de fontes, isto é, alguns suportes, como documentos de Estado, eram considerados melhores do que outros, fontes de história local, por exemplo. Acredita-se que nesse ponto o autor possa estar se referindo aos historicistas do final do século XIX e meados do XX os quais davam preferência a fontes oficiais, isto é, produzidas pelo Estado.

Esse pesquisador francês foi muito importante no combate a tal paradigma, uma vez que foi um dos primeiros a defender nos seus escritos que os filmes e outras produções audiovisuais não devem ser tomadas apenas como um objeto de mera apreciação, mas, sobretudo, como elementos carregados de significados que não são apenas cinematográficos. Não devem, dessa forma, ser vistos apenas por aquilo que testemunham, mas também pelas abordagens sócio-históricas que autorizam.

Dentro da perspectiva da História Cultural essa mídia pode ser uma riquíssima ferramenta de estudo, pois, como bem aponta o historiador brasileiro e musicólogo José D'Assunção Barros:

Com relação a estes e outros aspectos, a fonte cinematográfica, particularmente a fonte fílmica, torna-se evidentemente uma **documentação imprescindível para a história cultural** – uma vez que ela revela imaginários, visões de mundo, padrões de comportamento, mentalidades, sistemas de hábitos, hierarquias sociais cristalizadas em formações discursivas, e tantos outros aspectos vinculados a uma determinada sociedade historicamente localizada (BARROS, 181, p. 2011, grifo nosso)

Barros também destaca o papel da Sétima Arte como agente social. Isso porque, ainda que não de forma intencional, ela acaba tendo um papel ativo de influenciadora da história. Seria o caso, por exemplo, dos filmes que propagam determinados estereótipos e, com isso, ajudam na manutenção de preconceitos, ideias equivocadas e de senso comum. Nesse sentido é importante salientar que a audiência geralmente toma como verídico, e algumas vezes inquestionável, os elementos apresentados em determinada obra. Como bem afirma Ferro “noticiário ou ficção, a realidade cuja imagem é oferecida pelo cinema parece terrivelmente verdadeira” (FERRO, 85, p. 1992).

Essa também é a opinião do historiador brasileiro Alexandre Busko Valim que sustenta que “[...] o público tende a interpretar como verdadeiras as descrições de lugares, atitudes e modos de vida de que não tem um conhecimento prévio” (VALIM, 2012, p. 288). Quer dizer, pelo fato de não

possuírem um saber aprofundado sobre determinada realidade histórica, as pessoas tendem a aceitar sem contestação a representação da mesma, presente em alguma obra audiovisual ou literária.

Barros também aponta que o Cinema é um excelente reflexo do meio no qual foi produzido, ou seja, pode ser utilizado como uma forma de entender o contexto histórico de uma certa época. Nas palavras dele

Não importa se o filme pretende ser um retrato, uma intriga autêntica, ou pura invenção, sempre ele estará sendo produzido **dentro da história e sujeito às dimensões sociais e culturais que decorrem dela** – isto independentemente da vontade dos que contribuíram e interferiram para sua elaboração (BARROS, 184, p. 2011, grifo nosso).

Essa também é a opinião de Valim o qual afirma que:

Ao interrogar um filme, vários filmes, ou parte de um ou mais filmes mediante determinada opção metodológica, deve-se tratar esse objeto de estudo como um conjunto de representações que **remetem direta ou indiretamente ao período e à sociedade que o produziu**. A análise das narrativas e do momento de produção dos filmes comprova que estes sempre falam do presente, dizem algo a respeito do momento e do lugar que constituem o contexto de sua produção (VALIM, 2012, p. 285, grifo nosso).

Isso porque ele acredita que o Cinema é altamente mediado, isto é, condicionado por fatores tecnológicos, econômicos e ideológicos.

Nesse sentido é importante lembrar que toda película visa obter, no mínimo, uma arrecadação que pague o seu custo, além de desejar o maior lucro que seja alcançável de maneira que tenta atingir e agradar a maior audiência possível. Assim, a análise de um filme auxilia de forma considerável no estudo de uma certa sociedade.

Com base no exposto acima se iniciou o já citado projeto de pesquisa que será desenvolvido na forma de um TCG, isto é, um trabalho de conclusão de graduação. A escolha da fonte se baseou, em primeiro lugar, na sua notoriedade. Várias listas de filmes disponíveis na internet apontam *Excalibur* como uma das melhores obras já feitas sobre as lendas arturianas. Nesse sentido, o mesmo teve uma ótima bilheteria, arrecadando o equivalente a três vezes o seu valor de desenvolvimento e ficando em décimo oitavo lugar em faturamento numa lista dos 100 melhores filmes lançados em 1981. Isso em um ano que teve os megassucessos *Caçadores da Arca Perdida* (Raiders of the Lost Ark) e *Superman II* (Superman II,) com mais de duzentos milhões e mais de cem milhões de rendimento final respectivamente⁷².

Além disso o roteiro foi outro fator que chamou a atenção, pois a película narra todos os principais episódios relacionados com as lendas arturianas, permitindo um olhar amplo, diversificado e com várias possibilidades. Outros elementos como personagens, trilha sonora e fotografia também despertaram o interesse e a vontade de trabalhar com esta obra. Somado a isso o filme possui um grande enfoque na figura de Arthur como um cavaleiro, muito mais do que como um rei, o que despertou o interesse em analisar a personagem através desse viés.

⁷² Fonte: < <https://www.boxofficemojo.com/yearly/chart/?yr=1981&p=.htm> >, site afiliado ao IMDB com informações sobre orçamentos de produções artísticas. Acesso em: 24 ago. 2018.

Outros cavaleiros também possuem papéis relevantes na trama, como Perceval, Lancelot e Mordred. Por conta disso um dos objetivos específicos será a comparação entre Arthur e esses outros cavaleiros a fim de entender como é feita a representação do personagem em oposição ou semelhança com os mesmos. Além disso será dado um destaque para as características do personagem que se aproximam ou afastam do cavaleiro Arthur construído nas lendas dos séculos XV, especificamente no livro *Morte de Arthur* do romancista inglês Thomas Malory (1405-1471), e explicar as possíveis razões para isso.

O filme *Excalibur* estreou nos cinemas americanos em 10 de abril de 1981 (16 de julho de 1981 no Brasil) com duração de 140 minutos, idioma inglês e associado aos gêneros de Fantasia, Drama e Aventura. Ele foi dirigido pelo cineasta inglês John Boorman (1933-) que, mais tarde, ficou famoso ao receber cinco indicações para o Oscar e duas ao Globo de Ouro em 1987 pelo filme *Esperança e Glória* (*Hope and Glory*, no original). Boorman também foi indicado à Palma de Ouro, o maior prêmio do Festival de Cannes, em 1981 com *Excalibur* e recebeu o prêmio de “melhor contribuição artística” em Cannes por essa produção.

O roteiro foi escrito por Boorman em parceria com o inglês Rospo Pallenberg (1939-). Este último produziu uma adaptação das lendas arturianas, que foi a base para o argumento do filme, tendo como fonte a obra *Morte de Artur*, originalmente *Le Morte d'Arthur* ou *Le Morte Darthur*, escrito no século XV pelo romancista inglês Thomas Malory (1405-1471). Pallenberg, por seu trabalho em *Excalibur*, foi indicado ao prêmio Hugo (que homenageia os melhores trabalhos de fantasia ou ficção científica) em 1982.

A história do filme pode ser dividida em três partes. O primeiro ato começa com um prólogo. Nele vemos o cavaleiro Uther Pendragon lutando para unificar a Inglaterra. Para isso pede a ajuda do feiticeiro Merlin que dá a ele Excalibur, uma poderosa espada concedida pela dama do lago.

A arma lhe confere legitimidade para se declarar o único rei da ilha e formar alianças com seus vassalos. Porém, Uther rompe sua aliança com um dos seus duques, cujo sobrenome é Cornwall, pois fica obcecado pela esposa deste, Igrayne. Com a ajuda de Merlin o rei acaba tendo um filho com ela, Arthur, o qual fica aos cuidados do mago. Uther não aceita isso e o persegue, mas acaba sendo mortalmente ferido e, pouco antes de morrer, crava a espada em uma pedra. Fica implicitamente definido então que aquele que conseguir retirar ela dali será o novo rei.

A partir daí o filme entra propriamente na história de Arthur, mas ainda inserida no primeiro ato. Há uma breve apresentação do personagem principal, um jovem escudeiro de origem simples, e de sua ação de conseguir retirar a espada da pedra que lhe impõem a decisão de tentar ou não ser rei. Após alguns momentos de hesitação o personagem decide positivamente e, com a ajuda de Merlin, vence seu primeiro desafio, que é auxiliar Leondegrace, um apoiador seu cujo castelo sofrera uma tentativa de invasão. Com isso termina o primeiro ato.

O segundo ato é marcado pela paixão que Guinevere, filha de Leondegrace, desperta em Arthur. Outros acontecimentos importantes são a adesão de Lancelot ao grupo de defensores do rei e o casamento de Arthur com Guinevere, onde esta conhece Lancelot o qual se apaixona com todas as suas forças por ela. Também somos apresentados a meia-irmã de Arthur, Morgana, a qual, assim

como Merlin, possui algumas habilidades mágicas. Nessa parte também ocorre a sacração de Perceval, um rapaz que chegou recentemente na cidade, como cavaleiro.

Esse recorte da película tem como seu ponto mais alto a traição de Guinevere, que sai a noite do palácio para se encontrar com Lancelot na floresta, onde os dois fazem amor. O rei, ciente da ausência da sua esposa, vai à sua procura e encontra o casal dormindo.

Tomado pela fúria, mas sem coragem de matar os dois, abandona sua espada ali mesmo e cai em um estado de desânimo e apatia, que faz com que seu reino entre em decadência. A única saída para resolver esse problema é encontrar o santo graal, missão que o rei dá para os seus comandados, e encerra o segundo ato.

O terceiro e último ato mostra a busca desesperada dos cavaleiros pela relíquia sagrada. Nessa jornada quase todos morrem, exceto Perceval, que após alguns desafios consegue encontrar o objeto e o leva para seu senhor. Após tomar vinho servido nesse cálice o rei recupera plenamente suas forças e resolve lutar contra Mordred, filho bastardo dele com Morgana, e que está tentando lhe usurpar o trono. Antes da batalha final, porém, ele perdoa sua esposa pela traição e recupera sua espada, que ela guardara durante anos.

Chega-se então ao clímax do filme, com uma batalha entre as duas forças onde Morgana acaba morta por seu próprio filho, e Mordred mata Arthur, ao mesmo tempo em que é morto pelo mesmo. Nesse confronto também há o perdão de Lancelot por parte do rei. O filme se encerra com a devolução da espada para a dama do lago, ação executada por Perceval a mando de Arthur e a ida do monarca para Avalon em um barco.

Conforme o historiador brasileiro Marcos Napolitano a pergunta mais elementar que o pesquisador que utiliza filmes como fontes deve fazer é: “[...] o que um filme diz e como diz?” (NAPOLITANO, 2008: 245). Somado a isso é importante identificar os principais elementos dessa fonte: *gênero* (ação, terror, comédia), *suporte* (película, digital), *origem* (estúdio e país), *duração*, *autoria* (diretor/produtor), *conteúdo referente* (sobre o que o documento fala) e *acervo* (onde está disponível o filme).

Uma importante preocupação será trabalhar não apenas com o texto do filme, isto é, os diálogos presentes no mesmo, mas os vários outros elementos que o compõem. Nesse sentido Barros enfatiza que é preciso perceber a película como um conjunto de diferentes discursos que se entrelaçam e interagem uns com os outros. Isso porque não há nela apenas um discurso escrito (roteiro e falas dos personagens), mas também existem discursos visuais, musicais, cenográficos, entre outros, além de possíveis mensagens subliminares que podem estar escondidas.

Napolitano também defende essa metodologia diversificada, sendo contra uma mera análise dos elementos textuais presentes nas películas. Como ele bem afirma: “o enquadramento de uma cena, a edição de um filme, a cor/textura empregada na captação da imagem, são fundamentais para que o filme ganhe sentido cultural, estético, ideológico e, conseqüentemente, sócio-histórico” (NAPOLITANO, 2008: 267)

Ele também afirma que é preciso estudar as fontes audiovisuais prestando atenção em seus dois principais aspectos, quais sejam, suas estruturas internas de linguagem e os mecanismos de representação da realidade que utilizam esses códigos internos. Nas palavras dele:

[...] a necessidade de articular a **linguagem técnico-estética** das fontes audiovisuais e musicais (ou seja, seus códigos internos de funcionamento) e as **representações da realidade histórica ou social** nela contidas (ou seja, seu 'conteúdo' narrativo propriamente dito) (NAPOLITANO, 2008, p. 237, grifo nosso).

Para o autor é essencial que se perceba que todo filme, ainda que de forma inconsciente, faz uma encenação da realidade, isto é, escolhe representar a mesma de determinada forma, através de certos discursos. Nesse sentido, tão importante quanto aquilo que é exibido na película também é o não visível, isto é, as omissões presentes na obra, ainda que a fidelidade histórica não deva ser o único caráter relevante em uma análise fílmica.

Complementar a isso é o argumento de Valim, pesquisador que dá muita ênfase ao estudo dos elementos culturais associados com os filmes, como revistas, jornais, programas de rádio, entre outros. Isso porque, nas suas palavras:

Esses veículos fornecem informações valiosas sobre atitudes e tendências difundidas, até porque os públicos escolhem os filmes pelas representações em revistas, televisão, jornais, conversas e outros contatos sociais. Desse modo, outros meios de comunicação devem ser estudados em conjunto com esses filmes, visto que sua utilização como discurso social sobre os filmes pode enriquecer bastante a análise (VALIM, 2012, p. 287).

Somado a isso Valim ressalta a importância de se levar em conta o papel dos críticos ao se fazer uma análise fílmica. Isso porque os mesmos, na visão do autor, atuam como mediadores entre a película e o público, o que faz deles um elemento vital na averiguação do impacto social de uma obra audiovisual.

Ele também dá bastante ênfase ao que chama de “circuito comunicacional” no qual todo filme estaria inserido. Entra aí a importância que dá para a questão do gênero fílmico, pois o mesmo tem forte influência sobre a interpretação que a audiência faz de uma determinada obra. Isso porque influencia na forma como as pessoas leem certa produção. Para embasar seu argumento cita indiretamente o crítico literário norte-americano E. D. Hirsch Jr:

Hirsch Jr. desenvolveu a ideia de que os detalhes de sentido que o intérprete compreende são fortemente determinados e constituídos por expectativas de significado, e essas expectativas surgem da concepção que o intérprete tem do significado que está a ser expresso (VALIM, 2012, p. 289).

Valim sustenta assim que os gêneros seriam como fórmulas, isto é, verdadeiras molduras que orientam as produções em um determinado sentido. Essas estruturas estão relacionadas com toda a indústria cultural cinematográfica.

Por conta disso se entende que a abordagem metodológica utilizada na análise fílmica precisa ser multidisciplinar e pluridiscursiva. Ou seja, se trata de estudar os elementos técnico-estéticos da

obra cinematográfica e os mecanismos empregados na sua representação da realidade, evidenciando as escolhas feitas pelo seu autor(a), possíveis motivações para estas e os elementos externos ao filme.

Esse estudo sobre representação se baseia, fundamentalmente, no trabalho do historiador francês Roger Chartier (1945-) que defende esse elemento como vital para a compreensão da nossa realidade, pois, nas suas palavras:

Na verdade, o que se deve pensar é como **todas as relações**, inclusive aquelas que designamos como relações econômicas ou sociais, **organizam-se segundo lógicas** que colocam em jogo, em ação, os esquemas de percepção e de apreciação dos diferentes sujeitos sociais, **portanto as representações** constitutivas do que se pode chamar de uma 'cultura', quer seja comum a toda uma sociedade, quer seja própria a um grupo determinado (CHARTIER, 2002, p. 59, **grifo meu**)

Pelo fato da pesquisa ainda se encontrar no início, as interpretações sobre a fonte são bastante preliminares. Mesmo assim, um primeiro aspecto que se pode evidenciar na análise do filme é que o mesmo aborda a Idade Média como um tempo remoto, uma época de feitos maravilhosos relacionados a magia e bravura, que já não existe mais. Somado a isso é marcante a ideia de que a felicidade e o desenvolvimento de um reino dependem da saúde física do seu monarca.

Por conta disso esse filme é muito relevante como objeto de estudo, pois permitirá uma análise de como a narrativa do Rei Arthur e seus cavaleiros foi divulgada para um amplo público e ainda auxiliou na disseminação de certas visões sobre o medievo e, especificamente, o mito do famoso guerreiro que tirou uma espada da rocha.

Referências

Fontes fílmicas citadas

Excalibur (Excalibur) (EUA, 1981). Direção: John Boorman. Roteiro: Thomas Malory e Rospo Pallenberg.

Livros

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietude**. Porto Alegre: Universidade, 2002. 277 p.

FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 143 p.

NAPOLITANO, Marcos. A História depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008. 302 p.

VALIM, Alexandre Busko. História e Cinema. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo. **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. 335 p.

Revistas

BARROS, J. D. **Cinema e História: Considerações Sobre os Usos Historiográficos das Fontes Fílmicas**. Comunicação & Sociedade, São Bernardo do Campo, v. 32, n. 55, p.175-202, 30 jun. 2011. Quadrimestral. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/view/2324>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

Sites

Site do IMDB (Internet Movie Database), maior banco de dados virtual sobre filmes na internet: <<https://www.imdb.com/title/tt0082348/>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

Site do AFI (American Film Institute), instituto que se dedica a preservação da memória fílmica dos EUA: <<https://catalog.afi.com/Catalog/moviedetails/56592>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

Site afiliado ao IMDB com informações sobre orçamentos de produções artísticas: <<https://www.boxofficemojo.com/movies/?id=excalibur.htm>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

Site com as 100 maiores bilheterias para o ano de 1981: <<https://www.boxofficemojo.com/yearly/chart/?yr=1981&p=.htm>>. Acesso em: 24 ago. 2018.