

DOSSIÊ

ANTIGUIDADE E MEDIEVO

Neste número da Fato & Versões – Revista de História, os artigos foram articulados no dossiê *Antiguidade e Medievo*; acompanhando o perfil adotado pelo corpo editorial, as contribuições abarcam uma multiplicidade de enfoques e metodologias sobre esses períodos, privilegiando o aspecto interdisciplinar do saber histórico.

Iniciamos nosso dossiê com o artigo de Fabiano de Souza Coelho intitulado **História, Religião e Ecumenismo: o Primado Petrino católico romano e as comunidades eclesiais ortodoxas, iluminados a partir de alguns documentos do Concílio Vaticano II**. Suscita-se as vinculações entre a Igreja Católica Romana e as Ortodoxas a partir do decreto *Unitatis Redintegratio* e o Primado do bispo de Roma nas intersecções entre o Ocidente e o Oriente cristão em busca de uma oficialidade, destacando também o decreto *Orientalium Ecclesiarum*. Nesse ínterim, é evidente as relações de poder inseridas, o que permeia de maneira semelhante o artigo de Carlos Eduardo Schmitt intitulado **Valentiniano I e o início de uma nova dinastia**, que trabalha o viés da antiguidade tardia, investigando o conhecimento do historiador Amiano Marcelino sobre a relação entre a corte imperial e o Senado no início dessa nova dinastia do Império Romano.

Evidenciando o período medieval, Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira apresenta o artigo **A cidade de Coimbra e o Mosteiro de Santa Cruz no século XII: reflexões sobre o Priorado de D. Teotônio**, que busca compreender os eventos que cercaram o processo de fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na primeira metade do século XII, bem como o exercício do primeiro priorado por D. Teotônio. Novamente aponta-se as relações de interesses políticos e religiosos dentro do debate e permeando os textos.

Retornando à antiguidade, Luis Filipe Bantim de Assumpção em seu artigo **Revisitando os valores sociais espartanos no discurso de Xenofonte** concentra-se na análise sociopolítica espartana de Xenofonte a partir da *Constituição dos Lacedemônios*, situando seu lugar social no século IV a. C. e a maneira como fomenta elogios à Esparta diante das avaliações críticas sobre posicionamentos da democracia ateniense. Relações territoriais e de perspectivas políticas podem, assim, ser ressaltadas, o que, de maneira semelhante é possível destacar nos demais trabalhos apresentados.

Alexandre Cozer propõe um debate de aprofundamento dos quesitos morais na sexualidade romana da antiguidade pelo viés do riso e da comicidade a partir do texto *Nolite omnia quae loquor putare: apontamentos sobre a leitura e o humor na Priapeia Romana*,

levando em consideração a teoria da estética da recepção de Hans Jauss em suas análises. Finalizando esta edição, Gabriel Freitas Reis resenha o livro **Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente** de Pedro Paulo Funari, discussão que finaliza a proposta do dossiê.

Boa leitura a todos!

Dolores Puga

HISTÓRIA, RELIGIÃO E ECUMENISMO: O PRIMADO PETRINO CATÓLICO ROMANO E AS COMUNIDADES ECLESIAIS ORTODOXAS, ILUMINADOS A PARTIR DE ALGUNS DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II

Fabiano de Souza Coelho¹

Resumo

No presente artigo tentaremos apresentar como o decreto do Concílio Vaticano II *Orientalium Ecclesiarum* – parte de um díptico eclesiológico junto com o documento *De Oecumenismo* – desde sua controversa gênese sinodal marcou dois períodos nas relações entre o Ocidente e o Oriente cristão, regulando aspectos fundamentais como a disciplina sacramental, o culto divino, a variedade dos ritos e do patrimônio espiritual. Buscaremos analisar como foram desenvolvidas estas não simples relações entre a Igreja Católica Romana e as Ortodoxas na perspectiva de outro fundamental decreto, o *Unitatis Redintegratio*, dedicando nossa atenção especialmente ao tema do primado universal proclamado pelo bispo de Roma, primado foi constituído e segue constituindo o obstáculo maior no diálogo teológico oficial contra ao que impactam a exigência de afirmação de uma especificidade cultural (com todas suas implicações, políticas e sociais) por parte das Igrejas do Oriente, ortodoxas e católicas.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; Igrejas Orientais; Primado do bispo de Roma.

Abstract

This contribution tries to analyze how the decree of the II Vatican Council *Orientalium Ecclesiarum* – part of an ecclesiological diptych along with the decree *De Oecumenismo* - from its controversial synodal origin has marked a milestone in the relations between the West and the East by regulating aspects such as sacramental discipline, divine worship, and a variety of rites and spiritual heritage. We will study how these non-easy relations have been developed between the Roman Catholic Church and the Orthodox one in the perspective of another fundamental decree, the *Unitatis Redintegratio*, focusing especially on the subject of universal primacy demanded by the bishop of Rome. This primacy has constituted and still constitutes, the principle obstacle in the official theological dialogue against which the Churches of the East, Orthodox and Catholic Churches clash with the demands of affirming a cultural specificity (with all its political and social implications).

Keywords: *II Vatican Council; Eastern Churches; Primate of the Bishop of Rome; Unitatis Redintegratio, Continuities and breaks, Ecumenism.*

Introdução

No decorrer dos primeiros séculos da história das comunidades eclesiais cristãs ou dos Cristianismos², como é muito conhecido, as antíteses e tensões dogmáticas surgidas no Oriente em forma de manifestações consideradas heterodoxias cristológicas levaram progressivamente a um distanciamento psicológico, político e eclesiástico entre as duas *partes* do “ecumene” cristão³. Foi o sentimento de autossuficiência dos pontífices romanos, um dos elementos que

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/IH/UFRJ) e bolsista da CAPES – e-mail: fabiano.souza23@gmail.com.

² Concordamos com André Leonardo Chevitarrese (2011, p. 9), em sua obra *Cristianismos: questões e debates metodológicos*, que defendeu a tese de que as experiências religiosas são sempre plurais, e, conseqüentemente, não existe apenas Cristianismo, Judaísmo, Islamismo etc no singular. Então, temos Cristianismos, Judaísmos, Islamismos etc no plural. Por isso, usamos nesse parágrafo a palavra Cristianismos, para expressar a pluralidade das experiências religiosas dentro da religião cristã.

³ Sobre a heresia nestoriana veja TEJA, R. *La "tragedia" de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, 1995; acerca do impacto do monofisismo no Império Bizantino vide FRENCH, W.H.C. *The Rise of Monophysite Movement*. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, Cambridge 1972,

mais contribuiu para promover incompreensões, divisões e cismas. Os principais problemas ocasionados pelas consideradas heterodoxias nestoriana e monofisita, no século V E.C.⁴, foram muito antes da ruptura, no século XI – em 1054 –, da comunhão eclesiástica entre o Ocidente franco-latino e o Oriente grego-Bizantino⁵.

Como foi escrito corretamente por Filippo Carcione:

O primado petrino, genuíno serviço do bispo de Roma na transmissão do dogma e na unidade das igrejas, foi paulatinamente instrumentalizado pelos poderes ocidentais como garante uma hegemonia planetária marcada pelo projeto divino e adaptada com bizantinismos hermenêuticos aos interesses mais imaturos; o Oriente foi marginalizado a ser um seguidor subalterno com um papel meramente executivo dentro de um rígido quadro hierárquico que mortificava o espírito de comunhão. A dialética teológica e o pluralismo litúrgico foram sufocados com autoridade, também quando o patrimônio comum da mesma tradição era estranhamente tutelado, embora na diversidade de suas formas expressivas: se determinaram duas realidades, que no lugar de permanecerem unidas frente a crescente islamização da região do Mediterrâneo, foram cada vez menos capazes de dialogar, até o ponto que o termo ortodoxo, utilizado para distinguir genericamente o cristão do Oriente, acabou tendo o sentido diametricamente oposta a sua razão filológica (*orthé* = recta; *doxa* = fé), ou seja, herético [...] (CARCIONE, 2005, p. 9-20).

Apresentação da temática

O primado papal foi constituído e segue ainda hoje em dia sendo o maior obstáculo no dialogo teológico oficial, contra ao que chocavam a exigência de afirmação de uma especificidade cultural (com todas suas implicações, políticas e sociais) por parte das Igrejas do Oriente, e a frustração por uma falta de respeito faz a sua legítima originalidade histórica⁶.

Não obstante, não se pode desconsiderar que a Igreja de Roma empreendeu um longo caminho de aproximação com as Igrejas orientais. A Encíclica do Papa Leão XIII *Orientalium*

e CAMPLANI, A. Il monofisismo della chiesa copta, *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni dell'Università di Torino*, 13, 1999, p. 451-463. Veja também Acerbi, S. La ruptura entre oriente y occidente al final de la antigüedad: Roma, Constantinopla y las Ecclesiae Separatae (siglos V-VII), *Mainake*, 31, 2009, p. 29- 39.

⁴ Todas as datas desse trabalho são da Era Comum (E.C.), salvo quando expresso em contrário.

⁵ Hoje a historiografia concorda em considerar que o episódio de 1054 foi uma simples finalização de um processo com raízes históricas muito mais antigas, um lento processo de estranhamento de igrejas que se encontraram divididas sem ser formalmente separadas, vide ORLANDIS, J., Oriente y Occidente cristianos. Novecientos cincuenta años de Cisma: *Anuario de Historia de la Iglesia*, XIII, 2004, p. 247-256. Veja também MORINI, E. *É vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?* Le scomuniche del 1054 e la riconciliazione del 1965. Magnano, BI, Bose, 2016, p. 159.

⁶ Sobre as Igrejas Orientais vide PERRONE, L. Le chiese orientali. In: FILORAMO, G. (Ed.), *Storia delle religioni*. Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 329-362; PERRONE, L. Sulle orme delle chiese apostoliche: frammentazione e unità dell'Oriente cristiano: *Concilium*, 33/3, p. 88-102, 1997. Conforme também ACERBI, S. Una tolerancia intolerante, *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, II, p. 209-230, 2008.

Dignitas (1894) e a Fundação da *Congregação para a Igreja Oriental* (1/5/1917) e do *Pontifício Instituto Oriental* (15/10/1917), prepararam o terreno para o Concílio Vaticano II⁷ cujo decreto *Orientalium Ecclesiarum* – parte de um díptico eclesiológico junto com a *Unitatis Redintegratio* e o mais articulado decreto *De Oecumenismo* composto pela Igreja Católica – marcou dois períodos nas relações entre o Ocidente e o Oriente cristão, regulando aspectos fundamentais como a disciplina sacramental, o culto divino, a variedade dos ritos e do patrimônio espiritual⁸.

Uma primeira elaboração foi apresentada em 26 de novembro de 1962, quando o concílio acabava de começar. Aconteceram em seguida veementes discussões: a objeção principal era que se considerava o Oriente globalmente, sem ter em conta as diferenças e especificidades, e quase como um ‘problema’ desde o ponto de vista católico. Novas formulações, apresentadas em 15 de outubro de 1964, suscitaram enérgicos protestos pelas tendências ‘latinizantes’, todavia perceptíveis no documento e, com isso, foram apresentadas 1.920 reservas a respeito do texto. Mas sua redação final mostrou um progresso substancial na sensibilidade com que o Ocidente olhava o Oriente. Os cristãos do Oriente já não são equiparados a objetos de missão e de conversão, embora sejam às vezes considerados – é a crítica movida pelos ortodoxos – dissidentes responsáveis pela separação.

As conquistas do Decreto sinodal foram vistas talvez com excessivo otimismo pelos teólogos católicos, entretanto suas conclusões tiveram realmente o consenso plebiscitário das Igrejas implicadas? Deram-se fim as discriminações culturais dentro da Igreja? Regularizaram eficazmente a convivência inter-ritual? Promoveram a compreensão recíproca? Pensaram uma reavaliação da instituição patriarcal e sinodal? Colocaram-se em prática as exigências atuais e ecumênicas da disciplina sacramental?

Dessa maneira, em novembro de 2004, o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos organizou em Roma um encontro internacional para comemorar o quadragésimo aniversário do documento *Unitatis Redintegratio* e para refletirem sobre o caminho interno eclesial⁹. Como preparação enviaram aos sínodos das Iglesias Orientais e para

⁷ Indispensável sobre o Vaticano II, os seguintes trabalhos: ALBERIGO, G. *Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*. In: Kirche sein. Für H.J. Pottmeyer, Freiburg-Basel-Wien. 1994, p. 333-347; ALBERIGO, G. *Storia del concilio Vaticano II*, Vol. 3. Bologna 1998, ALBERIGO, G. Conciliarità, futuro delle chiese. In: Melloni; S. Scatena (eds.) *Synod and Synodality*. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact. International Colloquium Bruges 2003, p.463-488.

⁸ O texto do Decreto está disponível em http://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html

⁹ A intervenção do Cardeal Walter Kasper durante o XL aniversário da U.R. está disponível em: <http://www.internetica.it/XLanni-unitas-Kasper.htm>. Consultem também KASPER, W. The Week of Prayer for Christian Unity: Origin and Continuing Inspiration of the Ecumenical Movement, *Centro Pro Unione*, Roma, 73,

Conferências Episcopais dos cinco continentes alguns questionários para verificar o grau de aplicação do decreto. O alcance muito limitado da averiguação determinou a impossibilidade de elaborar um quadro estatístico exequível, considerando também a disparidade das realidades sociais e geográficas.

Embora se evidencie um progresso da consciência ecumênica, numerosos são os inconvenientes e as resistências evidenciadas, a nível teológico-pastoral, como por exemplo: o problema do batismo ou do rebatismo por parte de algumas igrejas e comunidades eclesiais, as questões relativas aos matrimônios mistos, aos abusos com respeito à *communicatio in sacris*, o problema da unificação da data da Páscoa, muito sentido no Oriente Médio, as acusações mútuas do proselitismo religioso. A recordação de eventos do passado, remoto ou mais recente, dificultam as relações que seguem marcadas por desconfianças e ressentimentos recíprocos radicalizados por tensões sociais e políticas, agravados por conflitos étnicos e interconfessionais.

As discussões cristológicas sobre a reconciliação entre as Igrejas calcedonianas e as Igrejas ortodoxas orientais foram periodicamente iniciadas sem chegar a uma solução sólida da controvérsia. Somente em anos recentes, no âmbito do plano de desenvolvimento e realização do movimento ecumênico, os debates começaram a dar seus primeiros frutos. Cada igreja iniciou um diálogo bilateral com a Santa Sé através de consultas organizadas em Viena pela Fundação “Pro Oriente”, instituída no ano 1964¹⁰.

Na sutileza das relações ecumênicas fica viva a ideia expressada por Paulo VI, em abril de 1967 foi relativamente falou que o Papa (Papado), como todos sabemos, é indiscutivelmente o mais grave obstáculo no caminho do ecumenismo. Desse modo, o bispo de Roma, não ignora que se o ministério de Pedro se compreendesse como um serviço de unidade representaria uma flagrante contradição o fato de que, por causas históricas muito complexas, se torna um símbolo da divisão sentida por muitos como um dos principais obstáculos para unidade.

As prerrogativas e o exercício do *primatus universalis* do bispo de Roma, que é conhecido, foram também reformuladas no Vaticano II, na *Lumen Gentium*, representando um ambicioso projeto cuja amplitude, significado e dificuldades não deveriam passar inadvertidas¹¹. Como afirma K. Schatz, o papado constitui um acontecimento único na

p. 15-20, 2008; KASPER, W. *Vie dell'unità*. Prospettive per l'ecumenismo. Queriniana, Brescia, 2006, p. 296; KASPER, W. *L'ecumenismo spirituale*. Linee-guida per la sua attuazione, Roma, Città Nuova, 2006, p. 105.

¹⁰ Sobre a fundamental contribuição da Fundação Pro Oriente na construção do diálogo ecumênico veja <http://www.pro-oriente.at/?site=ps20060220082400>

¹¹ Johann-Adam-Möhler-Institut (ed.), *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*, Münster 1996; LEGRAND, H., Primato e collegialità al Vaticano II. *Il Regno* 13, 1998, p. 449-455; ACERBI, A. Per una nuova forma del ministero petrino, *Il Regno* 13, 1998, p 456-463; WALSH,

experiência histórica religiosa universal. Nele se concretiza uma vinculação entre religião e instituição que, nessa intensidade, não tem comparação em nenhuma comunidade semelhante desde o ponto de vista de sua magnitude: o Califa, no islã ou o Dalai Lama, no budismo tibetano, por exemplo, não possuem o mesmo prestígio na ordem a construir a unidade como autoridades supranacionais (SCHATZ, 1997).

Desde o ponto de vista da tarefa ecumênica, a verdadeira existência e o exercício do primado romano constitui uma dificuldade real, mas dentro da mesma Igreja católica a questão é – há muito tempo – se pode ou deve ser reformadas ou melhoradas as atuais estruturas do governo, que nos séculos passados paulatinamente adquiriram tal grau de centralização.

A história do papado é muito longa e complexa, entretanto, se tentarmos resumir em poucas palavras, pode dizer que a autoconsciência dos bispos romanos a quem corresponderia uma responsabilidade especial (*cura, sollicitudo...*) sobre a Igreja universal por sua condição de sucessores de Pedro, começou quando teve se tentaram cobrir a lacuna deixada pelo poder imperial no Ocidente. Foi o bispo Leão, que passaria ter na história o alcunha “Magno” e a condição de Santo, o primeiro a desenvolver estas aspirações fundamentando a teologia “petrina”, ou seja, que o bispo de Roma possuía o primado, uma supremacia sobre todos os demais bispos, por ser o sucessor de Pedro¹², embora esta teoria nunca fosse aceita pelos teólogos e Padres do Oriente cristão que ao sustentarem um princípio de colegialidade pentárquica, consideravam unicamente *archiepiscopus et patriarcha Veteris Romae*.

Não obstante, ao longo dos séculos da Idade Média, o Ocidente fez que essas aspirações não fossem executadas em uma Urbe reduzida a pobreza e em uma Europa ocupada pelos povos germânicos, escassamente romanizados. Houve que esperar os séculos XII e XIII, época em que se recuperaram nas universidades as tradições jurídicas romanas e elaboraram-se o direito canônico, para que os papas aspirassem a se apresentarem como autênticos herdeiros dos imperadores romanos, especialmente com Inocêncio III (1198-1216) e Bonifácio VIII (1294-1303).

Desse modo, o papa Bonifácio é lembrado por ser o primeiro que cobriu sua cabeça com a tiara de três coroas, símbolo das três soberanias que confluíam em sua pessoa os poderes: o

N. A Papacy for the Future. *The Tablet*, n. 11, p. 1678-1679, 1999; ACERBI, A. (ed.). *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milán, 1999, p. 51-97.

¹² SALZMAN, M. R. Leo in Rome: the evolution of episcopal authority in the Fifth Century. In: G. BONAMENTE-R. LIZZI TESTA (Eds.). *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI sec. d.C.)*. Bari, 2010, p. 343-356. ACERBI, S., León I: la *auctoritas* a servicio de la primacía romana. In: SALVADOR VENTURA, F.; CASTILLO MALDONADO, P.; UBRIC, P. (Eds.), *Autoridad y autoridades de la Iglesia antigua: Homenaje al profesor José Fernández Ubiña*. Granada 2017, p. 385-402.

sacerdotal, o régio e o imperial¹³. E se existe alguma dúvida de quais eram suas intenções, em 1298, ele se expressou quando recusou as aspirações de Alberto I de Habsburgo, ao trono do Sacro Império, com as seguintes palavras dirigidas aos seus legados, ao mesmo tempo em que tinha em suas mãos a espada e as chaves: *Ego sum Caesar, ego sum Imperator* – “Eu sou o César, eu sou o Imperador”. Além do mais, são também esses anos que os papas adotaram outros símbolos e sinais externos de poder, próprios dos imperadores romanos e alheios aos bispos: a túnica ou batina branca, o *paludamentum* ou capa purpúrea, os sapatos vermelhos.

Se em essa época se realçou a figura dos bispos de Roma, convertidos em monarcas absolutos e sucessores dos imperadores, no século XVI, o Concílio de Trento concretizou a ruptura provocada pela Reforma Protestante, pois consolidou os poderes espirituais do papa, manifestados no título de *Pontifex Maximus*, próprio também dos imperadores romanos. O papa se considerava, não somente Vigário de Cristo, mas inclusive o próprio Cristo que ficava às vezes relegado a um segundo plano.

Temos uma prova eloquente no catecismo do jesuíta Roberto Belarmino, morto em 1621, inspirador da doutrina católica até o Concílio Vaticano II. A pergunta: “quem é um cristão?”, o catecismo de Belarmino responde: “aquele que obedece ao papa e os pastores por ele designados”. Nenhuma referência a Jesus ou aos Evangelhos.

Quando se viram privados do poder temporal sobre Roma e dos Estados Pontifícios, os papas pretenderam compensar as perdas, reafirmando seus poderes espirituais absolutos no Concílio Vaticano I, em 1870, com o dogma da infalibilidade e confirmação de sua primazia de jurisdição sobre toda a Igreja – segundo a constituição *Pastor Aeternus*, o poder jurisdicional do papa é supremo e pode exercer livremente, não somente *potiores partes*, mas *totam plenitudinem*, sem o consenso dos demais bispos, segundo seu irrevocável juízo sobre toda a igreja e todas as igrejas.

Um século depois, o Vaticano II tentou atenuar os seus poderes absolutos ressaltando sua condição de bispo de Roma e o princípio de colegialidade, com os outros bispos no governo da Igreja. Uma descentralização gradual, para fortalecer o cuidado e a responsabilidade de toda Igreja, por parte do colégio dos bispos, foi à direção especificada pelo concílio que descreve a Igreja como uma comunhão de Igrejas locais¹⁴. Contudo, ao mesmo tempo, segundo uma interpretação do Vaticano II, realizada por Karl Rahner, é precisamente esse concílio, o

¹³ PARAVINI BAGLIANI, A. Sacerdozio e regalità nel pontificato romano. In: F. CARDINI-M. SALTARELLI (ed.), *Per me reges regnant*. La regalità sacra nell'Europa Medievale, Bologna, 2002, p. 153-162.

¹⁴ SCHICKENDANTZ, C. Hacia una nueva forma de ejercicio del ministerio de Pedro: Consideraciones históricas y teológicas. *Teol. y vida*, 41,2, p.164-187, 2000.

primeiro sínodo ecumênico na qual a Igreja tomou consciência de ser uma Igreja universal e o primeiro ato na história em que oficialmente começou a se realizar como tal (RAHNER, 1980).

Como manifestou vários autores, a razão das tensões internas, reside em *algumas ambiguidades de decretos e textos aprovados pelo Vaticano II*. Trata-se de pontos centrais da eclesiologia que atualmente condicionam o desenvolvimento dos ministérios e das instituições eclesiásticas.

Antônio Arcebi e Hermann Josef Pottmeyer, por exemplo, advertem que na origem das divergências do pós-concílio, encontra-se duas tendências já existentes no seio da assembleia conciliar que por sua vez representavam duas concepções diferentes de Igreja (ACERBI, 1975; POTTMEYER, 1983). Por um lado, uma eclesiologia – próxima à ortodoxa – que antes de tudo vê a Igreja como uma comunhão de Igrejas locais (*communio ecclesiarum*), cada uma das quais é uma congregação de fiéis unidos pelo vínculo da *communio fidelium*. A outra tendência, que prevaleceu desde a Contrarreforma, coloca em destaque a estrutura hierárquica e a autoridade jurídica-institucional dos ministérios e, de maneira particular, o primado papal.

Provavelmente a euforia com a qual se observou a consolidação da eclesiologia de comunhão não permitiu advertir com realismo que os documentos aprovados no Vaticano II, tivessem as duas formulações justapostas. Assim, tal justaposição se observou com maior clareza no pós-concílio. Não se pode identificar a tendência “hierarcológica” com o Vaticano I e a de “comunhão” com o Vaticano II. Ambas estiveram presente nos dois concílios. Contudo, é verdade que a eclesiologia da minoria no Vaticano I, transformou-se em da maioria no Vaticano II e, de maneira igual, inversamente.

A partir desse momento, para resolver conflitos teóricos e práticos do pós-concílio se recorreu a um ou outro texto, a uma ou outra interpretação mais ou menos legitimada. Nesse sentido, compreende-se a formulação de Yves Congar que “o Vaticano II ficou na metade do caminho”, não somente em referência as fórmulas utilizadas, mas também – em que é mais relevante – em relação aos conteúdos que estão por trás destes enunciados (CONGAR, 1994).

Voltando as relações entre o Oriente e Roma é certo que no pós-Concílio não tem documentos ou declarações oficiais que afrontem de maneira explícita e direta o tema do ministério petrino, em relação com as Igrejas Ortodoxas do Oriente e o Primado do bispo de Roma, segue sendo assim o principal obstáculo a sanar. Embora, de acordo com Giovanni Cereti, autor do trabalho intitulado “*Le chiese cristiane di fronte al papato*”¹⁵, se assiste nos

¹⁵ CERETI, G., *Le chiese cristiane di fronte al papato*. Il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2006, p. 144. Vide também KASPER, W. Recent

últimos anos o trânsito de uma atitude de autossuficiência e outra de “acolhimento e diálogo” de cristãos não católicos, finalmente sujeitos, não objetos passivos da unidade eclesial, a eclesiologia de comunhão do concílio Vaticano II não modificou o centralismo e a concentração do exercício do primado, na única figura jurídica do pontífice romano como “bispo da Igreja universal”.

Além do mais, muitas das funções e prerrogativas atualmente exercidas pelo bispo de Roma dentro da Igreja Católica latina não tem que ser estendidas as Igrejas Ortodoxas bizantinas ou as Orientais separadas, e nem sequer as Católicas orientais, as chamadas *Uniatas* (comunidades eclesiais que sempre se mantiveram em comunhão hierárquica com o bispo de Roma – como a Igreja maronita – o que restabeleceram relações nos séculos XVI-XVIII, isto é, que preservaram sua organização, ritos litúrgicos, heranças teológicas e espirituais, harmonizando-as com a obediência romana) para qual o Decreto *Orientalium Ecclesiarum* declara que sejam reafirmados e corroborados todos os direitos e privilégios em vigor na época de união entre Ocidente e Oriente.

Com efeito, como reconheceu o patriarca grego-ortodoxo de Constantinopla, Bartolomeu I:

O problema segue sendo o primado do bispo de Roma. Que poderia ser aceito, mas com o sínodo e dentro do sínodo, nunca por cima do sínodo. Por parte do Vaticano havia sinais positivos, mas as dificuldades não foram removidas. Em vinte ou trinta anos tínhamos teólogos católicos mais abertos e sensíveis, dispostos a compreender as razões da ortodoxia. Hoje propomos uma atitude mais rígida¹⁶.

Em maio de 1995, João Paulo II concretizou um dos passos mais significativos de seu pontificado. Na encíclica, *Ut unum sint* – Que todos sejam um –, convidou os bispos e teólogos das diversas Igrejas cristãs estabelecerem um diálogo sobre o modelo que deve adquirir o ministério petrino na situação atual. Esse convite recebeu imediatamente uma acolhida muito favorável, revitalizou o diálogo já existente e suscitou um renovado entusiasmo, com calorosas discussões que tinham se desdobrado em múltiplos congressos e infinidades de publicações.

Assim, a encíclica, *Ut unum sint* é a primeira depois do Vaticano II dedicada inteiramente ao ecumenismo. Seu objetivo é traçar um balanço dos resultados conquistados no diálogo ecumênico dos últimos decênios. O texto apareceu somente três semanas depois da

Discussions on Primacy in Orthodox Theology. In: KASPER, W. (Ed.). *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, Nueva York, Newman Press, 2006, p. 231-248.

¹⁶ Corriere della Sera, entrevista de Antonio Ferrari (2 junio de 2007). Cf. também GENOPOULOS, M. *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*, 2013.

carta apostólica *Orientalis lumen* dirigida as Igrejas do Oriente cristão e pouco mais de trinta anos após o decreto *Unitatis redintegratio* (cujo texto tem 64 passagens, daí que alguns consideram essa encíclica como um “comentário atualizado do Decreto sobre o ecumenismo”). No entanto, apesar de posturas teóricas, no decorrer do pontificado de João Paulo II, que promoveu de forma desorbitada o culto a sua pessoa, utilizando-se dos modernos meios de comunicação, a nosso parecer na prática ele deu mostra constante de uma autorreferência.

Conclusão

Se na perspectiva da questão cristológica se chegaram a um acordo, nas Declarações Comuns se tem manifestado a inconsistência das antigas incompreensões originadas essencialmente pelo uso de diferentes terminologias cristológicas. Outra realidade é a prática pastoral que dificulta um consenso intercristão entre a maioria confessional católica romana e as minorias monofisistas que seguem se sentindo destinatárias de atitudes que oscilam entre o conflito em defesa da pureza da fé e posições paternalistas que, sobre alguns pontos, não se moderam em linha de aceitação plena de suas tradições eclesiais e eclesiásticas.

Na ótica oriental, ortodoxa e católica, a Igreja de Roma segue sendo responsável de uma ação pastoral de proselitismo *ad propagandam fidem*, uma espécie de colonialismo espiritual, não aceito pelas hierarquias ortodoxas.

Acreditamos, além disso, que no debate ecumênico contemporâneo existe uma discrepância entre a percepção romana das relações com as Igrejas Orientais e como estas últimas se percebem. Se a Igreja Católica considera resolvida a controvérsia e conquistado uma definitiva reconciliação com Igrejas do Oriente, no entendimento de outros temas espinhosos, como por exemplo, a abolição das recíprocas excomunhões, os concílios e o conciliarismo, entrementes ainda o obstáculo da autoridade do bispo de Roma torna obscuro o dialogo ecumênico¹⁷.

No entanto, nos últimos dias, vivemos alguns acontecimentos que pressentimos o início de um processo que tende a devolver aos papas ou ao menos ressaltar sua condição originária de bispos de Roma. O primeiro foi à renúncia de Bento XVI. Embora muitos comentaristas interpretasse esse ato como um gesto de generosidade e humildade, preferimos assinalar como um primeiro passo para acabar com a concepção de papado como monarquia sagrada, pois o bispo de Roma equiparou sua renúncia ao que fazem comumente os demais bispos católicos.

¹⁷ TRACY, D; KÜNG, H.; METZ, J. *Toward Vatican III: the Work that needs to be done*. New York: 1978.

Em um artigo de imprensa, o historiador espanhol, Ramón Teja asseverou que as primeiras palavras do recém-eleito papa Francisco que, apresentando-se como bispo de Roma, quis deixar claro sua intenção de aparecer como um bispo cuja condição é compatível com a de jesuíta e com o espírito de pobreza franciscana:

Faz alguns anos que seus predecessores renunciaram a símbolos tão monárquicos como a tiara e a cadeira gestatória. O novo papa, de momento, parece ter renunciado a púrpura da mozeta e aos sapatos vermelhos. Cabem esperar de sua parte outros passos que acabem com mecanismo de um luxuoso aparelho curial para poder facilitar seu reconhecimento pelas outras Igrejas cristãs (TEJA, 2013)¹⁸.

Curiosamente a opinião de Teja vem a coincidir com a de um conhecido arqueólogo italiano, também agnóstico, Andrea Carandini:

O fato de que Francisco, recém-eleito, depois da saída do emérito Bento XVI, tem denominado a si mesmo e a seu predecessor ‘bispos de Roma’ e não ‘papas’, faz esperar que a Igreja refletisse finalmente sobre seus dois milênios de história, voltando à origem apostólica e a Jesus, que implica uma ruptura em respeito à centralidade de seu suposto e absolutista vigário [...]. O vigário infalível, que exige obediência absoluta, que manda em tudo e em todos é uma versão hipertrófica e alterada de uma realidade histórica já superada [...]. O Vaticano mesmo se transformará cada vez mais em um museu do absolutismo papal, do qual o bispo de Roma tentará se diferenciar¹⁹.

Por fim, ao concluirmos queremos citar, fazendo nossas, as palavras de um importante historiador de Roma, Andrea Giardina:

[...] O destino da Igreja Católica romana está relacionada à reconciliação entre os cristãos, no caminho da unidade, e o papado, com a sua reivindicação do primado e da universalidade, que antes de tudo representa um obstáculo. O futuro do cristianismo não passa por Roma, Constantinopla ou Moscou, mas por Jerusalém, Taizé e Assis. A menos que Roma, depois de ter encarnado de Gregório VII em diante um autoritarismo centralizado e um redutivo desejo de harmonia, não é capaz, para o preço de uma mudança definitiva e radical, assumir a face da fraternidade²⁰.

Referências bibliográficas

a) Periódicos

¹⁸ TEJA, R. artigo de imprensa publicado no *Diario Montañes* (Santander) em 24-03-2013.

¹⁹ CARANDINI, A. *Su questa pietra*, Gesù, Pietro e la nascita della Chiesa, Roma: 2013, p. 102.

²⁰ GIARDINA, A; VAUCHEZ, A. *Il mito di Roma*. Da Carlo Magno a Mussolini. Roma-Bari: 2000, p. 302.

ACERBI, A. Per una nuova forma del ministero petrino, *Il Regno*, Bologna, 13, p. 456-463, 1998.

ACERBI, S. La ruptura entre oriente y occidente al final de la antigüedad: Roma, Constantinopla y las Ecclesiae Separatae (siglos V-VII), *Mainake*, Málaga, 31, p. 29-39, 2009.

ACERBI, S. Una tolerancia intolerante, *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, II, p. 209-230, 2008.

CARCIONE, F. Le Antiche Chiese Orientali, *Credere Oggi*, Padova, 147, p. 9-20, 2005.

CAMPLANI, A. Il monofisismo della chiesa copta, *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni dell'Università di Torino*, Turín, 13, p. 451-463, 1999.

KASPER, W. The Week of Prayer for Christian Unity: Origin and Continuing Inspiration of the Ecumenical Movement, *Centro Pro Unione*, Roma, 73, p. 15-20, 2008.

LASH, N. A Papacy for the Future, *The Tablet*, 11, p. 1678-1679, 1999.

LEGRAND, H. Primato e collegialità al Vaticano II, *Il Regno*, Bologna, 13, p. 449-455, 1998.

POTTMEYER, H. J. Die Zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache Nachkonziliarer Konflikte, *Trierer theologische Zeitschrift*, Trier, 92, p. 272-283, 1983.

RAHNER, K. Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Bd. 14, Einsiedeln, p. 303-318, 1980.

ORLANDIS, J. Oriente y Occidente cristianos. Novecientos cincuenta años de Cisma, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra, XIII, p. 247-256, 2004.

SCHICKENDANTZ, C. Hacia una nueva forma de ejercicio del ministerio de Pedro: Consideraciones históricas y teológicas, *Teología y vida*, Santiago, 41,2, p.164-187, 2000.

TEJA, R. Artículo de prensa publicado no *Diario Montañes*, Santander, marzo, em 24-03-2013.

b) *Livros e Folhetos*

ACERBI, A. *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed Ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*. Bologna, Dehoniane, 1975.

ACERBI, A. (Ed.). *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milán, Vita e Pensiero, 1999.

ACERBI, S. León I: la *auctoritas* a servizio de la primacía romana. In: SALVADOR VENTURA, F. J.; CASTILLO MALDONADO; UBRIC RABANEDA, P. U.; QUIROGA PUERTAS, A. (Eds.). *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua: Homenaje al profesor José Fernández Ubiña*. Granada, Universidad de Granada, 2017, p. 385-402.

ALBERIGO, G. Conciliarità, futuro delle chiese. In: MELLONI, A.; SCATENA, S. (Org.). *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact: International Colloquium Bruges 2003*, Münster, LIT Verlag, 2003, p. 463-488.

ALBERIGO, G. *Storia del concilio Vaticano II: Volume 3*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1998.

ALBERIGO, G., Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum. In: *Kirche sein. Für H.J. Pottmeyer*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, p. 333-347

BAGLIANI, A. P., Sacerdozio e regalità nel pontificato romano. In: CARDINI, F.; SALTARELLI, M. (Ed.). *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa Medievale*. Bologna, Il Cerchio, 2002, p. 153-162.

CARANDINI, A. *Su questa pietra*, Gesù, Pietro e la nascita della Chiesa. Roma, Laterza, 2013.

CERETI, G. *Le chiese cristiane di fronte al papato*. Il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico. Bologna, EDB, 2006.

CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klinê, 2011.

CONGAR, Y. Le pape, patriarche d'Occident. In: CONGAR, Y. *Église et papauté. Regards historiques*. Paris, Cerf, 1994, p. 11-30.

FREND, W. H. C., *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge, Taunton Press, 1972.

GIARDINA, A.; VAUCHEZ, A., *Il mito di Roma*. Da Carlo Magno a Mussolini. Laterza, Roma-Bari, 2000.

JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (Ed.). *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*. Münster, Aschendorff, 1996.

KASPER, W. *L'ecumenismo spirituale*. Linee-guida per la sua attuazione. Roma, Città Nuova, 2006.

KASPER, W. Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology. In: KASPER, W. (Ed.). *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*. Nueva York, Newman Press, 2006, p. 231-248.

KASPER, W. *Vie dell'unità*. Prospettive per l'ecumenismo. Queriniana, Brescia, 2006.

- MANOUSSAKIS, J. P. *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West*. Eugene-Oregon, Cascede, 2015.
- MORINI, E. *É vicina l'unità tra cattolici e ortodossi? Le scomuniche del 1054 e la riconciliazione del 1965*. Magnano (BI), Edizioni Qiqajon, 2016.
- PERRONE, L., Le chiese orientali. In: FILORAMO, G. (Ed.). *Storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 329-362.
- POTTMEYER, H. J. *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican I and II*. New York, The Crossroad Publishing Company, 1998.
- SALZMAN, M. R. Leo in Rome: the evolution of episcopal authority in the Fifth Century. In: BONAMENTE, G.; TESTA, R. L. (Eds.). *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI sec. d.C.)*. Bari, EDPUGLIA, 2010, p. 343-356.
- SCHATZ, K. Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat. In: HÜNERMANN, P. (ed.). *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*. Regensburg, Pustet, 1997, p. 25-42.
- TEJA, R. *La "tragedia" de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, Universidad de Cantabria, 1995.
- TRACY, D.; KÜNG, H.; METZ, J. B. (Ed.). *Toward Vatican III: the Work that needs to be done*. New York, Seabury Press, 1978.
- VENUTO, F. S. *Il Concilio Vaticano II, Storia e recezione a cinquant'anni dall'apertura*. Turín, Effatà Editrice, 2013.
- VGENOPOULOS, M. *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective*. DeKalb, Northern Illinois 2013.

*Recebido em janeiro de 2018.
Aprovado em julho de 2018.*

VALENTINIANO I E O INÍCIO DE UMA NOVA DINASTIA

Carlos Eduardo Schmitt²¹

RESUMO

O presente artigo busca trazer um panorama de Valentiniano I, fundador da dinastia valentiniana, a partir da visão do historiador Amiano Marcelino. O trabalho é fruto de uma pesquisa que visa aprofundar no conhecimento da relação entre a corte imperial e o Senado no início da nova dinastia. Tal esforço se viu personificado na figura do jovem senador Quinto Aurélio Símaco Eusébio, autor de dois panegíricos a Valentiniano I e um ao seu filho. Como forma de aprofundamento, trataremos de contextualizar também a cidade em que o imperador residia naquele momento, Tréveris, bem como algumas mudanças estruturais do período, como suas fronteiras-chave, o exército e o papel dos burocratas. Finalizaremos a pesquisa com algumas observações referentes a Graciano, filho do imperador.

Palavras-Chave: Valentiniano I, Símaco, Antiguidade Tardia.

ABSTRACT

This article seeks to bring a panorama of Valentinian I, founder of the Valentinian dynasty, from the perspective of the historian Ammianus Marcellinus. The work is the result of a research that aims to deepen the knowledge of the relationship between the imperial court and the Senate at the beginning of the new dynasty. This effort was personified in the figure of the young senator Quintus Aurelius Symmachus Eusebius, author of two panegyrics to Valentinian I and one to his son. As a way of deepening, we will also try to contextualize the city where the emperor resided at that time, Trier, as well as some structural changes of the period, such as its key frontiers, the army and the role of bureaucrats. We will finish the research with some observations concerning Gratian, son of the emperor.

Keywords: Valentinian I, Symmachus, Late Antiquity.

Introdução

Guiados pela obra *Res Gestae* do historiador Amiano Marcelino, dedicamo-nos a analisar a dinastia valentiniana. Amiano é essencial para compreendermos o seu fundador, Valentiniano I, já que descreve suas batalhas, seu temperamento, seus vícios e virtudes. Ainda que historiográfica, a obra contém uma biografia completa e narra de forma detalhada as batalhas contra os alamanos, tema tão recorrente nas *orationes* de Símaco dedicadas a Valentiniano, com o intuito de estreitar laços com a corte imperial. Vale dizer, a favor de sua credibilidade, que Amiano é um autor citado por praticamente todos os historiadores da época.

Para compreender o contexto a partir do local dos acontecimentos, Tréveris, utilizamos, sobretudo, Peter Heather (2005). Analisamos o impacto que aquela cidade romanizada quase na fronteira do Império deve ter causado ao jovem Símaco, e os ilustres amigos que fez durante o período da corte, como o poeta Ausônio, tutor de Graciano. Ainda com a ajuda de Heather,

²¹ Professor substituto de latim na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestre em Letras Clássicas pela mesma instituição e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo (USP).

realizamos um apanhado geral do Império, analisando o fenômeno da romanização dos povos bárbaros e concordando com a decisão de dividir o Império de acordo com aquilo que ele chama de fronteiras-chave: Reno, Balcãs e norte da Mesopotâmia. Além disso, Heather constata a transferência do poder do Senado para o exército e a burocracia imperial, esta última sendo uma característica própria do período. Gilvan Ventura Silva e Norma Musco Mendes (2006) contribuíram para a compreensão da dinâmica das transformações no interior do exército, esclarecendo que houve um aumento do efetivo militar, o que já era uma tendência desde fins do século II, com o imperador Marco Aurélio.

Graciano, o destinatário de um dos panegíricos, não tinha muitos feitos na época da composição da obra, dado que era apenas uma criança. Mas quando assumiu o posto de primeiro imperador após a morte de seu tio Valente, entrou para a história pelo seu embate contra os seguidores da religião tradicional romana e por ter sido o primeiro imperador desde Augusto a renunciar ao título de *pontifex maximus*.

Valentiniano I

James O'Donnel (2015, p. 171) esclarece que todos os imperadores do século IV após Juliano foram cristãos, começando por Joviano, quem retirou o exército romano da Pérsia e o conduziu em segurança a Antioquia. Morreu alguns meses depois, quando se dirigia a Constantinopla, sendo substituído pelo general Valentiniano, que governou até 375, seguido por seu irmão e filhos. Teodósio, então, assumiu o trono e veio a estabelecer uma dinastia que perduraria até meados do século V.

Marcelino (XXVI, I, 3) nos coloca a par do contexto histórico ao afirmar que as circunstâncias estavam difíceis pela morte de três imperadores num curto espaço de tempo. De fato, Constâncio, Juliano e Joviano haviam sido mortos, respectivamente, nos anos 361, 363 e 364. Buscava-se um governante que tivesse experiência e que ao mesmo tempo possuísse dignidade. Outros nomes antes de Valentiniano haviam sido propostos, como o de Aequitius e Januário. No entanto, foi apenas o de Valentiniano que não proporcionou nenhuma dissensão.

Apesar da unanimidade em sua escolha, Valentiniano foi urgido a nomear um segundo imperador. É muito provável que a principal razão tenha sido o medo de que o imperador viesse a morrer num curto espaço de tempo, como os anteriores. Marcelino²²(XXVI, 2, 5-6) argumenta que antes do primeiro discurso do imperador, uma multidão estava incômoda com essa situação

²² Sobre as coincidências entre o relato de Amiano Marcelino e os panegíricos de Símaco em relação à Valentiniano I, ler: CAMERON, Alan. The Roman Friends of Ammianus. The Journal of Roman Studies, Vol. 54, Parts 1 and 2 (1964), pp. 15-28. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/298646>>. Acesso em: 02/02/2018.

e que ele, ao perceber o alvoroço, levantou sua mão pedindo silêncio e iniciou seu discurso, deixando claro que foram eles quem o tinham escolhido e que ele não havia esperado ou desejado tal posto. Marcelino (XXXVI, 2, 9) reconhece a astúcia de Valentiniano em seu discurso ao tomar a recomendação de filósofos que, como numa amizade, aquele que fosse escolhido para reger o Império ao seu lado deveria ser testado para o cargo antes mesmo de assumi-lo, como se faz com uma pessoa quando é admitida à amizade de alguém.

Valentiniano escolheu seu irmão Valente para dividir o Império, apesar de nem todos estarem de acordo. Marcelino (XXVI, 4, 1) cita uma frase de Dagalaifus, comandante da cavalaria que, perguntado sobre quem poderia dividir o Império com Valentiniano, respondeu: “*‘Si tuos amas’ inquit, ‘imperator optime, habes fratrem; si rem publicam, quaere quem vestias’.*”²³

Sobre a escolha de Valentiniano como imperador, Lee (2013, p. 21) destaca que ele tinha um passado semelhante ao de Joviano: veio dos Balcãs²⁴ e seu pai possuía postos militares destacados. Algo importante para a escolha de Valentiniano foi, sem dúvida, o fato dele não estar associado ao reinado de Juliano e de sua derrota na expedição persa. Foi apresentado em Niceia e assumiu o trono em 26 de fevereiro de 364. Nessa mesma ocasião foi pressionado a logo indicar alguém para dividir o poder, dado o medo de uma morte repentina, como a ocorrida com o imperador anterior, Joviano. Sabemos que um mês depois nomeou seu irmão Valente como imperador. Tal decisão não foi tão óbvia, visto que Valente passou a maior parte de sua vida cuidando da propriedade rural da família e não tinha conhecimento nem das artes militares nem das liberais.

Tendo Valentiniano se despedido de seu irmão em Sirmio em agosto de 364 e partido para o norte da Itália e depois para o norte da Gália, em Tréveris, onde passou grande parte de seu reinado, Lee (2013, pp. 30-31) destaca que graças a isso a cidade passou por um período de desenvolvimento e prosperidade. Ali estava uma das prioridades de seu reinado: a segurança da fronteira do Reno contra ameaças de grupos bárbaros como alamanos, francos e saxões. Em geral Valentiniano foi bem-sucedido em seus esforços, apesar de às vezes se sugerir que o perigo tenha sido engrandecido apenas para proporcionar-lhe maior glória. De qualquer forma, são de conhecimento comum suas preocupações e estratégias como a de assassinar o rei Viticábio e conseguir ajuda dos burgúndios contra os alamanos.

²³ “‘Se amas os teus’ – diz – ‘excelente imperador, tens teu irmão; mas se amas o Estado, procura a quem vestir’.”

²⁴ Gallego (2003, p. 167) esclarece que Valentiniano era de Panônia, que fazia parte da prefeitura do pretório da Itália, África e Ilíria.

Assim que Valentiniano dividiu o exército com seu irmão Valente (MARCELINO, XXVI, 5, 4-8), este começou a residir em Constantinopla, aquele em Milão. Foi então que os imperadores tomaram, por primeira vez, as vestes consulares. O Império havia sofrido perdas significativas, tanto na parte ocidental quanto na oriental. No ocidente os alamanos invadiram as fronteiras da Germânia, pelo fato de seus enviados aos quartéis gerais romanos não terem recebido as ofertas usuais, mas em menor quantidade, o que provocou sua indignação. Além disso, foram tratados de forma áspera por Ursatius, mestre de ofícios²⁵. E, ao oriente, Procópio iniciara uma revolução. Tanto a invasão quanto a revolução chegaram ao conhecimento de Valentiniano no mesmo dia, por volta de primeiro de novembro de 365, quando estava a caminho de Paris. Como ambos os eventos haviam acontecido praticamente ao mesmo tempo, e como o imperador via-se na necessidade de optar entre um ou outro para garantir a vitória, Marcelino (XXVI, 5, 13) destaca que ele escolheu atacar os alamanos, arguindo que estes eram os inimigos de todo o mundo romano, enquanto que Procópio o era apenas de seu irmão.

Os alamanos vinham se fortalecendo com o passar dos séculos, desde quando haviam sofrido várias perdas com os ataques de Júlio César. Talvez os romanos tenham subestimado seu poderio. No confronto que tiveram, dois generais romanos foram mortos, Charietto e Severiano (MARCELINO, XXVII, 1, 1-6). Foi então que Jovino, comandante da cavalaria na Gália, atacou duas companhias de alamanos, vencendo uma terça parte deles em Châlons-sur-Marne, onde seis mil alamanos foram mortos e quatro mil saíram feridos (MARCELINO XXVII, 2, 1-9). Logo após a vitória, ao retornar a Paris, Valentiniano o nomeou cônsul, ao mesmo tempo em que seu irmão Valente lhe enviou a cabeça de Procópio (MARCELINO, XXVII, 2, 10).

O imperador havia sofrido uma grave doença e estava para morrer. Neste ínterim, cogitava-se Rústico Juliano como seu sucessor. Com a ajuda de diversos remédios, Valentiniano conseguiu se recuperar e em 367 apresentou seu filho diante do exército, nomeando-o Augusto (MARCELINO, XXVII, 6, 1-4). Num discurso, Valentiniano evoca a lealdade de seus súditos, e lembra que Graciano conviveu com os filhos deles e que o menino representa um laço entre o imperador e seu exército (MARCELINO, XXVII, 6, 6). Valentiniano sequer havia terminado seu discurso e a multidão de soldados, na narrativa de Marcelino (XXVII, 6, 10-11), já ovacionava seu filho como augusto. Tal adesão e entusiasmo encheram o imperador de alegria.

²⁵ O *magister officiorum* era um dos cargos administrativos mais elevados do Império Romano tardio.

Marcelino (XXVII, 7, 4-5) dedica parte de seu livro a narrar o temperamento de Valentiniano. O autor o considera uma pessoa propensa à ira e à crueldade, ainda que o tenha escondido durante os primeiros anos de seu governo, de forma a ganhar o apoio de seus súditos. Com o passar dos anos, no entanto, o temperamento cruel do imperador foi se revelando, ao ponto de executar pessoas de baixo escalão sem sérias razões para isso.

Marcelino (XXVII, 10, 1-2) retrata de forma detalhada a derrota dos alamanos e sua respectiva fuga para as montanhas, não sem antes um grande derramamento de sangue em ambos os lados. Rando, um dos príncipes alamanos, há tempo havia maquinado um ataque, e o fez durante uma festa da religião cristã, quando o exército estava menos preparado.

Os romanos começaram, então, a aumentar sua resistência após a morte do rei Viticábio, filho de Vadamário, o qual foi morto por um de seus servos, que logo após o ocorrido pediu refúgio em solo romano. Viticábio, segundo Marcelino (XXVII, 10, 3-4), era quem frequentemente acendia as chamas da guerra contra os romanos²⁶. Foi assim que de início o Império logrou afrouxar um pouco as invasões alamanas.

Marcelino (XXVII, 10, 5-6) sublinha também a séria preocupação dos romanos em relação aos alamanos. Era um caso de segurança pública, visto que este povo se recuperava facilmente dos ataques sofridos, além de serem temidos por suas investidas traiçoeiras. O mesmo sentimento o tinham os soldados, porquanto este povo, suplicante ao começo, logo após se fortalecer, lhes ameaçava com o pior. É por esta razão que não lhes permitiram descanso ou cessação de guerra. Foi então que uma massa de tropas se reuniu e lhes foi fornecido alimentos e armas. Sebastiano comandou as legiões ilíria e italiana, e quando a estação quente começou, Valentiniano e Graciano cruzaram o Meno. Na ausência de inimigos à vista, o imperador dividiu o exército e avançou, estando ele ao centro e os generais Jovino e Severo guardando os flancos, de forma que não estivesse exposto a um ataque súbito.

Eles foram guiados por pessoas que, segundo Marcelino (XXVII, 10, 7-8), conheciam as estradas. O exército marchava lentamente num extenso campo aberto e os soldados estavam ansiosos para a batalha, ainda que há dias não encontravam ninguém. Devastaram campos e moradias, com exceção dos alimentos, que conservaram caso houvesse alguma necessidade. Marcharam até um lugar chamado Solícino, onde o imperador foi informado de que os alamanos tinham sido vistos à distância.

Os alamanos, conhecedores do terreno, haviam se posicionado sobre uma montanha alta, que tinha acesso fácil apenas pelo lado norte. Os soldados romanos estavam ávidos pela

²⁶ “(...) *ardores in nos saepe succenderet bellicos*”. (MARCELINO, XXVII, 10, 3).

batalha, esperando apenas o levantamento da bandeira para iniciá-la. Havia pouco tempo para deliberar, tanto pela ânsia dos soldados romanos como pelos gritos dos alamanos, que já estavam preparados para o confronto. Assim, Sebastiano tomou conta da parte norte da montanha, Graciano ficou para trás, por causa de sua juventude e inexperiência, e Valentiniano, com um grupo seleta, foi inspecionar algum outro caminho aos pés das colinas (MARCELINO, XXVII, 10, 9-10).

A ousadia de Valentiniano quase lhe custou a própria vida. Marchando por pântanos e lugares desconhecidos era um alvo fácil na mão do inimigo, que lhe havia preparado uma emboscada, através de um ataque súbito. Segundo Marcelino (XXVII, 10, 11-13), sua sorte foi seu cavalo, que conseguiu subir pela lama escorregadia e se refugiar no seio das legiões. Ele conta que até seu próprio escudeiro, que carregava seu elmo, havia desaparecido juntamente com ele. A batalha, no entanto, foi travada pelo lado norte, onde se concentrou o exército romano que, pouco a pouco, foi empurrando os alamanos e ganhando terreno. Os alamanos ficaram aterrorizados com os relinchos dos cavalos romanos e pelo toque de suas trombetas.

Ainda que o exército romano fosse superior em técnica, os alamanos eram audaciosos e muito fortes na luta corpo a corpo. Marcelino (XXVII, 10, 14-16) relata que por muito tempo a fortuna da batalha ficou indecisa, até que os romanos conseguiram cercar os alamanos. Estes, fugindo, foram mortos pelas costas. Logo após essa vitória sangrenta, Valentiniano voltou a Tréveris.

O imperador fortificou, segundo Marcelino (XXVIII, 2, 1-2), toda a margem do Reno, erguendo estrategicamente altas fortalezas e torres em intervalos frequentes. Em certos lugares convocou homens habilidosos e até mesmo mudou o curso de córregos. Marcelino (XXVIII, 2, 5) relata também como Valentiniano foi audaz ao ponto de construir uma fortificação no lado mais distante do Reno, no monte Pirus, que ficava naquele então no país dos bárbaros. Ele, aproveitando o momento de paz, se apressou para que ela ficasse pronta o quanto antes.

Certa vez, como resguarda Marcelino (XXVIII, 2, 6-10), os soldados romanos estavam cavando para realizar as fundações de uma de suas fortificações. Alguns chefes dos alamanos, pais de alguns dos reféns que os romanos haviam feito, imploraram de joelhos pelo resgate de seus filhos. Os comandantes romanos, no entanto, sabendo da necessidade de mantê-los para a permanência da paz, negaram veementemente o pedido. Como os chefes voltassem chorando e irritados, um bando de alamanos atacou os soldados romanos, que estavam despreparados. Nenhum sobreviveu, com exceção de Siágrio. E é então que novamente se manifesta o caráter intempestivo de Valentiniano, que, considerando-o um desertor, deu-lhe um julgamento cruel.

Outro episódio da vida do imperador narrado por Marcelino (XXVIII, 5, 7) diz respeito aos saxões na Gália que, após uma trégua, foram emboscados pelos romanos. O historiador salienta que, apesar das críticas feitas por alguns juízes sobre o caso, considerando-o impróprio, visto que havia um acordo entre eles, a emboscada foi necessária por se tratar de uma massa de bandidos que deveria ser destruída na primeira oportunidade.

Os alamanos e seu rei Macriano ainda incomodavam Valentiniano, que cogitava diversas possibilidades para atacá-los e enfraquecê-los. Teve a ideia, então, de se aliar aos burgúndios, enviando mensageiros que os exortassem a atacar os alamanos num tempo determinado, com a promessa de que também ele cruzaria o Reno com os exércitos romanos. Marcelino (XXVIII, 5, 8-11) discorre sobre como essa notícia foi recebida com júbilo por eles, por um lado porque os burgúndios se consideravam descendentes dos romanos de tempos antigos e, por outro, porque também eles eram inimigos dos alamanos.

Valentiniano não cumpriu seu trato com os burgúndios e simplesmente não apareceu no dia marcado, deixando-os sem apoio. Seus reis se enfureceram a tal ponto que mataram todos os prisioneiros e voltaram para suas terras nativas. Aproveitando-se dessa ocasião tão oportuna, porquanto os alamanos se haviam dispersado por medo dos burgúndios, Teodósio, comandante da cavalaria naquele tempo, atacou os alamanos. Por ordem de Valentiniano, todos os prisioneiros foram enviados à Itália, onde receberam cantões de terra e começaram a viver como súditos romanos nas margens do Pó. (MARCELINO, XXVIII, 5, 12-13.15).

Marcelino (XIX, 3, 1-4) reflete sobre a crueldade de Valentiniano, quem não raro se deixava levar por uma paixão, o que era perceptível por sua expressão e tom de voz, além da alteração de sua cor. Era naturalmente selvagem, característica percebida desde sua juventude, quando espancou seu cachorro até a morte, por exemplo, por havê-lo mordido. Outro exemplo foi quando um ferreiro lhe preparou uma bela couraça e esperava por sua recompensa. Valentiniano, no entanto, percebendo que havia menos ferro na armadura do que o estipulado, ordenou que o ferreiro fosse morto com crueldade.

Marcelino (XIX, 3, 5) relata que um oficial do estábulo do imperador foi enviado à Sardenha para testar alguns cavalos a serem usados para o serviço militar. Ele trocou alguns, e por isso foi apedrejado até a morte. Há também Atanásio, considerado um artista em entretenimento, quem foi queimado vivo até a morte pelo uso de artes mágicas. Entre outras histórias, Marcelino (XIX, 3, 9) acentua a de que o imperador chegou até a ter duas ursos, para comer a alguns homens condenados à morte.

Apesar de sua crueldade e espírito rude, Valentiniano era um excelente comandante e estrategista. Com suas torres de vigilância, ele era capaz de prever os movimentos de seus

adversários, especialmente dos alamanos. Um de seus objetivos era capturar seu rei, Macriano, que estava formando um exército cada vez mais poderoso. Para isso, fez secretamente uma ponte para atravessar o Reno. Como alguns comerciantes tivessem visto o ocorrido, e temendo os romanos que eles pudessem dizer algo ao inimigo, mataram a todos, tomaram posse de suas mercadorias e deram início aos ataques. Como os soldados tinham começado a saquear e incendiar o que viam pela frente, os assistentes do rei acordaram e, suspeitando do ocorrido, esconderam-no num desfiladeiro. (MARCELINO, XXIX, 4, 1-5).

Marcelino (XXIX, 4, 1-5) conta como Valentiniano foi privado da glória de capturar Macriano, não por sua culpa ou dos seus generais, mas pela indisciplina de seus soldados que, segundo o historiador, já havia causado custosas perdas ao Estado. O território almano foi reduzido a cinzas por cinquenta milhas, mas mesmo assim o imperador regressou triste a Tréveris.

Marcelino (XXX, 8, 1-3) elabora um resumo do que considera ser os defeitos do imperador Valentiniano. Sendo um homem inclinado à severidade, esquecia-se de que um governante deveria evitar todo tipo de excessos. Valentiniano não se contentava com castigos leves. Era um homem sedento de sangue. Torturava as pessoas às vezes com perigo até de perderem suas próprias vidas. E, diferente de outros governantes, nunca perdoava ninguém que tivesse sido condenado à morte. Segundo o autor, até mesmo os mais selvagens dos príncipes chegavam a perdoar em alguns casos, mas Valentiniano nunca.

A ganância do imperador, como atesta Marcelino (XXX, 8, 8-9), lhe cegou ao ponto de não ser capaz de distinguir entre o certo e o errado, e de buscar vantagens em cima da vida dos outros. Apesar das tentativas de alguns em justificar essa postura do imperador, Marcelino a condena por se tratar muitas vezes de atitudes desnecessárias, diferente de outros casos, quando estava em jogo a segurança do Estado. Em suma, o imperador queria sempre mais e não se via nele um espírito de auto-controle, encontrado em abundância em generais romanos passados.

Além da crueldade e da ganância, Valentiniano também era invejoso. Odiava os homens grandes, o bem vestido, o sábio, o rico, o corajoso, e queria constantemente superar a todos em tudo, aparentando ser superior em todas as qualidades. Chamava aos corajosos de covardes, mas ele mesmo empalidecia perante grandes perigos. (MARCELINO, XXX, 8, 10-11).

Marcelino (XXX, 9, 1) passa a enumerar as virtudes de Valentiniano. Descreve-o como um governante indulgente com os provincianos no quesito de tributos, aliviando o peso dos mesmos na medida do possível. Ademais, sempre foi oportuno na criação de cidades e defesas fronteiriças. Exigente com a disciplina militar, punia até mesmo as ofensas mais leves dos soldados comuns.

Enquanto à vivência da castidade, Marcelino (XXX, 9, 2-3) relata que era puro em casa e no estrangeiro. Não se manchava com a luxúria, controlando a banalidade da corte imperial. Não privilegiava nem aos seus próprios parentes, os quais não aposentou nem honrou com cargos sem verdadeira importância para o Estado. A única exceção foi seu irmão, com o qual dividiu o Império, impelido pelas circunstâncias do momento. Valentiniano era cauteloso ao conceder posições de alto escalão.

Na guerra era hábil e cuidadoso, fosse atacando fosse defendendo, além de examinar todas as fileiras do exército. Sejam mencionados também, ainda que de passagem, seus talentos como pintor, modelador e inventor de armas. Marcelino (XXX, 9, 4) revela que o imperador falava pouco em público, mas quando o fazia era vigoroso até ao ponto da eloquência. Era um homem simples e apreciava banquetes, mas ao mesmo tempo evitava que fossem extravagantes.

Marcelino (XXX, 9, 5-6) finaliza a enumeração de suas virtudes afirmando que o reinado de Valentiniano foi marcado pela tolerância religiosa, sendo que permaneceu neutro em debates relacionados ao tema. Parecia não se importar com isso, e não obrigava ninguém a reverenciar uma ou outra religião, respeitando a crença de cada um na medida do possível. Enfim, sua figura majestosa era também complementada por sua força corporal, seus cabelos, seus olhos e estatura fina.

Valentiniano era um bom diplomata. Mitchell (2015, pp. 84-85) observa como o imperador, tendo assumido o controle da parte ocidental do Império em 365, tratou de manter suas fronteiras por meio da diplomacia. Segundo o historiador, o imperador romano conseguiu criar a ilusão de que havia uma aliança (*foedus*) entre os romanos e os líderes germânicos. Tal aliança dava a impressão de que estavam se abstendo de hostilidades aqueles que eram iguais em força, o que não correspondia à realidade. O imperador morreu em 375, devido à cólera que experimentou ao escutar as pretensões do povo dos quados, que habitavam o que hoje pertence ao território da Hungria.

Algo interessante foi o contato que Símaco chegou a ter com Valentiniano ao acompanhar-lhe durante uma de suas campanhas, como relata Gallego (2003, p. 167). Essa é, sem dúvida, uma das razões pelas quais seus panegíricos dirigidos a ele, sobretudo o segundo, estão repletos de descrições minuciosas. Valentiniano, no entanto, sufocou rebeliões e invasões também em outros lugares, como Britânia, Maurítânia e nas fronteiras do Danúbio.

Tréveris

Heather (2005, p. 34) especula que Símaco deve ter ficado impressionado com a grandeza e a romanização de Tréveris. Possivelmente maravilhou-se com o esplendor da basílica onde ele e sua embaixada entregaram a oferta de ouro ao imperador, bem como com

seu anfiteatro, teatro, aqueduto de doze quilômetros, banhos, entre outras construções romanas. E não só construções, mas também intelectuais da cidade o impressionaram. Talvez o de maior impacto fosse Ausônio, quem fora designado por Valentiniano I para ser o tutor de seu filho Graciano, futuro imperador. Especialista em língua e literatura latina, constitui um símbolo de mudança no Império, visto que não era nem sequer da Itália. “O caso de Ausônio demonstra, novamente, até que ponto o mundo romano havia mudado. Como a cidade e as vilas de Tréveris, ele é representante de amplos padrões de transformação.” (HEATHER, 2005, p. 38).²⁷

No começo do inverno de 368-369, Símaco liderou uma embaixada senatorial à cidade de Tréveris, então sede de governo do Império Romano, localizada na região do rio Mosela, atual Alemanha, onde faz divisa com a França e Luxemburgo. A razão da visita era presentear Valentiniano I por motivo de sua *Quinquennialia*.

Símaco e seus amigos estavam levando o ouro da coroa (*aurum coronarium*) ao imperador reinante, Valentiniano I. A coroa dourada era, em teoria, um pagamento voluntário que as cidades do Império entregavam aos imperadores durante sua ascensão e a cada quinto aniversário, de modo subsequente. (HEATHER, 2005, p. 22).²⁸

O Império: fronteiras-chave, exército e burocratas

Heather (2005, p. 141) vê o século IV como um período de mudanças peculiares no Império Romano e uma delas foi a romanização de povos bárbaros:

Construído originalmente em poder militar, o Império implantou, através da vastidão que separa a Muralha de Adriano do Eufrates, uma ideologia abrangente de superioridade. No quarto século, os povos sujeitos haviam internalizado tanto o modo de vida romano que o estado de conquista original tinha evoluído a uma *commonwealth* de comunidades provinciais completamente romanas.²⁹

Heather (2005, p. 28) menciona as três fronteiras-chave do Império: a do Reno ao ocidente (e com frequência o norte da Itália também), outra nos Balcãs, cobrindo o Danúbio e uma terceira ao oriente, no norte da Mesopotâmia. E foi por uma combinação de logística e política que os imperadores e burocratas emigraram da Itália. Houve a necessidade de dividir o Império para administrá-lo melhor. “Administrativamente, Antioquia ou Constantinopla

²⁷ “The case of Ausonius demonstrates, again, how far the Roman world had changed. Like the town and the villas of Trier, he is representative of broad patterns of transformation”.

²⁸ “Symmachus and his friends were bringing crown gold (*aurum coronarium*) to the reigning emperor, Valentinian I. Crown gold was a theoretically voluntary cash payment, which the cities of the Empire handed over to emperors on their accession and on every fifth anniversary (*quinquennialia*) subsequently.”

²⁹ “Built originally on military might, the Empire deployed, across the vastness separating Hadrian’s Wall from the Euphrates, an all-encompassing ideology of superiority. By the fourth century, subjected peoples had so internalized the Roman way of life that the original conquest state had evolved into a commonwealth of thoroughly Roman provincial communities.”

estavam muito longe do Reno, e Tréveris ou Milão muito longe do oriente para um imperador exercer controle efetivo sobre essas três fronteiras-chave” (HEATHER, 2005, p. 29).³⁰ O Senado já não exercia sua autoridade como outrora e foi progressivamente perdendo importância, ao ponto de se tornar, durante a Antiguidade Tardia, uma instituição muito mais cerimonial que propriamente de poder político.

Durante o século IV, a cidade de Roma perdeu significativa importância no Império, sobretudo por razões políticas, visto que os imperadores necessitavam operar em outros lugares, muitas vezes mais próximos às fronteiras. Além disso, Heather clarifica que:

Em vez do Senado Romano, o público político crítico do Império do século IV estava para ser encontrado em outros dois lugares. Um deles era um atuante de longa data do jogo da política imperial: o exército, ou melhor, seu corpo oficial. [...] A outra força política chave no final do Império foi a burocracia imperial (muitas vezes chamada de *palatino*: de *palatium*, palavra latina para ‘palácio’). Embora os burocratas não possuíssem o poder militar disponível a um general de primeiro escalão, controlavam tanto as finanças quanto os processos de elaboração e execução da lei, e nenhum regime imperial poderia funcionar sem sua participação ativa. (2005, pp. 27-28).³¹

Heather (2005, pp. 62-63) especifica a mudança ocorrida também no exército romano. As legiões e tropas auxiliares se sofisticaram. O exército possuía agora os *limitanei* (tropas de guarnição das fronteiras) e os *comitatenses* (forças de campo móveis). E dentro dessas unidades, havia também especializações. Heather destaca três: os *sagittarii* (arqueiros montados), os *ballistarii* (soldados artilheiros) e os *clibanarii* (cavalaria blindada). Termina contrastando este exército com o de César. Enquanto este se baseava em grande medida no legionário a pé, os imperadores desse período davam mais ênfase à cavalaria. E sobre o aumento do efetivo militar, Silva e Mendes (2006, p. 207) esclarecem que foi uma tendência iniciada ao final do século II:

As fontes literárias atribuem a Diocleciano as principais mudanças na organização do exército romano. No entanto, é necessário reconhecer que Diocleciano segue a tendência de aumento dos efetivos militares já iniciada em fins do século II com Marco Aurélio e mantida por Septímio Severo e Caracala no século seguinte.

Graciano

³⁰ “Administratively, Antioch or Constantinople was too far from the Rhine, and Trier or Milan too far from the east, for one emperor to exercise effective control over all three key frontiers.”

³¹ “Rather than in the Roman Senate, the critical political audience of the fourth-century Empire was to be found in two other quarters. One of these was a long-standing player of the game of imperial politics: the army, or, rather, its office corps. [...] The other key political force in the late Empire was the imperial bureaucracy (often called *palatine*: from *palatium*, Latin for ‘palace’). Although bureaucrats did not possess the military clout available to a senior general, they controlled both finance and the processes of law-making and enforcement, and no imperial regime could function without their active participation.”

Silva (2006, pp. 260-261) salienta que após a morte de Valente em 378, na batalha de Adrianópolis contra os godos, Graciano assumiu o posto de primeiro imperador e associou o general cristão Teodósio ao poder imperial em janeiro de 379. Este e o bispo de Milão, Ambrósio, foram certamente os que influenciaram Graciano a romper os laços com a religião tradicional romana. Em 382 ele retirou da Cúria o altar da deusa Vitória, além de renunciar ao título de *pontifex maximus*, o qual até então todos os imperadores, desde Augusto, haviam aceitado. Graciano foi assassinado pelo usurpador Máximo, em Lyon, em agosto de 383. Foi por esses anos que se acirrou a luta por poder político, de onde os cristãos saíram vitoriosos. Silva (2006, p. 261) atesta que:

Quando tratamos da cristianização do Império Romano a partir da associação Estado/Igreja patrocinada por Constantino, devemos atentar para o fato de que a clássica noção de “triunfo da Igreja” é muito mais uma *constructio* dos autores eclesiásticos do que uma realidade histórica propriamente dita. De fato, como salienta Peter Brown (1996:41), foi um setor importante dos intelectuais cristãos que se encarregou, não apenas de revestir os atos governamentais contra o paganismo de um sentido de absoluta inexorabilidade, como se a ascensão do cristianismo fosse a realização da vontade divina na história, mas também de difundir a ideia de que o paganismo era uma crença sem fundamento, obsoleta, em outras palavras, uma *superstitio*. Muito embora as práticas pagãs existentes no fim do Mundo Antigo sejam descritas com parcimônia pela documentação, temos conhecimento da permanência do politeísmo em muitas regiões do Império, especialmente no Oriente, até o final do século VI [...]. Além disso, os pagãos não perderam, em diversas ocasiões, a oportunidade de acusar os cristãos pelos males do Império. Após o saque de Roma por Alarico, em 410, os pagãos começam a se referir aos *tempora christiana*, os tempos cristãos, pretendendo com essa expressão identificar uma nova época de angústia, dominada por uma crise de autoridade trazida pelo cristianismo, o que expressa a recusa dos círculos pagãos em admitir que o “triunfo da Igreja” fosse capaz de proporcionar, sob qualquer aspecto, um futuro de paz e prosperidade para o Império.

Mitchell (2015, pp. 86-87) destaca as consequências políticas da sucessão de Valentiniano. Em 367, quando sua vida corria perigo por causa de uma doença, ele promoveu seu filho Graciano, nascido em 359, ao posto de Augusto. Foi o primeiro imperador criança. Com a morte de Valentiniano em 375, outro filho seu, Valentiniano II, foi proclamado Augusto. Segundo o autor, esses tipos de sucessão indicavam que o poder estava de fato nas mãos dos generais do exército, que tinham na figura desses “imperadores-crianças” personagens de fácil manipulação. Nesse sentido, o exercício do poder se caracterizava, *mutatis mutandis*, por uma espécie de oligarquia.

Graciano não tinha as glórias de seu pai Valentiniano, e Símaco se viu na dificuldade de apresentar um panegírico a alguém que era ainda apenas um menino. Contudo, o orador, de modo magistral, soube lidar com esta dificuldade. E a forma, segundo Angelo Mai (1815, p. vi-

vii), foi não focar nas ações (*rebus*) para persuadir o auditório, mas sim em palavras (*verbis*) e recursos oratórios praticamente fingidos (*paene confictis ornamentis*).³²

Conclusão

Como vimos ao longo do trabalho, o século IV foi o período dos imperadores que se viram forçados a se retirar dos confortos de Roma para proteger suas fronteiras. Roma foi substituída como residência imperial por Tréveris, Milão, Sirmio e Antioquia. Com a criação de Constantinopla por parte do imperador Constantino, essa situação só se agravou. De qualquer forma, o tema que domina o século foi a história militar. Espera-se que este trabalho possa ter contemplado as transformações estruturais do período. Não é um Império em decadência, mas sim um momento de transição. Diocleciano, Joviano e Valentiniano eram todos militares nascidos nas províncias da Ilíria, o que plasma uma mudança no eixo do poder. Desde a ascensão de Diocleciano em 284 até a morte de Teodósio I em 395, o Império foi governado por esses imperadores guerreiros, que aniquilavam inimigos internos e externos. O Estado estava centrado em guerras e batalhas e todas essas mudanças foram desafiadoras para que o Senado lograsse manter boas relações com o imperador

Esse período foi especial também por sua produção literária e pela quantidade de escritos que sobreviveu ao tempo. Segundo O'Donnell (2015, p. 161), há mais literatura latina que nos chegou entre 350 e 450 do que de qualquer outro período, mais até mesmo que a época de ouro latina, entre o final da República e começo do Império.³³

Os autores utilizados para o contexto histórico foram fortemente influenciados por Peter Brown e sua abordagem alternativa sobre o tema, em seu livro "*The World of Late Antiquity*". Em parte, devemos a ele o termo "Antiguidade Tardia", utilizado ao longo do artigo em suas diversas acepções. Nosso trabalho tratou de demonstrar, ainda que de forma indireta, como Brown rompeu o paradigma estabelecido no século XVIII por Gibbon, quem defendia apenas uma decadência do Império Romano. Ele foi um dos pioneiros em reconhecer características únicas desse período na história. Obviamente já não se tratava do Período Clássico, mas tampouco se iniciara a Idade Média. Se este momento, único na história, vem sendo cada vez mais estudado desde a segunda metade do século XX, é graças ao historiador Brown. No entanto, sabemos que o tempo será o melhor a julgar essa descoberta. Como escreveu Heather

³² "*Et in Valentiniani quidem laudationibus veram amplamque materiam sibi subiecit Symmachus. At in Gratiani pueri laudatione non tam rebus ipsis quam verbis ac paene confictis ornamentis animus auditoris tenendus erat.*"

³³ "We have more surviving Latin literature from this century between 350 and 450 than for any comparable period before that, including the more famously golden age of Caesar, Cicero, and Vergil."

(2005, p. 191): “Mas a imediata reação emocional a qualquer grande evento raramente é o melhor indicador de seu real significado.”³⁴ A Antiguidade Tardia é ainda um mundo a ser explorado, não somente desde uma perspectiva de seu conteúdo, mas, sobretudo, da metodologia para adentrar nesse período.

Referências Bibliográficas

AMMIANUS MARCELLINUS. *Rerum gestarum libri qui supersunt*. Vol II edited by Jeffrey Henderson with an English translation by John C. Rolfe. Cambridge, Loeb, 1940. Reprinted 2000.

_____. *Rerum gestarum libri qui supersunt*. Vol III edited by G.P. Goold with an English translation by John C. Rolfe. Cambridge, Loeb, 1940. Revised and reprinted 1986.

CAMERON, Alan. *The Roman Friends of Ammianus*. The Journal of Roman Studies, Vol. 54, Parts 1 and 2 (1964), pp. 15-28. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/298646>>. Acesso em: 02/02/2018.

GALLEGO, José Antonio Valdés. In: SYMMACHUS, Quintus Aurelius. *Informes – Discursos*. Introducciones, Traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 2003.

HEATHER, Peter. *The Fall of the Roman Empire – A New History*. London: Macmillan, 2005.

LEE, A. D. *From Rome to Byzantium AD 363 to 565 – The Transformation of Ancient Rome*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

MAI, Angelo. *Editoris praefatio*. In: SYMMACHUS, Quintus Aurelius. *Q. Aurelii Symmachi Octo orationum ineditarum partes*. Invenit notisque declaravit Angelus Maius. Mediolani: Bibliothecae Ambrosianae, 1815.

MITCHELL, Stephen. *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641*. Oxford: Blackwell, 2015.

O'DONNELL, James J. *Pagans: the end of traditional religion and the rise of Christianity*. New York: HarperCollins, 2015.

SILVA, Gilvan Ventura. *A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV)*. In: SILVA, Gilvan Ventura & MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano – Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, pp. 241-266.

³⁴ “But the immediate emotional reaction to any great event is rarely the best indicator of its real significance.”

SILVA, Gilvan Ventura & MENDES, Norma Musco. *Diocleciano e Constantino: a construção do Dominato*. In: SILVA, Gilvan Ventura & MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano – Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, pp. 193-221.

Recebido em setembro de 2018.
Aprovado em dezembro de 2018.

A CIDADE DE COIMBRA E O MOSTEIRO DE SANTA CRUZ NO SÉCULO XII: REFLEXÕES SOBRE O PRIORADO DE D. TEOTÔNIO

*Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira*³⁵

Resumo: Nossa proposta tem por objetivo compreender os eventos que cercaram o processo fundacional do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na primeira metade do século XII, bem como o exercício do primeiro priorado por D. Teotônio. Tomando por base a vasta contribuição historiográfica, bem como os dados que nos traz a documentação, buscamos promover articulações que nos ajudem a refletir, de forma mais analítica, a partir das conexões possíveis de serem feitas entre os casos particulares e o que com eles mantém vínculo na questão mais geral; suas relações e interesses envolvidos.

Prólogo

O curto espaço do qual dispomos para dar conta de um universo tão vasto e demasiado complexo de informações, cujas possibilidades interpretativas se multiplicam a níveis que fogem a um exercício racional mais imediato, limitam nossa abordagem, nos fazendo priorizar determinados caminhos em detrimento de outros. Lacunas que ora possam aparecer são inevitáveis, uma vez que fazer escolhas para um estudo mais analítico, ao mesmo tempo em que nos aproximam de um leque possível de informações, dado o interesse que nos nutre, também tem por ônus o afastamento em relação a outras, deixando em aberto questões que de igual forma poderiam se tornar relevantes à pesquisa. Nesse sentido, o que vai a seguir acerca do contexto³⁶ é o produto de uma prévia seleção de dados feita por nós, sendo destacados o que, em nosso ver, melhor dão conta de tecer a malha que compõe o universo no qual nosso objeto está inserido.

A cidade de Coimbra

A cidade de Coimbra, reconquistada dos muçulmanos em 1064,³⁷ por Fernando I, o *Magno* (1037-1065), rei de Leão, dado o enfraquecimento político-militar muçulmano de al-Andaluz,³⁸ segundo a historiografia, ela teria se convertido em província referencial para os

³⁵ Doutorando e Mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ, integrante do Programa de Estudos Medievais (PEM/UFRJ).

³⁶ O contexto para nós não é pensado como algo efetivamente dado, que existe de forma autônoma e inquestionável, mas sim é o resultado associado entre o objeto que alimenta a pesquisa e a significação concedida pelo pesquisador a determinados fatores, informações, “evidências”, a partir de uma seleção prévia, compondo assim uma lógica maior e interligada de organização. Nesta, o objeto em estudo é conectado, sendo dela indissociável e tendo seus efeitos intrínsecos ao vínculo construído pelo próprio pesquisador.

³⁷ Cf. MATTOSO, José. *História de Portugal*: antes de Portugal. Lisboa: Estampa, 1992.p.558.

³⁸ A tendência historiográfica de identificar a fragmentação política muçulmana como resultado da morte de al-Mansur, em 1002, mascara dissidências internas que, mesmo antes, já fragilizavam qualquer sentido de uniformidade pré-concebida. A título de exemplo, poderíamos mencionar as revoltas de ‘Abn al-Rahman b.

posteriores avanços levados a cabo pelos interesses monárquicos nortenhos. Segundo José Mattoso,

Só a partir de então a fronteira se deslocou de maneira decisiva para além do vale do Douro e se iniciaram expedições de grande envergadura com o propósito de ocupar definitivamente as principais cidades do território andaluz e os seus respectivos alfozes.³⁹

Dentre as principais cidades localizadas no ocidente ibérico, a importância de Coimbra, conforme destaca os estudiosos, é evidenciada nos mais diversos aspectos. Mattoso, por exemplo, em relação às suas dimensões, menciona que,

O Porto, “cidade minúscula”, não chegaria a ocupar, por meados do século XII, 4 hectares; Braga mantinha ainda o perímetro da época romana, mas os seus pouco mais de 15 hectares não estavam densamente ocupados. Coimbra, porém, dispunha de uma muralha construída durante a época árabe que englobava uma área de 22 hectares, a mais extensa de todo o território. Para se avaliar estes dados quantitativos, basta dizer que Lisboa ocupava, também dentro das suas muralhas, por altura da conquista, uma área de 15, 68 hectares, Silves, 15 hectares, e Évora, 16 hectares. Todas as outras cidades, quer do território cristão, quer do muçulmano, abrangiam superfícies muito menores.⁴⁰

Tal condição, dentre outros fatores, são aspectos que nos permitem ter uma noção da relevância de Coimbra se comparada às demais cidades que de igual forma integravam, no ocidente peninsular, o conjunto das urbes já sob alçada das monarquias nortenhas.

A migração populacional vinda do norte, fundamentalmente após a conquista de Fernando I, contribuía ainda mais para o crescimento da cidade, sendo o desenvolvimento de bairros periféricos, como a mouraria, a judiaria e os posteriores bairros franceses, um dos resultados melhor identificados.⁴¹ Por mais que a marca cristã se fizesse presente em maioria na cidade, e

Marwan b. Yunus, de Marida, no século IX, contra o emir de Córdoba Muhammad I, ou, já sob os reinos *taifas*, as conquistas de Abu ‘Amr ‘Abbad b. Muhammad sobre Martula (1044), Walba (1052), Santa Mariya (1052) e Silb (1103), também governadas por muçulmanos. Tais exemplos desvelam posturas divergentes na organização interna dos reinos, dando mostra das tendências centrífugas entre os interesses políticos dos governantes. Cf. MARQUES, Oliveira A. H. *História de Portugal*. Lisboa: Palas, 1974.p.51-55. É inegável que o califado de Córdoba tenha tido um caráter preponderante, fundamentalmente se considerarmos, por exemplo, o período de ‘Abd al-Rahman III (912-961). No entanto, tal significância não teria ofuscado os interesses provenientes das governanças locais relativamente autônomas, as *kuwar*. Ainda que o *wali* (governante local) fosse escolhido somente em Córdoba, o que por si só demonstra um dos artífices centralizadores desenvolvidos pelo califado e também de relevância de Córdoba, a liberdade administrativa gozada pelo *wali* eleito, ainda mais se as *kuwar* se localizassem na fronteira, era quase que garantida. Após a morte de ‘Abd al-Rahman III, em 961, e de seu sucessor, al-Hakam II (961-976), a inabilidade político-administrativa dos que os seguiram, de Hisham II, através do vizir al-Mansur (entre 981 e 1002), e de ‘Abd al-Malik (1002-1008), acabou por deflagrar a crise do califado e, por conseguinte, agravar as dificuldades em manter sobre si a tutela sobre os demais governantes. Ruía assim, o período de apogeu do califado em al-Andaluz. Cf. FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. São Paulo: UNESP, 2002. p. 36-41. (Figura 3.)

³⁹ MATTOSO, José. *História de Portugal...* Op. Cit.,p.476.

⁴⁰ MATTOSO, José. *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.p.105.

⁴¹ Cf. MATTOSO, José. *D. Afonso Henriques...* Op. Cit.,p.105. Leontina Ventura nos permite ter uma ideia da organização espacial da cidade em um estudo sobre a instalação em Coimbra dos *fideles* que teriam acompanhado D. Sesnando. Ver: VENTURA, Leontina. As Cortes ou a instalação em Coimbra dos fideles de D. Sesnando. In: Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques, Porto, 4 V. V. 3, p.37-52, 2006b.

sobre ela os mais diversos grupos que a compunha, eles ainda mantinha relações muito próximas com a influência árabe. “[...] na região continuavam activos alguns antigos cenóbios como os mosteiros de Lorvão e de Vacariça, com fortes ligações a Córdova e a outros importantes centros do Sul e Leste peninsulares”.⁴² (Figura 5).

Ao passo que, por um lado, a cadeia de eventos verificada na segunda metade do século XI teria beneficiado tanto a cultura moçárabe, quanto a liturgia visigótica por ela conservada, por outro, ela também teria trazido os entraves mais sérios à manutenção dessa influência cultural na Península Ibérica, sendo o rito religioso um dos alvos principais.

A necessidade de substituir o ofício hispano-visigótico na Península, estabelecido no Mondego, em favor dos preceitos romano-elesiásticos, teria feito com que uma série de mudanças fosse promovida, trazendo aos discursos diocesanos os valores que se buscava instituir. Sob as orientações da monarquia castelhana-leonesa, relativamente associada aos interesses da Sé episcopal, a restauração tanto de cidades quanto de bispados teriam por intento, dentre outros fatores, fomentar o discurso românico no território ibérico.

Diferente do que teria se sucedido com o clero das cidades nortenhas, cujas transformações se fizeram provavelmente com menos resistência, sendo os senhores locais, em parte dos casos, os principais beneficiários e promotores de tais adequações, o intento reformador levado mais ao sul da Península teria sua ação menos efetiva. Isto, dado a característica de organização das cidades e o apadrinhamento e interesses nutridos pelas grandes famílias se fazer em menos intensidade. A maioria delas, possivelmente, preocupadas com questões de caráter mais local, as quais não necessariamente se alicerçavam ou viam algum benefício considerável com a proposta reformadora.

Crescônio (1092-1098), por exemplo, adepto das diretrizes romano-elesiásticas, teria tentado efetivar tal vertente no bispado de Coimbra. Todavia, a dinâmica cultural da cidade, ainda fortemente arraigada em valores locais, teria exercido resistência, não facilitando sua implantação.

⁴² MARTINS, Armando Alberto. A história medieval do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: um exemplo de oscilação entre a fuga e a atracção pela Europa. Disponível em: <http://bibliotecas.cm-porto.pt/ipac20/ipac.jsp?session=1439595FND273.1158200&profile=bmp&uri=link=3100018~!20559~!3100024~!3100022&aspect=subtab13&menu=search&ri=1&source=~!horizon&term=Martins%2C+Armando+Alberto%2C+1946-&index=AUTHOR>>. p.41. Acesso em: 22 Nov. 2016.

É razoável crer que Teotônio, quando jovem,⁴³ ao acompanhar seu tio, Crescônio, à Coimbra, conforme apresenta a narrativa de sua vida,⁴⁴ tenha tido algum nível de contato com a conturbada paisagem apresentada pela cidade no período (1092). Ao se transferir para lá, dando continuidade aos estudos iniciados em uma escola paroquial em São Bartolomeu de Tui, hipótese levantada por Aires A. do Nascimento,⁴⁵ ele pode ter presenciando as convulsões geradas pela tentativa de implantação do discurso clero-românico, sendo seu tio um dos principais promotores.

Na esteira das ações interventoras de D. Henrique e da influência franca na Península, por exemplo, em substituição a Mendo Baldemires, que teria governado Coimbra entre 1086 e 1101, como um dos remanescentes moçárabes integrantes do círculo de *fideles* de D. Sesnando,⁴⁶ portanto, mantenedor das orientações políticas e culturais de caráter local, o Conde teria confiado a administração da cidade aos francos: Artaldo, Rabaldo e Ebraldo.⁴⁷ De igual forma, o sucessor de Crescônio no bispado de Coimbra, após sua morte, teria sido Maurício Burdino (1099-1108), cuja origem possível seria o mosteiro franco de St. Martial de Limoges.⁴⁸

Em seu bispado, o papa Pascoal II, em 24 de março de 1101, teria redigido uma bula, *Apostolicae Sedis*, na qual retificava a subordinação das dioceses do interior.⁴⁹ Com isso, ele reafirmava a hierarquia local entre os episcopados e garantia, conseqüentemente, o sentido a ser seguido pelo discurso românico.

⁴³ Nascimento defende que, no momento em que Crescônio viera transferido para o bispado de Coimbra, Teotônio teria por volta de 10 anos de idade. Cf. VIDA do beatíssimo D. Teotônio, primeiro prior do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. In: NASCIMENTO, Aires A. do (ed.). Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio, Vida de Martinho de Soure. Lisboa: Edições Colibri, 1998. p.138-222.p.212. (Nota 11)

⁴⁴ “*Deinde interuallo temporis exacto, cum iam inter pueritiam adolescentiamque medius esset, cum auunculo suo Colimbriensi episcopo domno Cresconio, qui magister eius fuit [...].*” VIDA do beatíssimo... Op. Cit.,p.142.

⁴⁵ Cf. VIDA do beatíssimo... Op. Cit.,p.212. (Nota 11)

⁴⁶ ALARCÃO, Jorge. Coimbra: a montagem do cenário urbano. Coimbra: [s.n.], 2008.p.81.

⁴⁷ PRADALIÉ, M. Gérard. Les faux de la Cathédrale et la crise à Coimbre au début du XIIe siècle. Disponível em: Acesso em: 21 Ago. 2015. p.89.

⁴⁸ Cf. MATTOSO, José. Monges e clérigos portadores da cultura francesa em Portugal (séculos XI e XII). In: _____. Portugal Medieval: novas interpretações. Lisboa: Imp. Nacional-Casa da Moeda, 1985.p.365-387. p.372. Conforme Morujão, “Maurício Burdino [...], one of the mainstays behind the successful implantation of the Gregorian reform in the diocese.” MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. The Coimbra See and its Chancery in Medieval times. E-journal of Portuguese history. Porto, v.4, n. 2, p.1-12, 2006.p.7. Para o bispado de Braga o conde D. Henrique teria escolhido o monge de Moissac, Geraldo. A opção em ocupar os cargos eclesiásticos com figuras oriundas dos francos, na hipótese de Erdmann, teria por fim o interesse em promover uma aproximação com Roma e restituir a autoridade de Braga como metrópole. Cf. ERDMANN, Carl. O Papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa. Braga: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1996.p.14-15.

⁴⁹ MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. A organização da diocese de Lamego: da reconquista à restauração da dignidade episcopal. In: SARAIVA, Anísio Miguel de Sousa (coord.). Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego (Sécs. XII a XX). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2013. p.15-45.p.24.

Tais mudanças, associadas às iniciativas intentadas pelo bispo eleito, não teriam contado, assim como em diversos momentos destacamos, com um imobilismo por parte dos cidadãos. Entre 1109 e 1110, ‘[...] Coimbra est en révolte à la fois contre le comte Henri et contre son évêque.’⁵⁰ Como resultado dessa sublevação, o Conde teria, em 1111, concedido à cidade um foral que garantia direitos e privilégios dos coimbrãos na administração da cidade, em detrimento dos francos que lá se estabeleciam.⁵¹

Gonçalo Pais (1109-1127), por sua vez, de origem ibérica, sucessor de Burdino, mantendo em seu discurso também as orientações reformadoras, teria promovido uma série de mudanças que igualmente causaram agitações.

[...] plus que l’annexion de Lorvão à la cathédrale, et autant que l’imposition du rite romain, c’est la volonté de Gonçalo de réorganiser le chapitre de Coimbra sur des bases nouvelles qui a provoqué le soulèvement du clergé local ou d’une partie de le clergé.⁵²

Com tudo, há de se destacar que a persistência na atuação diocesana, embora não encontrasse um ambiente de aceitação plena das diretrizes românicas, progressivamente tendeu a atenuar os movimentos de oposição. Para tal, o papado também teria feito sua intervenção, dando mostra documental da permanência das tensões. Em uma bula de junho de 1116, direcionada ao clero local e opositores, Pascal II teria chamado a atenção para a mudança de comportamento e obediência aos preceitos disseminados pelo bispo coimbrão.⁵³

Ao que tudo indica, tanto as tentativas de enquadramento do clero local, quanto a de contenção da influência cultural moçárabe, em Coimbra, teriam perdurado pelas primeiras décadas do século XII. Em um primeiro momento, conforme pudemos notar, a monarquia castelhano-leonesa, teria buscado estabelecer as bases do discurso eclesiástico que adentrava a Península Ibérica, em níveis variados e de formas diversas, a partir da atuação tanto dos condes francos por ela confiados, quanto das figuras delegadas para ocupar os bispados locais. Apesar de em alguns momentos a ação do clero Ibérico, na mesma linha, ter de igual forma atuado em favor das mudanças no rito litúrgico da cidade, pelo menos até a primeira metade do século XII, o elemento franco, pelas alianças estabelecidas, apareceria como agente de primeira ordem para a regulação da conduta moral do clero e na ocupação de cargos relevantes.

⁵⁰ PRADALIÉ, Gérard. Faux de la cathédrale... Op. Cit., p.91.

⁵¹ ALARCÃO, Jorge. Coimbra: a montagem... Op. Cit., p.82.

⁵² PRADALIÉ, Gérard. Faux de la cathédrale... Op. Cit.,p.93.

⁵³ Cf. PRADALIÉ, Gérard. Faux de la cathédrale... Op. Cit.,p.94. “hortamur vos tanquam filios in Christo Karissimo ut mores vestros corrigatis [...] Episcopum vestrum tanquam patrem et magistrum ac dei vicarium metuentes amante e amantes metuite.”. PRADALIÉ, Gérard. Faux de la cathédrale... Op. Cit.,p.92.

Posteriormente, conforme perceberemos, o eixo teria deixado de se nortear a partir do elemento franco, percebido até as primeiras décadas do século XII, para buscar internamente, no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, associado ao arcebispado de Braga,⁵⁴ as bases e o discurso necessário para promover as mudanças almejadas ao Condado Portucalense.

Pensar uma Coimbra marcada pela multiplicidade sociocultural, cuja regulação administrativa, em seus mais diversos níveis, buscava-se estabelecer, ajuda-nos a compreender, em alguma medida, as ações promovidas pelas diversas instâncias governativas na cidade. O discurso eclesiástico, de esfera local, restaurado e alimentado pelas orientações que então nutriam os interesses vigentes, levavam aos cidadãos os valores entendidos como necessários à regulação de suas relações.

Nesse sentido, nossa escolha por realçar o que acreditamos ser o processo de transformação pelo qual teria passado o bispado da cidade, além da própria relação mantida por ele com os residentes locais, ajuda-nos a compreender, sob certos aspectos, o sentido próprio da fundação do mosteiro.

A fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e seu primeiro priorado

O ambiente que teria cercado a fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bem como os agentes envolvidos e os interesses nutridos, em nossa opinião, jamais poderão ser observados com clareza. A vasta contribuição oriunda dos diversos pesquisadores que se debruçaram sobre o tema, elencando argumentos diversos, descrevem passos divergentes e enfatizam aspectos distintos.

Certos de que apresentar os fatores que teriam levado à fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra é uma ação impossível de ser executada,⁵⁵ objetivamos aqui elencar e interconectar aspectos que, em nosso ver, poderiam ter influído sobre a constituição do Mosteiro, trabalhando em amplo diálogo com o que os estudiosos já apresentaram sobre o tema.

⁵⁴ O bispado de Braga teria sua autoridade de metropolitana reconhecida pelo concílio de Palência, reunido em 1099-1100, convocado pelo cardeal legado Ricardo de Marselha. Pascoal II, em 1101 e 1103, em duas etapas, confirmaria a condição alcançada por Braga. Cf. ERDMANN, Carl. O Papado e Portugal no princípio... Op. Cit.,p.15.

⁵⁵ Uma vez que entendemos que o acesso a este passado e seus motivos é uma prática não exequível, e por somente termos contato às evidências resignificadas.

Optamos por trabalhar com questões que mais comumente a historiografia abordou, proporcionando a elas a devida reflexão e, na medida do possível, questionando os resultados amplamente aceitos pelos pesquisadores. Reunimos os elementos, previamente selecionados, que entendemos como significativos para pensar o processo pelo qual poderia ter passado a comunidade crúzia agostiniana em seu desenvolvimento inicial, com D. Telo e seus associados (1131), assim como os que teriam influído no período de sua afirmação, sob priorado de D. Teotônio (1132-1152/62).

Refletir sobre o processo fundacional do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bem como dos agentes envolvidos, ainda que com o suporte historiográfico, não é um exercício de simples execução, dado a escassez de fontes que dispomos para tal empreendimento. Percebemos que parcela considerável do que já foi escrito sobre a questão, pelos mais diversos pesquisadores, encontra seu fundamento no pouco que a documentação transmite, não tendo ela, muitas vezes, sofrido o devido questionamento. É, justamente, a partir do que pode ser encontrado em determinadas narrativas literárias, cujas raízes motivadoras ainda pouco sabemos, e sem que problematizações sejam feitas sobre as linhas narradas, que os autores desenvolvem seus conteúdos.

O relato que, em nosso conhecimento, de forma mais completa, dá conta de narrar os eventos relativos ao processo de fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, e sobre o qual a historiografia confere grande importância, está presente na *Vita Tellonis*, de Pedro Alfardo.⁵⁶ De acordo com a *Vita*,

Foi assim que, no ano de 1131 da Incarnação do Senhor [...], o arcebispo Telo, agregando a si uma falange de homens de primeiro plano em número igual ao dos doze Apóstolos, começou a lançar os fundamentos do mosteiro de Santa Cruz nos arrabaldes de Coimbra.⁵⁷

⁵⁶ Escrita por Pedro Alfardo, um cônego crúzio, cerca de 1155, portanto, duas décadas após a fundação da comunidade agostiniana, ocorrida em 1131. Ela apresenta, os acontecimentos que teriam cercado a fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e os dados relativos ao seu primeiro priorado. O texto, de caráter institucional, pois relata diversas questões relacionadas ao mosteiro coimbrão, em meio à narrativa de vida de D. Telo. É possível perceber, por algumas passagens constantes na *Vita Tellonis*, o ímpeto que teria movido o autor em seu constructo narrativo. Se em algumas obras o apreço pessoal do hagiógrafo, em relação à figura homenageada, se evidencia como referencial ao que nela é descrito, em outras, a personagem que se pressupõe de destaque cede seu lugar de proeminência a interesses que, para o autor, são de maior relevância. A estrutura narrativa da *Vita* parece tornar perceptível que o enfoque maior do autor se estabelece, primordialmente, sobre o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e, em segundo plano, daquele que, para ele, fora seu promotor fundacional. A linha sequencial seguida para descrever os eventos dá mostra do ponto central sobre o qual o autor concentra seus esforços. Assim, o caráter institucional parece ficar mais em relevo que o pessoal. Cf. NASCIMENTO, Aires Augusto do. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Edições Colibri, 1998. p.11.

⁵⁷ “*Ab incarnatione igitur Domini anno millesimo centesimo tricesimo primo [...], archidiaconus Tello, sibi adiuncta procerum iuxta apostolorum numerum duodenarium manu, monasterii Sancte Crucis in suburbio Colimbrie iacere adorsus est fundamentum.*” *VITA Tellonis*. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.54;56.

A comunidade foi estabelecida extramuros da cidade, no lugar conhecido como “Banhos Régios”, próxima ao que fora a judiaria (Figura 8).⁵⁸ Conforme a narrativa, D. Telo, após alguma procura, teria conseguido o local de fundação a partir de uma troca feita por Afonso Henriques, em troca de uma sela de propriedade do clérigo.

Chegou, pois, o tempo de Deus decidir dar cumprimento ao voto formulado pelo presbítero. Comprara ele [D. Telo], casualmente, mas não sem intervenção de Deus, em Montpellier, uma sela, tal é o termo em língua vulgar, que era muito bem trabalhada e era mais que excelente para montar a cavalo. Certo dia, em que o arcebispo seguia montado numa mula pela porta de Coimbra e caminhava como habitualmente pela rua Régia aperceberam-se dela os cortesãos que notaram o seu bom recorte. Alguém de entre os conselheiros deteve a atenção na sua elegância e propôs ao Infante que pedisse ao arcebispo para lhe dar. Sem demora, satisfaz ele o pedido, sugerindo em troca a oferta dos Banhos Régios ao fundo da Judiaria.⁵⁹

Determinados pesquisadores, acreditamos que por falta de documentação que contradiga o antes apresentado, trabalham com a possibilidade de que tal evento ocorreu de fato. Para Nascimento, por exemplo, outras doações de Afonso Henriques teriam igualmente sido feitas nos mesmos moldes, ou seja, tendo como plano de fundo os interesses pessoais do Infante por “objecto de luxo”.⁶⁰ No entanto, também menciona que, no documento em que cede o supracitado território, ele o fizera “[...] *pro bono servitio quod michi fecistis et amore cordis mei quem erga vos habeo* [...]”.⁶¹

Dado que em outras cartas de doação parte da passagem acima descrita também aparece⁶² como espécie de fórmula literária, e que, no exemplo citado pelo próprio estudioso, como forma de corroborar a ideia defendida sobre o apreço do Infante, aparece descrito também o bem ao qual Afonso Henriques emprega valor, como é o caso, por exemplo, da Carta de couto a Paio Guterres (*cabalo, praetio e vaso de planta* (nota 27)), no fragmento em que faz a doação dos

⁵⁸ “*Nec mora rogatus dat, subiciens subtus iudeos balneas regias munusculum pro precio.*” VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit.,p.60.

⁵⁹ “*Venit ergo tempus ut desideratum presbiteri uellet Deus adimplere uotum sanctumque propositum. Emerat forte non sine Deo apud Montem Pesulanum quandam quam uulgo sellam appellare solent, nimis pulcram, et equitandi usibus superque decentem. Que, dum die quadam sedens super mulam per Colimbrie portam archidiaconus solito uiam incedens regiam, ab aulicis uisa cerneretur pulcra, quidam de auriculariis illius uenustatem animo contemplans, rogabat infantem ut ab archidiacono sibi postularetur in dono. Nec mora rogatus dat, subiciens subtus iudeos balneas regias munusculum pro precio.*” VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit.,p.60.

⁶⁰ VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit.,p.133. (nota 38)

⁶¹ *Ibid.*, p.133. (nota 38)

⁶² “*pro bono servitio... et etiam pro uno cabalo bono et pro uno pano de praetio et pro uno vaso de planta*”. Carta de couto feita a Paio Guterres da Silva. Cf. NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit.,p.133. (nota 38). “*Ego Infans Ildefonsus Henrici filius placuit mihi per bonam pacem ut facerem scriptum firmitudinis [...]*” Foral concedido à Seia em 1136. Cf. HERCULANO, Alexandre. *Portugaliae Monumenta Historica: Scriptorum*. Lisboa: [s.n.], 1856.V.1.p.370.

Banhos Régios, menção alguma é feita à sela. Assim, é razoável trabalhar com a hipótese de ela não ter sido um objeto de permuta e, mesmo se assim podemos dizer, de a passagem encontrada na *Vita Tellonis*, que descreve o processo de aquisição do local de fundação do Mosteiro, estar encerrada unicamente no círculo literário.

Baseado na narrativa hagiográfica, a historiografia traçou todo um panorama que teria cercado D. Telo em seu arrojo de fundar a Comunidade Regrante de Santo Agostinho. Tal intento, que durante algum tempo teria nutrido os ânimos do clérigo, surgira quando este ocupava cargo próximo ao bispado.⁶³ Destaca Nascimento, sem que fontes maiores sejam sinalizadas, que o projeto alimentado por D. Telo já estava presente quando ele empreendera a viagem, entre 1104 e 1108, à Jerusalém, em companhia de Maurício Burdino, então bispo de Coimbra.⁶⁴

Com a transferência de Burdino para o arcebispado de Braga, em 1109, assumiu o episcopado D. Gonçalo Pais, que, por sua vez, teria nomeado D. Telo “corepíscopo”.⁶⁵ Durante o período em que conviveu com o bispo coimbrão, D. Telo teria nutrido a vontade fundacional que até então almejava para a *ecclesia*.⁶⁶ Ela teria encontrado certo incentivo na debilidade verificada na atuação do próprio bispado frente a um cabido relutante, ainda fortemente influenciado pela cultura moçárabe. O aumento do número de cônegos ou de suas prebendas, política efetuada por D. Gonçalo, não teria surtido transformações efetivas. Havia a necessidade de mudanças em instâncias muito maiores que as tentadas.⁶⁷ Nesse sentido, a partir das tensões

⁶³ Cf. NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.20.

⁶⁴ Cf. Ibid., p.20. A narrativa não nos permite diretamente tirar tais conclusões, parecendo-nos que a obra indica, justamente, que tal intento teria surgido a partir da experiência vivida na peregrinação. “Porém, não podendo suportar mais em silêncio a paixão em que ardia, pôs-se com diligência a indagar dos fundadores mais recuados deste género de vida. [...] Então, transbordante de extrema alegria, entregou-se a examinar a organização, a saber, as funções dos superiores, para ver como e com que assiduidade asseguravam protecção às almas dos súbditos [...]”. Cf. NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.59. Escrita na versão latina: “*Sed amoris ardorem minime in silentio ualens ferre, cepit institutores horum primarios diligenter perquirere. [...] Tunc, nimio exilaratus gaudio, addit et ipsas scrutari institutiones: prepositorum uidelicet officia, ut subditorum mentes [...]*”. Cf. NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.58. É possível que Nascimento tenha buscado o fundamento de seu posicionamento na lógica de proximidade entre intentos comuns precedentes (entre D. Telo e Maurício Burdino), ainda que sem referência, e, portanto, fora do constructo literário apresentado, que a elaborada no pleno pendor espiritual nutrido por D. Telo quando em viagem. A carência de qualquer outra fonte que nos direcione nessa leitura, não nos faz ter um posicionamento mais efetivo, mas somente perceber, por exemplo, como os eventos que antecederam a fundação do Mosteiro são conjecturados a partir do que a obra transmite.

⁶⁵ MATTOSO, José. D. Afonso Henriques... Op. Cit., p.84. Para estudo de análise literária da narrativa sobre o cargo de D. Telo e sobre a autoria da obra, ver: NASCIMENTO, Aires A. do. “Corepiscopus”: Um arcaísmo não compreendido na “Vita Tellonis”. *Didaskalia*. X, p.381-390, 1980.

⁶⁶ Cf. NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.26.

⁶⁷ Cf. FRIAS, Agostinho Figueiredo. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: perspectivação histórica. In: NASCIMENTO, Aires Augusto; MEIRINHOS, José Francisco (coord.). *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997. p.XXXVII.

presenciadas entre o cabido e o bispado coimbrão, D. Telo teria alimentado seu intento renovador.

Contudo, a sucessão episcopal teria trazido um entrave imediato aos seus planos. Após a morte de D. Gonçalo, em 1128, em lugar de ser alçado ao bispado de Coimbra, conforme esperado,⁶⁸ Afonso Henriques, por intervenção do bispo de Braga, elegeu o franco D. Bernardo como sucessor episcopal.⁶⁹

A narrativa atribui tal escolha como sendo o resultado de influências sofridas pelo jovem Infante por “inimigos da vida santa e da religião”⁷⁰, pouco após ter vencido sua mãe D. Teresa e o conde Fernão Peres de Trava na Batalha de Mamede (1128), figuras que apoiavam D. Telo como sucessor.⁷¹

D. Afonso Henriques, [...] após ter vencido os partidários de D. Teresa e do conde D. Fernando de Trava, vê em D. Telo, que tinha beneplácito da rainha, um adversário da sua política que visa a defesa dos direitos metropolitanos de Braga, face a Santiago de Compostela e Toledo.⁷²

Tal posicionamento soa com alguma coerência, considerando os planos que Afonso Henriques e seus associados poderiam ter em relação à igreja de Braga, e se considerarmos, cumulativamente, a possibilidade de D. Telo também nutrir pretensões de se submeter à órbita de influência compostelana ou toledana. Conforme Erdmann, por estar sob a alçada dos interesses então defendidos por D. Gonçalo Pais, que parecia de alinhamento à política do arcebispado de Toledo, D. Telo poderia também estar voltado nesta tendência.⁷³

⁶⁸ “[...] mais exemplar de vida e costumes que todo o outro clero, era requerido para bispo pelo clero e pelo povo”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.59. Escrita na versão latina: “[...] *honestior uita omni clero et moribus querebatur precibus a clero et populo episcopus*”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.58.

⁶⁹ Até então, D. Bernardo estava desempenhando o cargo de arcebispo do bispo de Braga. Cf. MATTOSO, José. D. Afonso Henriques... Op. Cit., p.85.

⁷⁰ “*sanctitatis religionisque inimicis*”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.60.

⁷¹ “[...] o arcebispo Telo, mais exemplar de vida e costumes que todo o outro clero, era requerido para bispo pelo clero e pelo povo. Tal aconteceria, então, pois a rainha Teresa e o conde Fernando punham empenho nisso [...]”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.59. Escrita na versão latina: “[...] *Tello archidiaconus honestior uita omni clero et moribus querebatur precibus a clero et populo episcopus. Quod et tunc fieret regina Tharasia et comite Fernando in hoc nitentibus* [...]”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.58.

⁷² SANTA Cruz de Coimbra: A Cultura Portuguesa aberta à Europa na Idade Média. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 2001. p.16. Agostinho Figueiredo Frias, citando também Armando Alberto Martins, em relação à escolha episcopal tomada por Afonso Henriques, em oposição direta ao que a *Vita Tellonis* apresenta, menciona que: não sendo o Infante “uma cana agitada pelo vento”, assim como na narrativa é mencionado, teria tomado sua decisão orientado no sentido de um projeto de reino independente. Cf. FRIAS, Agostinho Figueiredo. O Mosteiro de Santa Cruz ... op. Cit., p.XXXVI.

⁷³ Cf. ERDMANN, Carl. O Papado e Portugal no princípio... Op. Cit., p.36.

Todavia, tal leitura se depara com limitações interpretativas quando, por exemplo, percebemos que, mesmo após o evento de Mamede, integrantes da família Trava continuaram a ocupar cargos relevantes durante o governo de Afonso Henriques.⁷⁴ É o caso de Bermudo Peres⁷⁵, irmão de Fernão Peres de Trava, que aparece com recorrência confirmando documentos de Afonso Henriques, e de seu filho Fernando Bermudes, que, em 1173, teria governado Viseu, tendo andado pela corte afonsina entre 1162 e 1185, entre outros.⁷⁶

Com isso, no alcance do que a própria estrutura literária da *Vita* nos permite perceber, a concepção de um alinhamento direto à política nutrida por D. Teresa, os Trava e os demais galegos (na medida em que ela tenha existido), ganha mais sentido na releitura historiográfica que nas linhas constantes na obra. Lá está presente o apoio garantido por D. Teresa e Fernão Peres à D. Telo, e não seu posicionamento em relação à querela então em voga.

Quanto especificamente ao apoio do qual D. Telo gozaria segundo a obra e, mesmo, a decisão afonsina tomada, a opinião de Nascimento certamente é interessante. De acordo com o autor,

Se a sucessão episcopal é resolvida em sentido diferente da esperada, por decisão do príncipe, custa a acreditar que este, mal aconselhado, se expusesse a fazer frente à opinião generalizada entre o clero e o povo, se ela fosse favorável a Telo. As pressões vinham seguramente de meios conimbricenses.⁷⁷

Contudo, a carência documental da qual dispomos e/ou de estudos que nos permita desenvolver melhor essa possibilidade, encerram em seu posicionamento a nossa opinião.

Tendo sido preterido na sucessão episcopal, D. Telo, algum tempo depois, teria encontrado ambiente favorável às suas pretensões após receber a já referida doação, por parte de Afonso Henriques, da área denominada de “Banhos Régios”. Ele também, segundo a obra, comprou do bispado um horto nas proximidades, local este que dispunha de uma fonte.⁷⁸

Vale salientar que o intento fundador de D. Telo não se fizera sem que houvesse para tal opositores. A iniciativa de fundar uma comunidade regrante, tendo como referencial a *vida*

⁷⁴ MATTOSO, José. A nobreza medieval galaico-portuguesa: a identidade e a diferença. In: _____. *Portugal Medieval: novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992. p.171-196.

⁷⁵ Mattoso levanta a hipótese, inclusive, de Bermudo Peres ter participado ao lado de seu irmão contra Afonso Henriques em 1128. Cf. MATTOSO, José. A nobreza medieval ... Op. Cit., p.176.

⁷⁶ Cf. MATTOSO, José. A nobreza medieval ... Op. Cit., p.175-176.

⁷⁷ NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.26.

⁷⁸ “*Emit etiam pro triginta aureis morabitanis hortum ab episcopo Bernardo et eius canonicis, iuxta se positum, fontem aquam habentem larguissimum, iuxta quem ordinavit fieri claustrum, ut in ipsum fons decurreret lauatorium*”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.62.

apostólica, teria, no período, alimentado uma crescente rivalidade com os membros do cabido de Coimbra.⁷⁹

[...] o clero mais culto, o cabido da Sé, continuava relutante em aderir às mudanças que lhe eram impostas; recusava-se sobretudo a aceitar [...] a introdução do modelo de vida comum bem como o maior empenhamento na *cura animarum* dentro do programa em curso [...].⁸⁰

Nesse sentido, D. Telo, em oposição à tendência tomada pelo cabido da Sé, e possivelmente a partir de sua frustração em tentar promover tais transformações, teria buscado efetivar as mudanças que julgava necessárias à vida eclesiástica, propondo assim a fundação de uma forma de vida comunitária mais austera.

Assim, a 28 de junho de 1131, após ter conquistado um espaço propício e ter reunido determinado número de adeptos à proposta,⁸¹ nos arredores da cidade de Coimbra, teria sido fundado o mosteiro de Santa Cruz (Figuras 6 e 7).⁸² A arquitetura, baseada nos moldes românicos, teria ficado a cargo de mestre Roberto, um franco de Auvergne, que trouxe

⁷⁹ MATTOSO, José. D. Afonso Henriques... Op. Cit., p.85.

⁸⁰ MARTINS, Armando Alberto. A história medieval do mosteiro... Op. Cit., p.42.

⁸¹ “[...] o arcediogo Telo, agregando a si uma falange de homens de primeiro plano em número igual ao dos doze Apóstolos, começou a lançar os fundamentos do mosteiro de Santa Cruz [...]”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.57. Escrita na versão latina: “[...] *archidiaconus Tello, sibi adiuncta procerum iuxta apostolorum numerum duodenarium manu, monasterii Sancte Crucis [...]*”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.56. “[...] Dom João Peculiar, que, por aquele tempo, era mestre das escolas de Coimbra; [...] o presbítero Dom Honório, homem de grande autoridade e preboste da igreja de Santiago, nos arredores de Coimbra. [...] Havia ainda outros religiosos que no conjunto eram onze ao todo [...]”. VITA Theotonii. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.165. Escrita na versão latina: “[...] *domnus Iohannes cognomento Peculiaris, qui eo tempore Colimbrie magister scholarum erat [...]. [...] domnus Honorius presbiter, uir magne auctoritatis et ecclesie sancti Iacobi de subúrbio Colimbrie prepositus*”. VITA Theotonii. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.164. Joaquim da Encarnação, em sua edição da *Vida de S. Teotônio*, baseado no que indica o *Livro Santo*, e acreditando ser Pedro Alfardo testemunha ocular do que narrava, apresenta, em um de seus aditamentos (Parte II, cap. I), as figuras que compunham o número dos doze: D. Telo, arcediogo de Coimbra; D. João Peculiar, mestre escola da Sé; D. Aires, cônego regular da Sé de Coimbra; D. Mendo; D. Pedro Alfardo; D. Zalamé Godinho, abade de São Thomé; D. Honório, prior de Santiago de Coimbra; D. Oveco; D. João Teotônio; D. Pedro Mendes, cônego regular da Sé de Coimbra; D. Sesnando, de Monte Mor o Velho; e, finalmente, D. Teotônio. Cf. ENCARNAÇÃO, Joaquim. *Vida do admirável Padre S. Theotônio, Conego Regular, e Primeiro Prior do Real Mosteiro de S. Cruz de Coimbra*: Antigo Prior, e Protector Prodigiozo da Antiquissima, Ilustrissima, e Real Cidade de Vizeu: Delicias, e Gloria de Portugal, e de toda a Igreja. Coimbra: [s.n.], 1764.p.85-88. É razoável trabalhar com a hipótese de o número de fundadores é muito mais simbólico que necessariamente verossímil, dado o claro paralelo feito com o número de Apóstolos e, também, por não aparecer citado, em completude, os nomes dos fundadores em nenhuma das obras que narram a fundação do mosteiro, *Vita Sancti Theotonii* e *Vita Tellonis*. A ênfase aqui parece recair sobre um intento sacralizador da fundação da comunidade regente, por isso a comparação ao apostolado. Ambos importantes em semelhança quanto ao propósito. Por isso a identificação.

⁸² “[...] lançaram, pois, a primeira pedra de fundação no dia 28 de Junho, vigília dos príncipes Apóstolos Pedro e Paulo”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.63. Escrita na versão latina: “[...] *primum fundamenti lapidem, quarto Kalendarum Iulli, Petri et Paulo apostolorum principum uigilia*”. VITA Tellonis. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.62.

inovações estruturais, inaugurando aquilo que os historiadores chamam de “segundo período do românico coimbrão do século XII”.⁸³

Iniciava-se, com isso, no ocidente ibérico, mais propriamente no Condado Portucalense, a experiência religiosa comunitária cujo referencial se baseava na Regra agostiniana. Tendo sido promovida a construção do Mosteiro em 1131, como antes vimos, suas atividades, de acordo com a narrativa, só teriam se iniciado em 1132,⁸⁴ sendo eleito como seu primeiro Prior-mor, D. Teotônio, um dos fundadores.⁸⁵

O priorado de D. Teotônio e a hipertrofia da Comunidade regrante

A partir do que a documentação nos permite perceber e do que a historiografia frequentemente destaca, a primeira década de vida da canônica crúzia foi marcada pelas transformações que teriam estabelecido os alicerces da experiência regrante no Condado. Pensamos ter sido, esta, tanto uma fase em que o Mosteiro buscava dissociar-se em relação ao bispado local, quanto de estruturação da base sobre a qual a conduta moral dos cônegos se assentaria, sendo para ela buscados os mais diversos referenciais.

Em relação ao bispado coimbrão, salienta Morujão que

Almost immediately a tense relationship developed between the monastery and the see, since the monastery had been founded by clerymen who had abandoned the cathedral chapter to join the new institution and consequently the Crucians tried to evade the episcopal authority.⁸⁶

A necessidade de desvinculação em relação ao bispado teria como raiz, segundo a *Vita Tellois*, a oposição levantada pela diocese, que exigia a confecção em seu favor de um testamento tanto do local quanto do Mosteiro,⁸⁷ isto é, que o lançasse como patrimônio diocesano. Com isso, vendo a possibilidade de ter sua liberdade cerceada, mantendo-se sob a tutela do bispo local, D. Telo e seus companheiros teriam recorrido à Santa Sé.

⁸³ MARTINS, Armando Alberto. A história medieval do mosteiro... Op. Cit., p.45. As construções do mosteiro teriam se prolongado por vários anos. Ao que tudo indica, D. Telo, que morre em 1136, teria sido sepultado na capela colateral. O altar só seria sagrado em 1148 pelo bispo D. João Anaia. A igreja só seria sagrada em 7 de janeiro de 1229. Cf. SANTA Cruz de Coimbra: A Cultura Portuguesa aberta... Op. Cit., p.19.

⁸⁴ “*Igitur sub era M^a C^a LXX^a, uel ad incarnatione filii dei anno M.^o [C^o] XXX.^o II.^o in unum conuenerunt [...].*” VITA Theotonii. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.166.

⁸⁵ “*Congregatis itaque fratribus, consilium simul et uox una omnium fuit cum omni gratulatione totius congregationis curam domino T[heotonio] committere*”. VITA Theotonii. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.166.

⁸⁶ MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. The Coimbra See... Op. Cit., p.3.

⁸⁷ Cf. VITA Tellois. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.65.

Nessa iniciativa, teriam eles buscado o reconhecimento fundacional da Comunidade, bem como a devida proteção face o episcopado coimbrão, gerando assim, de Inocêncio II, em 1135, três bulas: a *Desiderium quod*, que garantia o amparo da Sé Apostólica ao Mosteiro;⁸⁸ a *Quod personam* e a *In Beati Petri cathedra*, as quais recomendavam tanto a Afonso Henriques quanto ao bispo de Coimbra os cônegos crúzios.⁸⁹ Segundo a *Vita Tellois* faz notar, seria a partir de tais disposições que o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra teria conquistado a isenção em relação ao bispo da cidade, estando, assim, diretamente subordinado à Sé romana.⁹⁰

A controvérsia entre D. Bernardo, bispo de Coimbra, e a Comunidade de cônegos regrantes de Santo Agostinho, para além das questões antes citadas, teria se estendido também sobre outros assuntos. De acordo com o que narra Pedro Alfarde sobre o supracitado bispo, ele vendia bens eclesiásticos às escondidas, motivo pelo qual os Regrantes teriam se recusado a serem ordenados por ele.⁹¹ Tal desconfiança, prossegue o autor, teria levado os cônegos a solicitarem a presença do arcebispo de Braga, D. João Peculiar (1138 – 1175), para promover a ordenação.⁹² Como resultado, D. Bernardo,

[...] tomado de fúria insana, contra as determinações em contrário, procurava impedir os fiéis [sic] que podia de nos entregarem [ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra] benefícios, quer nas coisas eclesiásticas que acaso possuíssem quer no direito civil. Por isso, até algumas das nossas igrejas reteve para si durante bastante tempo [...].⁹³

⁸⁸ “[...] damos grato assentimento aos vossos pedidos e recebemos sob tutela e protecção a igreja de Santa Cruz em que vos entregastes ao serviço divino, e damos-lhe a salvaguarda do presente documento escrito, determinando que a disciplina canónica [...] seja observada inviolavelmente pelos tempos afora”. VITA Tellois. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.65. (PRIVILEGIUM Innocentii PP). Escrita na versão latina: “[...] *prebemus assensum et ecclesiam Beate Crucis in qua diuinis estis obsequiis mancipati, in beati Petri tutelam protectionemque suscipimus et presenti scripti pagina communimus, atuentes ut ordo canonicus [...] perpetuis temporibus inuolabiliter obsruetur*”. VITA Tellois. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.64.

⁸⁹ COSTA, Avelino de Jesus da. D. João Peculiar, co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga. In: *SANTA Cruz de Coimbra: do século XI ao século XX (estudos)*. Coimbra: [s.n], 1984. p.59-83, p.60.

⁹⁰ “[...] consegue do Papa Inocêncio II a liberdade relativamente à Sé e bem assim mereceu daquele mesmo santo varão que o mosteiro de Santa Cruz ficasse sob tutela de S. Pedro [...]”. VITA Tellois. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.65. Escrita na versão latina: “[...] *libertate ab Innocentio secundo apostolico et uix conquista, etiam Sancte Crucis monasterium quod sit sub tutela Sancti Petri ab eodem uiro sancto promeruit [...]*”. VITA Tellois. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.64. Paulo Merêa, por sua vez, contesta a hipótese de tal documento, *Desiderium quod*, ter concedido isenção plena ao Mosteiro face o bispo de Coimbra, pelo contrário, documentos posteriores reafirmariam os direitos do bispado. Cf. VIDA de D. Telo. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.135 (nota 52).

⁹¹ “*Quia episcopus infamabatur publice ecclesiastica uendere beneficia, subter fugiebamus pro posse consecrari ab eodem*”. VITA Tellois. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.80.

⁹² “*Unde semel et bis uocato archiepiscopo Bracare domno Iohannes, eo in sede sua presente et ordines faciente, in ecclesia nostra ordinationes [...]*”. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.80.

⁹³ “*Qua de causa repletus insano furore contra apostolica prohibita prohibebat fideles, quos poterat, ne nobis inpendere sua beneficia, uel in ecclesiasticis, si forte posiderent, uel in seculari iure. Unde et quasdam nostras sibi diu retinuit ecclesias [...]*”. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.82.

Em linhas gerais, a contenda mais incisiva envolvendo a diocese coimbrã e o mosteiro de Santa Cruz teria durado, pelo menos, até que dois bispos, questionados pelas suas condutas, deixassem de ocupar seus cargos: o já citado D. Bernardo, que morrera em 1146,⁹⁴ e seu sucessor, D. João Anaia (1147 – 1155), cuja demissão fora forçada em 1155. Após este período, o bispado teria ficado vacante por sete anos até que um regrante crúzio, D. Miguel Pais Salomão (1162 – 1176), o ocupasse.⁹⁵

É interessante perceber o silêncio que a *Vita Sancti Theotonii* faz desse período de tensões. De acordo com a obra, omitindo qualquer conflito, menciona que o corpo fundacional do Mosteiro estaria firmado na autoridade de Afonso Henriques e do *uenerabilis* bispo de Coimbra Bernardo.⁹⁶ Partindo desta divergência entre os escritos, é razoável trabalhar com a hipótese de a *Vita* teotoniana, produzida em data posterior à *Vita Tellonis*, em 1162-63, intentar esvaziar do discurso narrativo possíveis tensões existentes na fase inicial da canônica crúzia, dado a proximidade existente entre ambas no momento de produção da obra.⁹⁷ Em data anterior, 1154-55, em virtude do recente período de atrito verificado, e/ou por possíveis interesses que fogem ao nosso entendimento agora, Pedro Alfarde teria achado por bem mencioná-los em sua obra.

A ida de D. Telo e seus associados imediatos ao papado para solicitar a isenção teria, no raciocínio de Erdmann, também trazido frutos ao bispado coimbrão, tendo o Pontífice concedido a proteção da Santa Sé à comunidade, face os interesses compostelanos.⁹⁸ Em troca,

⁹⁴ É neste período que, se aproveitando da vacância do bispado de Coimbra com a morte de D. Bernardo, Afonso Henriques e D. João Teotônio, arcebispo de Braga, teriam restaurado a diocese de Lamego e Viseu, até então efetivamente ligadas aos interesses do falecido bispo, associando outras duas novas dioceses aos seus planos políticos. Ambas ocupadas com bispos provenientes do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: Odório para ocupar o bispado de Viseu e D. Mendo o de Lamego. Com isso, dava-se prosseguimento à formação de uma rede constituída por cátedras episcopais alinhadas aos interesses afonsinos, cuja confiança teria se tornado elemento fundamental, portanto, a escolha de figuras oriundas da canônica crúzia. Para mais, ver: MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. A organização da diocese de Lamego... Op. Cit., p.36-38.

⁹⁵ Cf. MARTINS, Armando Alberto. Dois bispos portugueses da segunda metade do século XII. In: BARROCA, Mário Jorge. *Carlos Alberto Ferreira de Almeida. In memoriam*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

⁹⁶ “*Cuius auctoritate roborati, et uenerabilis B[ernardi] Colimbriensis episcopi [...]*.” VITA Sancti Theotonii. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.166. [Grifo nosso]

⁹⁷ A concessão da *Karta libertatis*, em 1162, por parte de D. Miguel Salomão ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, demonstra um momento de boas relações existente entre ambas as instâncias. Por ela, o bispo coimbrão reconhecia a autonomia da Comunidade regrante, eximindo-a da tutela diocesana. Cf. MARTINS, Armando Alberto. Dois bispos portugueses... Op. Cit., p.28. *Karta libertatis*: “*Ego Michael Dei gratia Colimbriensis episcopus, sciens, ut ait Beatus Gregorius, valde necessarium et honestum esse Deo [...] et attendens nichilominus Colimbriense monasterium Sancte Crucis a Sacrosancta Romana Ecclesia que caput et mater est omnium ecclesiarum, per Dei gratiam integram libertatem habere, laudo et confirmo et cum consensu meorum canonicorum spontanea voluntate confirmamus libertatem vobis, scilicet domno Johanni ejusdem monasterii [...]*.” Apud in: MARTINS, Armando Alberto. Dois bispos portugueses... Op. Cit., p.29. [Grifo nosso]

⁹⁸ Cf. ERDMANN, Carl. O Papado e Portugal no princípio... Op. Cit., p.40.

segundo o autor, o Vigário teria pedido ao Infante uma proteção especial em favor de Santa Cruz de Coimbra.⁹⁹

Nos primeiros anos da Canônica agostiniana, a busca por material escrito que servisse às necessidades religiosas do Mosteiro também teria sido uma das iniciativas tomadas pelo corpo fundador. “Telo e os seus companheiros, ao reunirem-se em comunidade, tinham necessariamente de prover à constituição de uma biblioteca que permitisse responder às obrigações da vida regrante [...]”.¹⁰⁰ O mosteiro franco de São Rufo de Avinhão,¹⁰¹ neste particular, teria sido um dos contribuintes iniciais para a constituição do patrimônio escrito da canônica agostiniana. Dele teria vindo, para além da própria inspiração da vida regular, o *Ordinário (Liber Ordinis)*, de Letberto¹⁰², o *Capitulário, Antifonário*, comentários bíblicos de Agostinho de Hipona (sobre o *Gênesis*, João, Mateus e Lucas) e Ambrósio (o *Exameron* e o *De Penitentia*), a *Regula Pastoralis* de Gregório Magno e um comentário de Beda, o Venerável, sobre Lucas.¹⁰³

Desta forma, ao longo de três etapas de contactos com o mosteiro que lhes servia de modelo, em 1135, 1136 - 1137 e 1139 – 1140, Santa Cruz adquiria os textos das regras, constituições, directórios litúrgicos e doutrinas patrísticas que lhe permitiam completar, internamente, a sua estruturação e conduzir a sua orientação doutrinal. À fundação do *armarium*, acrescentava-se este importante núcleo do que mais tarde haveria de ser a sua livraria.¹⁰⁴

Com isso, ao que tudo indica, a primeira década de vida do Mosteiro seria marcada pela aquisição de um patrimônio teológico-literário que, mesmo ainda incipiente, foi suficiente para o desenvolvimento das atividades iniciais da Casa regrante. Este, progressivamente, teria aumentado durante o priorado de D. Teotônio (1132-1162), fruto também da própria hipertrofia sofrida pela comunidade crúzia no período, que teria expandido sua órbita de influência e, conseqüentemente, a capacidade de aquisição e a necessidade de produção de novas obras.¹⁰⁵

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p.40.

¹⁰⁰ NASCIMENTO, Aires Augusto do; MEIRINHOS, José Francisco. *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997. p.LXX.

¹⁰¹ A Comunidade regrante de São Rufo de Avinhão teria surgido após a reunião e instalação de quatro cônegos de Avinhão, em 1039, na igreja de São Rufo. Teriam por fim seguir uma vida religiosa mais austera, tendo por referencial norteador a Regra agostiniana. Inicialmente, a função superiora seria ocupada pelo próprio bispo, sendo posteriormente designado para o cargo um prior. Cf. CONDE, Antonio Linage. *Las órdenes religiosas de la plenitud al ocazo del medievo*. In: FERNÁNDEZ, Emilio Mitre (coord.). *História del cristianismo II. El mundo Medieval*. Madrid: Trotta, 2011.p.475-476.

¹⁰² Sobre esse material teriam sido feitas alterações substanciais, sendo ele adaptado aos interesses nutridos pelos cônegos de Santa Cruz. Cf. MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit.*, p.238.

¹⁰³ MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit.*, p.237.

¹⁰⁴ MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit.*, p.237.

¹⁰⁵ O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, por exemplo, ainda durante a primeira metade do século XII, teria reunido e feito cópias dos manuscritos provenientes do mosteiro de Santo Tirso de Riba D’Ave (século XI), sendo

Para esse crescimento exponencial, teria concorrido uma série de fatores, dentre os quais damos mais destaque aos possíveis interesses nutridos e consequente intervenção da monarquia Portucalense na dinâmica dos Regrantes agostinianos, das famílias nobiliárquicas de Coimbra e da própria Sé Apostólica.

No que diz respeito a Afonso Henriques, a transferência feita em 1131¹⁰⁶ da sede administrativa da cidade de Guimarães para Coimbra, efetuada no mesmo ano de fundação do mosteiro de Santa Cruz, dão indícios de uma iniciativa não desinteressada. Ambos os acontecimentos, em nossa opinião, não estariam dissociados, mas interconectados.

A doação dos “Banhos Régios”, que a literatura portucalense parece não inferir qualquer relação com possíveis interesses prévios por parte do Infante no que diz respeito à Coimbra, para nós seria um indício mesmo de seus próprios intentos. A doação seria já um indicativo do alinhamento de interesses entre as pretensões do corpo fundacional na cidade, e as vontades que no momento definiam as ações de Afonso Henriques. Várias parecem ser as justificativas que nos direcionam a tal interpretação.

Após a vitória de Mamede (1128), a necessidade de se desvincular da aristocracia senhorial nortenha, que o teria apoiado no conflito, e entre a qual o Infante não seria mais que um *primus inter pares*,¹⁰⁷ o teria levado a buscar novas alianças. De acordo com Mattoso, ao se afastar do Norte, ele “[...] evitava [...] a confrontação com os ricos-homens e infanções que ali tinham a base da sua força económica e social, e que formavam um conjunto unido por fortes laços de solidariedade e de parentesco.”¹⁰⁸

Nesse sentido, Afonso Henriques teria encontrado na cidade de Coimbra o ambiente favorável para poder exercer suas ações com mais liberdade face à condição sob a qual se encontrava em Guimarães. A possibilidade de desempenhar maior capacidade de decisão política, entre outros, surgia como atrativo, frente ao que, sob as limitações da própria lógica

sobre eles acrescentada outra série de informações, dando assim origem ao que Pierre David denominou como sendo os *Annales Portucalenses veteres*, os quais teriam sido transmitidos em duas recensões: uma longa, que reúne dados até 1122; e outra breve, com notícias até 1168. Cf. KRUS, Luís. *Historiografia Medieval* (excertos). In: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. *História e antologia da literatura portuguesa (séculos XIII-XIV)*. Lisboa: Maiadouro, 1997.p.13; ver também: GOUVEIA, Mário de. O essencial sobre a analítica monástica portucalense (séc. XI-XII). *Lusitania Sacra*. Lisboa, n. 25, p.183-226, janeiro-junho 2012; e GOUVEIA, Mário de. O limiar da tradição no moçarabismo conimbricense: os “Anais de Lorvão” e a memória monástica do território de fronteira (séc. IX-XII). *Medievalista*. Lisboa, n. 8, Jul 2010.

¹⁰⁶ MATTOSO, José. D. Afonso Henriques... Op. Cit., p.77.

¹⁰⁷ MATTOSO, José. D. Afonso Henriques... Op. Cit., p.77.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.77.

de organização local, encontrara no entre Minho e Douro.¹⁰⁹ No Mondego, também, se colocaria em posição geográfica mais estratégica para melhor empreender seus avanços militares e veria reconhecido, pela aristocracia regional, seu papel de proeminência.

Em meio às iniciativas tomadas pelo Infante, o apoio conferido à fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, pode demonstrar, em algum nível, uma tentativa de obter do papado tal reconhecimento. O fim parecia ser a consolidação da sua autoridade régia, dissociada, por um lado, da monarquia castelhano-leonesa e, por outro, da aristocracia nortenha portugalense.

Paralelamente, as tensões que, posteriormente, viriam a definir as relações entre o arcebispo de Braga e o bispo de Coimbra,¹¹⁰ sendo Afonso Henriques mais próximo do primeiro, o teria levando, antes, segundo acreditamos, a procurar uma alternativa de apoio eclesiástico às suas ações, que não o episcopado coimbrão. Por isso o pendor por parte dele à canônica cruzia, tendo nela, após a fundação, estabelecido sua chancelaria e confiado o tesouro régio.

A proximidade entre Afonso Henriques e o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, representado na figura de seu superior, D. Teotônio, teria sido imprescindível aos interesses do Infante para o Ocidente peninsular, fundamentalmente se nutria o interesse de se aproximar da Igreja romana e ver reconhecido seu título régio. A situação de soberania da Sé romana, como demonstra, por exemplo, a hipótese de Erdmann,

[...] era por isso considerada como vantajosa por todos os príncipes que procuravam desta forma legitimar a sua posição e os queriam libertar doutra soberania, sugereando-se [sic] à dependência feudal da Santa Sé.¹¹¹

¹⁰⁹ Cf. MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.115. Contudo, mesmo buscando distanciar-se das famílias nortenhas, Afonso Henriques teria buscado garantir o apoio deles confirmando seus poderes e concedendo cartas de couto aos mosteiros aos quais tinham vínculo. Cf. MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.115.

¹¹⁰ As tensões entre o bispado de Coimbra e o arcebispado de Braga tinham sua origem nas constantes intervenções que o arcebispo de Braga, D. João Peculiar, fazia sobre a jurisdição episcopal da diocese coimbrã. No período em que D. Bernardo fora bispo de Coimbra, entre 1128 e 1146, por exemplo, D. João Peculiar teria nomeado João Cirita como abade do mosteiro de São Cristóvão de Lafões; teria, por duas vezes, conferido ordens sacras ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra; sagrou igrejas em Lamego e Viseu, que eram administradas por D. Bernardo, entre outros. Como resultado das intervenções do arcebispado bracarense, a partir da queixa feita por D. Bernardo ao papado, Inocêncio II teria emitido duas bulas: a *Gravamen et moléstias* e a *In eminenti Apostolice Sedis* (1140-1143). Pela primeira teria assegurado os direitos de Coimbra, alertando a D. João Peculiar que não se intrometesse na região sob administração da diocese coimbrã. Em relação à segunda bula, teria isentado D. Bernardo em relação à Braga, de quem era sufragânea. Cf. COSTA, Avelino de Jesus da. D. João Peculiar, co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga. In: SANTA Cruz de Coimbra... Op. Cit., p.70. Ver também: MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. A organização da diocese de Lamego: da reconquista à restauração da dignidade episcopal. In: SARAIVA, Anísio Miguel de Sousa (coord.). *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego* (Sécs. XII a XX). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.

¹¹¹ ERDMANN, Carl. O Papado e Portugal no princípio... Op. Cit., p.45. A submissão à Igreja romana teria sido completada com uma carta de 1143, *Claves regni*, na qual prometia um tributo anual à Santa Sé, reconhecendo

Em linhas gerais, a Casa crúzia viria em auxílio, como agente legitimador, através do discurso cristão, às investidas militares do monarca portugalense contra os “inimigos” da Sé Apostólica. Assim, ao passo que o exército afonsino avançava sobre seus “opponentes”, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra garantia - discursivamente - o apoio divino nas batalhas. É este o intento que a literatura coimbrã da segunda metade do século XII parece querer transmitir. De acordo com a *Chronica Gottorvm*, por exemplo, escrita no final do século XII,

[...] anotaremos a maneira como conquistou o reino, os castelos e as fortalezas que aí construiu e também as cidades e os castelos que aos Sarracenos tomou, porque ninguém podia descrever as batalhas que travou, pois foram muitas e inumeráveis não só com pagãos, mas também com Cristãos que, demasiado cobiçosos,¹¹² lhe queriam arrebatrar e invadir o reino, a todos sendo superior e sempre ficando vencedor, de todos triunfando sempre, ajudado da bondade divina.¹¹³

Nesse sentido, esse relacionamento teria solidificado e unificado as bases militar e religiosa, tornando-se indissociáveis para o avanço territorial no Ocidente peninsular.

Durante o priorado de D. Teotônio, concessões de naturezas variadas teriam sido feitas por parte do Infante ao Mosteiro, aumentando-lhe assim tanto o patrimônio particular do qual dispôs nesta primeira etapa, quanto às zonas de influência sobre o Condado Portugalense: “[...] o rei lhe concedeu muitos dos bens que aí tinha, tanto móveis como imóveis, enriqueceu o local, confirmou todos os bens do mosteiro, tanto de dentro como de fora, e ao confirmá-los coutou-os”.¹¹⁴

Era o esperado desfecho que sua participação no processo de fundação trazia, ao oferecer a *fundatio* e a *protectio et comenda*.¹¹⁵ Teria se estabelecido, assim, um vínculo entre ambos. Conforme Martins,

Pela antiga disciplina canónica, os “fundadores” de igrejas ou mosteiros ficavam com o direito ao seu padroado, título jurídico e canónico, além de outros, que ficou a ligar os reis portugueses à mais antiga

sua condição de superioridade em relação aos demais poderes. Cf. ERDMANN, Carl. O Papado e Portugal no princípio... Op. Cit., p.45.

¹¹² Aqui o autor parece fazer referência ao reino castelhano-leonês que, em diversos momentos, teria travado combate com os exércitos portugalenses.

¹¹³ Escrita na versão latina: “*Qualiter autem Regnu sit adeptus, castella, & munitiones quas ibi fecit, sed & ciuitates & castella quae à Sarracenis accepit breuiter annotabimus, nam praelia quae gessit nemo poterat annotare, fuerunt namque multa & innumerabilia non solum cum Paganis, sed etiam cum Christianis, qui nimium inuidentes ei uolebant diripere & inuadere Regnum eius, in omnibus quidem superans, & semper victor existens, & de omnibus triumphans diuina clemencia semper adiutus.*”. CHRONICA Gottorvm. In: BRANDÃO, António. *Monarquia Lusitana*: parte III. Lisboa: Imprensa Nacional – casa da moeda, 1973. Parte III, f.272v-273r.

¹¹⁴ VITA Sancti Theotonii. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz...* Op. Cit., p.187.

¹¹⁵ Cf. MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.835.

instituição por eles “fundada” e onde os primeiros, nessa qualidade, procuraram apoio intelectual e moral, bem como logística burocrática ou mesmo financeira e viriam a escolher sepultura.¹¹⁶

Dentre as concessões feitas por Afonso Henriques ao Mosteiro regante, destacamos os coutos que, nos primeiros anos da canônica, teriam composto um conjunto patrimonial significativo. Nesse sentido, tornamos evidente, por exemplo, o couto de São Romão de Seia, de dezembro de 1138; o couto feito a um barco de pesca, de março de 1139; o couto da vila de Gouveia, de novembro de 1140; o couto de parte das vilas de Quiaios e Emide, além de toda a de Lavos, de junho de 1143; o couto de todos os homens e herdades de Santa Cruz, de julho de 1146.¹¹⁷

Sobre todos os lugares e bens aqui citados, entre outros não apresentados, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra obtinha vantagens, usufruindo assim dos direitos recebidos pelo Infante. Este, com seus atos, teria tornado mais intrínseca sua relação com a Canônica, expandindo com isso a área de influência dos Regrantes ao passo que avançava territorialmente com seus exércitos. É, por exemplo, o que pode ser percebido do processo que envolveu a própria conquista da cidade de Lisboa, entre 1147 - 49, que teria levado à fundação dos mosteiros de Santa Maria dos Mártires e de São Vicente de Fora, ambas inseridas na instância administrativa dos Regrantes crúzios.

Por outro lado, a Igreja romana teria igualmente participação significativa no crescimento sofrido pela comunidade agostiniana durante o primeiro priorado, seja confirmando as concessões afonsinas ao Mosteiro, seja conferindo outras novas. Para isso é importante considerar o próprio papel de relevância que os Regrantes crúzios tinham para a política romano-eclesiástica na Península Ibérica.

O mosteiro de Santa Cruz, ao demonstrar, em certa medida, alinhamento aos interesses defendidos pela Sé romana, obtendo dela o devido reconhecimento e se colocando em direta subordinação, teria exercido no Ocidente peninsular um papel concentrador e difusor das orientações provenientes de Roma. Como agente disseminador dos interesses românicos, trazia para a lógica de organização social o próprio discurso cristão, e para o corpo eclesial, o enquadramento esperado e o referencial de conduta moral estabelecido na base apostólica. Com

¹¹⁶ MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.835.

¹¹⁷ Cf. MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.849. (Nota 398). Nascimento menciona que somente são conhecidos doze documentos de doações feitas por Afonso Henriques ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra durante o período de priorado de D. Teotônio. Cf. VITA Sancti Theotonii. In: NASCIMENTO, Aires A. do. Hagiografia de Santa Cruz... Op. Cit., p.219. (Nota 69)

isso, teria garantido para si o beneplácito da Sé de Pedro para o desenvolvimento de suas atividades, tendo assegurado tanto privilégios quanto a expressiva proteção papal.

O facto de uma rede crescente de paróquias serem fundadas ou ficarem sob a orientação directa do mosteiro de Santa Cruz, que se afirmava isento do poder episcopal, protegido e imediatamente dependente da Sé Apostólica iria contribuir para consolidar o seu próprio processo de isenção [...]. Era igualmente um poderoso meio de a instituição regrante mais se afirmar junto da autoridade episcopal, através do exercício da sua própria jurisdição, e na sociedade em que se situava.¹¹⁸

A título de exemplo dos privilégios recebidos, destacamos: a bula *Ad hoc universalis*, de abril de 1144, na qual Lúcio II teria confirmado os bens e direitos recebidos pelo Mosteiro, dentre eles os sobre as igrejas de São Romão de Seia, São João de Santa Cruz, Quiaios, Mira, Travanco, etc., isentando-os de dízimo, sem com isso alienar os direitos da diocese. Todos repetidos e confirmados por Eugênio III por meio da bula *Apostolica Sedis*, de setembro de 1148. O cardeal Jacinto, com a bula *Officii nostri*, de novembro de 1154, além de confirmar as concessões anteriores, teria acrescentado outras novas, qual seja, a livre eleição do superior da comunidade regrante¹¹⁹ e o direito de sepultura. Já Adriano IV, por meio da bula *Ad hoc universalis*, de agosto de 1157, para além de manter as confirmações já feitas, também a exerce às igrejas do castelo de Leiria e de Taveiro, entre outros.¹²⁰

Um dos pontos que nos chama a atenção nos privilégios eclesiásticos é o da necessidade de uma confirmação contínua das concessões reais ao Mosteiro. Ou seja, mesmo já tendo obtido o devido reconhecimento por parte da Igreja romana, esta consideração parece não garantir um inquestionado direito aos Regrantes sem que passasse por nova confirmação. Era também uma forma de manter, por parte do papado, um controle dos bens adquiridos pelo Mosteiro em um determinado espaço de tempo.

Famílias nobiliárquicas coimbrãs também contribuíram para o crescimento patrimonial experimentado por Santa Cruz de Coimbra até 1162, por meio de doações, vendas ou testamentos feitos à Comunidade agostiniana. Dois fatores se destacam para refletir sobre tal fenômeno: um relacionado a um possível carácter simbólico que o mosteiro pudesse ter no período; e outro, aos efeitos práticos que as transferências traziam ao patrimônio particular.

¹¹⁸ MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.253.

¹¹⁹ Esta eleição deveria ser feita a partir da *sanior pars* ou *comum consensu*. Cf. MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.244.

¹²⁰ Cf. MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.243-245.

Na primeira questão, a possível representação que a própria casa monacal pudesse ter para a nobreza coimbrã estaria associada a uma supremacia espiritual simbólica que, em meio ao grupo social, ela deteria face à organização paroquial. Enquanto esta estaria voltada ao serviço terreno dos cristãos, isto é, “ao Povo de Deus que caminha penosamente nesta terra”,¹²¹ a outra, estava relacionada ao anúncio profético do paraíso;¹²² distanciava-se da pugna vinculada ao plano terreno. Por conseguinte, dado a significação que uma apresentava frente à outra, a supremacia espiritual do mosteiro frente aos demais e sua transcendência teriam atraído a atenção nobiliárquica de Coimbra. Conforme salienta Mattoso,

[...] o mosteiro, com a sua comunidade permanente, que desafia os séculos e as vicissitudes deste mundo, representa também a própria eternidade e é, portanto, uma garantia da permanência da família. Ligada a um mosteiro, ela não só será fecunda, não só se reproduzirá [...], mas também manterá [...] o nível da honra alcançada e os poderes que a assemelham ao próprio Deus ou aos seus Santos.¹²³

Nesse sentido, identificando no monaquismo um caminho de acesso ao sagrado, cuja proximidade ao plano divino encontrava seu sentido na vida austera, as famílias coimbrãs provavelmente viram no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra uma via de promoção de sua própria condição espiritual.

A segunda questão, diz respeito aos efeitos práticos que a transferência trazia aos bens associados. Se na primeira linha interpretativa, a partir da reflexão conduzida por Mattoso, a importância da doação se estabelece em virtude de um interesse que transcendia a questão material, se apoiando exclusivamente nos resultados mais abstratos do termo, isto é, no âmbito espiritual, aqui, a importância se faz mais imediata, concreta, ou seja, se alicerça no plano terreno.

O prestígio e poder que, gradativamente, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra teria conseguido ao longo do tempo, fruto, como vimos, do vínculo que mantinha com Afonso Henriques e seus associados, além do próprio apoio papal, teria aumentado sua capacidade de proteção em relação ao patrimônio que detinha. Este dado teria, conseqüentemente, garantido a força combativa do exército portugalense quando sob ameaça, formando, assim, um conjunto institucional pouco susceptível às instabilidades oriundas de um período marcado pelos constantes conflitos. Nesse panorama, famílias dotadas de patrimônios significativos, cuja efetiva ação para defendê-los se encontrava enfraquecida ou inexistente, veriam na associação

¹²¹ MATTOSO, José. Problemas sobre a estrutura da família na Idade Média. In: _____. *Portugal Medieval: novas...* Op. Cit., p.252.

¹²² Ibid., p.252.

¹²³ Idem., p.253.

ao Mosteiro, seja em momentos conflituosos ou não, uma forma de serem garantidas a proteção e manutenção dos bens dos quais dispunham.

Das anotações relativas a Testamentos, Cartas de doações e de vendas à Santa Cruz de Coimbra constantes no Livro de D. João Teotônio, por exemplo, é indiscutível que as décadas de 60 e 70 do século XII são as que em maior volume dão mostra das aquisições por parte do Mosteiro. Portanto, período de priorado de D. João Teotônio (1162 – 1181). Não seria diferente, dado a possibilidade de ter por incentivo o avanço almoada que se fazia presente no último quartel do século XII em território portugalense. Com isso, percebemos a dimensão do acúmulo de bens pelo Mosteiro no período.

Cabe salientar também, em paralelo, o próprio incentivo promovido pelo segundo prior, atraindo para os crúzios considerável número de doações e testamentos, aumentando assim o patrimônio material do Mosteiro.

De facto, foi com ele [D. João Teotônio] que, desde 1152, se fomentou a partir das doações feitas um patrimônio que organizado viria a dispor de rendas próprias que permitiram ampliar instalações e adequá-las à medida da procura crescente.¹²⁴

O crescimento e expansão experimentados pela Comunidade agostiniana entre 1132 e 1162 caracterizaram essa primeira etapa de vida do Mosteiro, e a qual damos relevante importância para pensar a própria elaboração da *Vita Sancti Theotonii*, assim como os simbolismos constituintes das noções de masculinidades nela presentes. É, justamente, refletindo sobre esse primeiro período que encontramos o caminho entendido por nós como razoáveis para compreender o sentido mesmo de elaboração do referencial projetado em D. Teotônio, primeiro superior da Canônica crúzia.

Considerações finais

Em linhas conclusivas, percebemos, portanto, o ambiente característico que cercara a cidade de Coimbra na primeira metade do século XII. Buscamos compreender o processo fundacional do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, neste primeiro momento, bem como perceber como a política romano-elesiástica teria se desenvolvido a partir das ações diocesanas. Assim, gradativamente, teria sido pavimentado o solo sobre o qual assentaria a

¹²⁴ MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz... Op. Cit., p.303.

canônica crúzia, a qual, não diferente, alinhada aos interesses nutridos pela Santa Sé, teria obtido o devido reconhecimento e proteção episcopal.

Na segunda parte, voltamos nossa preocupação para o processo de fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, em 1131, bem como as questões que diretamente envolveram tanto o exercício do primeiro priorado quanto os agentes promotores do desenvolvimento experimentado pela Comunidade regrante.

Inicialmente, refletimos sobre os fatores que teriam agenciado D. Telo em seu intento fundacional, questionando, sempre que possível e necessário, o posicionamento parcialmente defendido pela historiografia acerca da questão. Buscamos desenvolver nossa linha interpretativa a partir do diálogo estabelecido entre o que os pesquisadores trazem sobre o evento, o que a própria narrativa apresenta e o resultado de nossa própria reflexão após tomarmos ambos em revista. Nesse sentido, problematizações foram suscitadas tendo por fim tornar mais movediço o terreno amplamente construído pelos pesquisadores sobre o tema, grupo ao qual nos incluímos com a proposta.

Para a fundação do mosteiro de Santa Cruz, coube ressaltar a coadunação, em nossa opinião, de interesses entre Afonso Henriques, D. Telo e seus companheiros, afastando do horizonte interpretativo qualquer leitura que fizesse foco unicamente no arcediago coimbrão, como parcela dos pesquisadores fizera. Ainda que partindo de objetivos particulares, cada um dos lados interessados teriam se associado no fim comum de ver no estabelecimento da Comunidade agostiniana uma solução aos problemas vivenciados.

Em seguida, focamos nossa análise sobre a formação básica da biblioteca do Mosteiro, assim como dos agentes que teriam promovido seu crescimento patrimonial e em influência durante o exercício do primeiro priorado.

No que atinge ao primeiro, os Regrantes, ainda durante o transcorrer da década inicial após a fundação (1131), teriam buscado o referencial elementar para a atividade comunitária no mosteiro de São Rufo de Avinhão. Dele teria vindo, entre outros, o *Liber Ordinis*, de Letberto, adaptado e utilizado como base para a organização interna da Casa crúzia. Tomando por base a própria vida regrante vivenciada pela Comunidade franca, cujo referencial teria sido tomado da Regra de Santo Agostinho, a experiência crúzia teria buscado reproduzir a mesma forma de vida na Península Ibérica. Como resultado mais imediato, teria conseguido do papado o reconhecimento fundacional e a isenção face o bispado coimbrão.

Já no que se refere aos agentes envolvidos no crescimento do Mosteiro entre 1131 – 1162, período de exercício do priorado de D. Teotônio, trabalhamos como principais promotores Afonso Henriques, a Igreja romana e as famílias nobiliárquicas coimbrãs.

O Infante teria participado com suas frequentes doações e concessões de direitos (coutos, benefícios sobre igrejas e regiões, etc.), entre outros. Sua proximidade ao Mosteiro, tendo a eles confiado seu patrimônio régio e as atividades de chancelaria, teria trazido, em contrapartida, em meio aos conflitos desenvolvidos no processo de expansão do próprio Condado Portucalense, o apoio legitimador para suas ações militares. Nesse sentido, teria angariado, por um lado, em seu favor, a vantagem discursiva propagada pela Comunidade regrante no decorrer dos eventos e, por outro, o próprio apoio administrativo sobre os territórios que conquistava, além de outros identificados. O mútuo benefício alimentava e intensificava o vínculo entre ambos no processo expansionista, fazendo deste fator o elemento base tanto aos progressos militares empreendidos pelo Infante, quanto ao aumento patrimonial e de influência experimentada por Santa Cruz de Coimbra no século XII.

Quanto à Igreja romana, sua contribuição viria a partir das confirmações que fazia às concessões afonsinas, assim como dos privilégios eclesiásticos que, em complemento, oferecia ao Mosteiro. Teria sido, ao que parece, no interesse de ver o discurso romano-eclesiástico disseminado no Ocidente peninsular, que a Santa Sé conferira seu apoio à fundação da Comunidade regrante agostiniana, em Coimbra, munindo-a, conseqüentemente, de variados benefícios. Todos buscando garantir, em certa medida, o alinhamento Crúzio aos interesses nutridos por Roma, ainda que sob uma fórmula mais austera, referenciada na vida apostólica.

Em relação às famílias coimbrãs possuidoras de bens, percebemos que a associação de seus patrimônios particulares ao Mosteiro, se por um lado, poderiam encontrar seu sentido em questões mais devocionais, sendo a doação o caminho encontrado para a obtenção do benefício espiritual, por outro, parecia ser uma forma de garantir a manutenção das possessões. Com isso, vincular à Santa Cruz de Coimbra os bens outrora sob posse, agregando-os a uma instituição menos cambiante que a unidade familiar, diminuía a possibilidade de vê-los dilapidados em face de momentos de instabilidades, fundamentalmente as provocadas pelos conflitos militares na Península.

Assim, procuramos reunir as questões que, em nosso entender, melhor dão conta de traçar o período que teria cercado a fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e o de exercício do priorado de D. Teotônio. Ambos fundamentais para compreender tanto o crescimento dos Regrantes crúzios durante essa primeira fase (1132 – 1162), quanto a reunião capitular que viria a ocorrer em 1162, efeito mesmo da hipertrofia sofrida pela Comunidade agostiniana.

REFERÊNCIAS

ALARCÃO, Jorge. Coimbra: a montagem do cenário urbano. Coimbra: [s.n.], 2008.

CONDE, Antonio Linage. Las órdenes religiosas de la plenitud al ocaso del medievo. In: FERNÁNDEZ, Emilio Mitre (coord.). *História del cristianismo II. El mundo Medieval*. Madrid: Trotta, 2011.

COSTA, Avelino de Jesus da. D. João Peculiar, co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga. In: *SANTA Cruz de Coimbra: do século XI ao século XX (estudos)*. Coimbra: [s.n.], 1984.

ENCARNAÇAM, Joaquim. *Vida do admirável Padre S. Theotónio, Conego Regular, e Primeiro Prior do Real Mosteiro de S. Cruz de Coimbra: Antigo Prior, e Protector Prodigioso da Antiquíssima, Ilustríssima, e Real Cidade de Vizeu: Delicias, e Gloria de Portugal, e de toda a Igreja*. Coimbra: [s.n.], 1764.

ERDMANN, Carl. O Papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa. Braga: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1996.

FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. São Paulo: UNESP, 2002.

FRIAS, Agostinho Figueiredo. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: perspectiva histórica. In: NASCIMENTO, Aires Augusto; MEIRINHOS, José Francisco (coord.). *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997.

GOUVEIA, Mário de. O essencial sobre a analítica monástica portugalense (séc. XI-XII). *Lusitania Sacra*. Lisboa, n. 25, p.183-226, janeiro-junho 2012.

GOUVEIA, Mário de. O limiar da tradição no moçarabismo conimbricense: os “Anais de Lorvão” e a memória monástica do território de fronteira (séc. IX-XII). *Medievalista*. Lisboa, n. 8, Jul 2010.

KRUS, Luís. Historiografia Medieval (excertos). In: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. *História e antologia da literatura portuguesa (séculos XIII-XIV)*. Lisboa: Maiadouro, 1997.

MARTINS, Armando Alberto. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média. Lisboa: Centro de História da universidade de Lisboa, 2003.

MARTINS, Armando Alberto. Dois bispos portugueses da segunda metade do século XII. In: BARROCA, Mário Jorge. *Carlos Alberto Ferreira de Almeida. In memoriam*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

MARQUES, Oliveira A. H. *História de Portugal*. Lisboa: Palas, 1974.

MARTINS, Armando Alberto. A história medieval do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: um exemplo de oscilação entre a fuga e a atracção pela Europa. Disponível em: <http://bibliotecas.cm-porto.pt/ipac20/ipac.jsp?session=1439595FND273.1158200&profile=bmp&uri=link=3100018~!20559~!3100024~!3100022&aspect=subtab13&menu=search&ri=1&source=~!horizon&term=Martins%2C+Armando+Alberto%2C+1946-&index=AUTHOR>>. Acesso em: 22 Nov. 2016.

MATTOSO, José. A nobreza medieval galaico-portuguesa: a identidade e a diferença. In: _____. *Portugal Medieval: novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992

MATTOSO, José. *História de Portugal: antes de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1992.

MATTOSO, José. Monges e clérigos portadores da cultura francesa em Portugal (séculos XI e XII). In: _____. *Portugal Medieval: novas interpretações*. Lisboa: Imp. Nacional-Casa da Moeda, 1985.

MATTOSO, José. *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.

MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. The Coimbra See and its Chancery in Medieval times. *E-journal of Portuguese history*. Porto, v.4, n. 2, p.1-12, 2006.

MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. A organização da diocese de Lamego: da reconquista à restauração da dignidade episcopal. In: SARAIVA, Anísio Miguel de Sousa (coord.). *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego (Sécs. XII a XX)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.

NASCIMENTO, Aires Augusto do. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

NASCIMENTO, Aires Augusto do; MEIRINHOS, José Francisco. *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997.

PRADALIÉ, M. Gérard. Les faux de la Cathédrale et la crise à Coimbre au début du XIIIe siècle. Disponível em: Acesso em: 21 Ago. 2015.

SANTA Cruz de Coimbra: A Cultura Portuguesa aberta à Europa na Idade Média. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 2001

VENTURA, Leontina. As Cortes ou a instalação em Coimbra dos fideles de D. Sesnando. In: *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, Porto, 4 V. V. 3, p.37-52, 2006b.

VIDA do beatíssimo D. Teotónio, primeiro prior do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. In: NASCIMENTO, Aires A. do (ed.). *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

*Recebido em outubro de 2017.
Aprovado em dezembro de 2017.*

Revisitando os Valores Sociais Espartanos no Discurso de Xenofonte

*Luis Filipe Bantim de Assumpção*¹²⁵

Introdução

A preponderância econômica e literária que Atenas exerceu na segunda metade do século V a.C. foi fundamental para que projetasse os seus valores político-culturais ao redor da Hélade. Nesse contexto, consideramos que a política expansionista ateniense serviu de referencial para as sociedades ocidentais que, por volta do século XIX, elaboraram um discurso de missão civilizadora e evolucionista europeia para regiões que consideravam como “atrasadas”. Assim, tanto Atenas quanto Roma foram “apropriadas” da Antiguidade no sentido de legitimar a dominação da Europa diante do continente africano e do asiático.

Diante desse cenário, fomos induzidos a pensar – seja por meio dos livros didáticos inerentes a nossa formação ou pela ideia de que Atenas criou a filosofia ocidental, o teatro e a democracia – que o modelo político-cultural ateniense foi um dos melhores que existiu na Antiguidade. Entretanto, não seria esse um juízo de valor carregado de intencionalidades?

Mediante o exposto, temos como objetivo discutir o discurso de Xenofonte na obra “Constituição dos Lacedemônios” para verificar como Atenas foi construída discursivamente como um modelo de conduta político-social, mesmo por seus habitantes, bem como os pressupostos que motivaram o autor a fazer um contraponto e elogiar Esparta.

Para o desenvolvimento de nossa análise, mobilizamos o arcabouço teórico-conceitual de Michel Foucault (1996, p. 6-7) em “A Ordem do Discurso”. Ao afirmar que a construção de um discurso depende, diretamente, do lugar que o seu autor ocupa na sociedade em conformidade com as suas intenções, notamos que o posicionamento dos pensadores antigos não pode estar dissociado de sua realidade político-social. Nesse sentido, a representação que Xenofonte edificou de Esparta estava atrelada ao lugar que este ocupava em Atenas, na passagem do século V para o IV a.C. Com isso, tornou-se necessário caracterizar, brevemente, o lugar de Xenofonte entre atenienses e espartanos para apreendermos o posicionamento de seu discurso.

John Lee (2017, p. 15) afirmou que as informações que temos da juventude de Xenofonte são escassas, porém alguns indícios podem ser obtidos desse momento de sua vida a partir de suas obras. Como havíamos demonstrado em outra ocasião, existe a possibilidade de que Xenofonte tenha nascido por volta de 430 a.C., ou seja, o autor presenciou e vivenciou

¹²⁵ Doutorando pelo Programa de História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro; pesquisador no Laboratório de História Antiga (LHIA) e no Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade (ATRIVM).

todas as tensões e desgastes oriundos da Guerra do Peloponeso (ASSUMPTÃO, 2016, p. 284-285). Interagindo com o próprio Xenofonte¹²⁶ (*Anábasis*, III, 1.4-5), este declarou que se aconselhou com Sócrates sobre a possibilidade de atuar como mercenário diante dos exércitos de Ciro “o jovem”, o que teria se dado por volta de 401.

Conjeturando a documentação e a historiografia, defendemos que Xenofonte integrou o círculo dos pensadores socráticos, sendo aconselhado pelo grande filósofo sempre que as suas inquietações se manifestavam diante de uma Atenas desgastada pelos anos de guerra. Os escritos de Xenofonte também demarcam outros elementos oriundos do seu lugar social. Afinal, frisamos que a atitude de se aliar aos persas – na figura de Ciro – poderia ser vista como traição pelos atenienses. Se examinarmos outra obra de Xenofonte entenderemos o posicionamento de Atenas diante de sua associação com Ciro.

Na “*Helênica*” (I, 5.1), Xenofonte apresentou o momento no qual Ciro, sátrapa persa e filho do Grande Rei Dario II, se encontrou com o esparciata Lisandro para que juntos pudessem estabelecer diretrizes capazes de sobrepujar o poder marítimo de Atenas no Egeu e na Ásia Menor. Diante de sua narrativa, Xenofonte (*Helênica*, II, 1.27-28) expôs a estratégia adotada por Lisandro para vencer os atenienses na batalha de Egospótamo, em 405 a.C. Sendo assim, afirmamos que as habilidades estratégicas de Lisandro somadas com as ações de sua tripulação e os recursos entregues por Ciro foram responsáveis pela derrota de Atenas e o fim da Guerra do Peloponeso.

Fica “evidente” que os últimos anos da Guerra do Peloponeso e a associação militar entre Esparta e o Império Aquemênida foram determinantes para que uma parcela dos atenienses considerasse os espartanos e os persas os verdadeiros inimigos a serem combatidos, caso Atenas almejasse recuperar a “glória” de outrora. Essa situação se agravou com a emergência do governo dos Trinta, ou Trinta Tiranos, quando Atenas viu o sistema democrático ser desmantelado em prol de uma oligarquia que, em virtude de sua associação com Esparta e Lisandro, adotou a perseguição e o assassinato como “máquinas políticas” (XENOFONTE, *Helênica*, II, 3.11-13). Portanto, no momento em que Xenofonte se associou a Ciro “o jovem”, tido como um dos representantes persas na Hélade, a sua imagem perante Atenas acabou sendo negativamente afetada.

¹²⁶ Não entraremos no mérito do possível grupo social do qual Xenofonte fez parte em Atenas, ou seja, os *hippeis*. A nossa escolha em não o abordar se deu pela extensão do artigo e pelo enfoque que direcionamos para as questões de cunho discursivo e documental, ao invés de nos determos às questões biográficas relativas a Xenofonte.

A situação de Xenofonte se agravou quando decidiu retornar para a Hélade na companhia do rei lacedemônios Agesilau II, em 394 a.C. O próprio Xenofonte destacou na “Helênica” (IV, 3.15-21) que o seu regresso não foi pacífico, visto que, ao se associar com Agesilau, o ateniense não somente se comprometeu com a causa do governante espartano, como também participou de uma batalha contra a sua pólis, Atenas, na chamada Guerra de Corinto.

Foi neste cenário que Xenofonte desenvolveu grande parte de suas obras, isto é, na condição de exilado político e aliado de uma sociedade espartana dotada de poder e influência em toda a Hélade. Enquanto os espartanos estiveram diante dos helenos, Xenofonte (*Anábasis*, V, 3.7-9) gozou de certa proeminência, chegando a receber uma propriedade em Escilunte, na região de Elis. Quando Esparta foi derrotada em Leuctra (371 a.C.) e perdeu a sua influência junto a Hélade, Xenofonte se viu obrigado a buscar novos horizontes em sua trajetória de vida (ASSUMPÇÃO, 2016, p. 288-289).

Por meio dessa breve introdução, tentamos descrever o contexto histórico e o lugar social no qual Xenofonte esteve imerso para entendermos o seu posicionamento discursivo na obra “Constituição dos Lacedemônios”. A partir daqui caracterizaremos a obra e os elementos que dela selecionamos para pensarmos a intencionalidade de Xenofonte ao problematizar os valores sociais espartanos.

A Constituição dos Lacedemônios e o lugar de Xenofonte

A “Constituição dos Lacedemônios” é uma obra que relata as práticas e os deveres político-sociais das principais magistraturas de Esparta, além de apresentar para uma audiência específica a conduta do governo para assegurar o bem-estar de toda a pólis, partindo da juventude, culminando na velhice do sujeito e destacando os benefícios de uma vida pública.

Diferentemente de outros pensadores contemporâneos, não estamos interessados em discutir sobre a autoria da “Constituição dos Lacedemônios”. Isso porque consideramos que esta foi escrita por Xenofonte e corresponda, adequadamente, aos anseios políticos do ateniense na condição de exilado e um opositor da democracia que levou a sua pólis a desestruturação econômica. Sendo assim, ao se exaltar a conduta dos esparciatas, Xenofonte estaria legitimando a ideia de que o “tradicionalismo”¹²⁷ político espartano era superior a “inovação” ateniense em prol do *dêmos*.

¹²⁷ Mantivemos essa palavra entre aspas por defendermos que Esparta e os seus valores sempre estiveram em transformação e adaptação, embora a documentação literária por vezes tente enfatizar que esta pólis era dotada de práticas arcaicas e imutáveis, como um indício de equilíbrio político.

É difícil precisar a datação dessa obra que, devido ao tom elogioso de grande parte de seu conteúdo, nos permite arriscar que tenha sido escrita entre 390 e 370 a.C. Entretanto, se considerarmos o capítulo 14 e toda a denúncia que Xenofonte aponta acerca da postura espartana diante dos helenos, sugerimos que tenha sido uma mescla de sua experiência com comandantes lacedemônios ao servir o exército de Ciro, mas também daquilo que vivenciou no Peloponeso ao regressar para a Hélade. Corroboramos com Claudia Mársico, Rodrigo Illarraga e Pablo Marzocca (2017, p. 28-29) que o louvor de Xenofonte a Esparta e as suas estratégias militares – presentes nos capítulos 11 e 12 – tenham sido elaborados antes de 371 a.C., quando os espartanos foram definitivamente derrotados por Tebas¹²⁸.

Dito isso, supomos que Xenofonte escreveu a sua obra no período em que esteve em Escilunte, ou seja, exilado de Atenas. Todavia, o capítulo 14 seria o resultado de sua insatisfação com os excessos políticos de Esparta, algo que poderia ter se dado após a batalha de Leuctra ou mesmo em momentos anteriores. Se considerarmos a perda da influência político-militar espartana no Peloponeso após o enfrentamento de 371 a.C., seria mais fácil fazer circular o capítulo 14 e a advertência/motivações espartanas em tamanha derrota.

Notamos que existe uma aparente confusão acerca do título. O título original da obra seria “Lakedaimoníon Politeía” – traduzido como “Constituição dos Lacedemônios” – pode acarretar alguns equívocos quando nos deparamos com o estudo de Esparta. De imediato, a ideia de Lacedemônia lida com o patronímio do herói epônimo desta região, denominado Lacedémon. Este seria filho de Zeus e da ninfa Taigete. A figura de Lacedémon seria um mecanismo para assegurar a relação entre os governantes de Esparta com personagens autóctones da região. Não temos precisão acerca da matriz deste relato mítico, porém, parece que esta tradição circulou pela Hélade entre os séculos III a.C. e II d.C., período no qual Pseudo-Apolodoro¹²⁹ e Pausânias viveram e relataram em suas obras essa tradição histórica.

É possível que tais relatos já integrassem as narrativas locais e que tenham sido modificados com o passar do tempo, de tal maneira que pudessem endossar a legitimidade de um grupo político específico sobre a Lacedemônia. Com isso, a extensão da Lacedemônia abarcava uma área que se iniciava no Sul da Arcádia e abarcava toda a região a Leste do monte Taigete e a Leste do monte Parnon, culminando ao Sul na península do cabo Maleas junto ao

¹²⁸ Michael Lipka (2002, p. 11-13) sugeriu que as experiências de Xenofonte com o exército mercenário de Ciro fizeram com que o ateniense desenvolvesse uma imagem negativa de muitos comandantes (*harmostai*) espartanos, sendo esta a motivação para que Xenofonte escrevesse o capítulo 14 da “Constituição dos Lacedemônios”.

¹²⁹ Stephen Trzaskoma (2004, p. 17) esclareceu que a obra “Biblioteca Histórica” foi atribuída a Apolodoro de Atenas, em virtude do teor da obra e da fama deste último. Contudo, chegou-se à conclusão de que esta não foi da autoria de Apolodoro e passaram a designá-la como de Pseudo-Apolodoro.

Egeu e ao cabo Tainaron, dividindo a Lacedemônia da Messênia. Por volta do século VII a.C., Esparta mobilizou certo contingente militar e submeteu a região da Messênia, após anos de enfrentamento. Nesse cenário, a Messênia passou a integrar a Lacedemônia como uma região dependente. Ser a pólis hegemônica na Lacedemônia também significava exercer autoridade sobre um conjunto amplo de pequenas pólis e conurbações em toda a região, aspecto que também pode gerar confusão na leitura dos textos clássicos, pois, em muitas ocasiões, a supremacia de Esparta permite que os seus homens sejam denominados lacedemônios, tal como no título de Xenofonte.

Por outro lado, o termo *politeía* não se limita a nossa ideia ocidental e contemporânea de constituição política. Vale salientar que, embora entre os helenos da Antiguidade clássica o termo *politeía* pudesse tratar de medidas governamentais, as formas de um governo e os direitos de um cidadão, o mesmo não se restringia a isso. Para tanto, a *politeía* também abarcava a vida do cidadão na cidade, o seu modo e a sua condição de vida. Dito isso, afirmamos que a obra de Xenofonte teria o sentido de expor o “modo de vida dos lacedemônios” que, nesse caso, se resumiria aos esparciatas.

Diante disso, Xenofonte (*Constituição dos Lacedemônios*, 1.1)¹³⁰ parece compromissado a discorrer sobre a *diáita* dos esparciatas tentando demonstrar a maneira como uma sociedade pequena e com poucos habitantes se tornou tão poderosa entre os helenos. Segundo Noreen Humble (2014, p. 232), a “Constituição dos Lacedemônios” deve ser analisada em conformidade ao corpus documental de Xenofonte para entendermos uma parcela de suas motivações, mas também para tentarmos perceber o contexto histórico no qual o ateniense produziu a sua obra. Humble (2014, p. 217, 232-233) enfatizou que este panfleto político poderia ser classificado como uma “literatura de *politeía*” mesclada com a uma reflexão filosófica. Portanto, a “Constituição dos Lacedemônios” estaria inclinada a apresentar questões relacionadas com a administração política e ao comportamento social a partir de um questionamento filosófico destinado a compreender e responder os objetivos de sua obra.

Em virtude de seus objetivos, levantamos duas hipóteses fundamentais, a saber: 1) Xenofonte pretendia exaltar as práticas político-culturais de Esparta com o intuito de comparar o sucesso desse governo com os excessos de uma Atenas democrática; 2) Xenofonte estaria elogiando os costumes espartanos como um meio de retribuir os benefícios que Esparta e Agesilau lhe concederam após se tornar exilado. Esse posicionamento não exime a possibilidade de que Xenofonte tenha utilizado a obra para tecer críticas a respeito da sociedade

¹³⁰ Daqui em diante esta obra virá abreviada como Cons. Lac.

espartana do século IV a.C., uma vez que o capítulo 14 da “Constituição dos Lacedemônios” nos fornece essa evidência.

Logo, diferentemente de outra ocasião¹³¹, já não defendemos de maneira persistente que Xenofonte elaborou a “Constituição dos Lacedemônios” para denunciar os atenienses. Após anos de pesquisa manifestamos que Xenofonte elogiou Esparta na mesma proporção que a questionou. Essa postura se alinha com a proposta de Noreen Humble (2004, 2014) e Paul Christesen (2017), para quem Xenofonte fez uso da “Constituição dos Lacedemônios” para expor a sua insatisfação com a conduta espartana no século IV. Ainda assim, mantemos a ideia de que Xenofonte tenha almejado corresponder a essas duas tendências, ou seja, criticar a democracia ateniense e censurar a postura de Esparta junto aos helenos.

Ao mobilizarmos Michel Foucault (1996, p. 9-10), afirmamos que a postura de Xenofonte, em conformidade com nossas hipóteses, se deu em virtude da interdição inerente ao seu discurso. Isso porque, enquanto esteve sob a tutela espartana, Xenofonte não podia difundir abertamente a sua insatisfação com a conduta de Esparta. Do mesmo modo, não faria sentido Xenofonte escrever sobre as leis e os costumes espartanos para os esparciatas, visto que estes eram inerentes ao seu cotidiano. Dito isso, o interdito de Xenofonte também teria se dado para que as suas críticas a Atenas não fossem demasiadamente incisivas, pois, se o autor tinha a pretensão de recuperar a sua cidadania em algum momento, o seu discurso precisava de comedimento quanto às insatisfações com a democracia.

Retomando Foucault (1996, p. 10) não podemos esquecer que o discurso é uma arena política a partir do qual os diferentes grupos políticos se enfrentam para legitimar o que foi dito acerca de algo e a posição de seu detentor na dinâmica de interesses político-sociais. Imersos nessa via, Foucault (1996, p. 11) nos leva a conceber Xenofonte como um “excluído” que, embora dotado de um princípio de verdade, não tem o direito de se manifestar livremente. Entretanto, a sua visão pode trazer à tona aquilo que os demais não podem ver.

Sendo assim, a “Constituição dos Lacedemônios” poderia manifestar os interesses de um determinado grupo de esparciatas, cujo interdito inerente a Xenofonte fazia com que este expusesse os excessos de Esparta por intermédio das “entrelinhas”. Por outro lado, o fato de ser um exilado impedia que Xenofonte falasse abertamente de Atenas e para os atenienses, embora as suas palavras manifestassem a insatisfação de muitas pessoas na Ática. Para tanto,

¹³¹ A ocasião em questão foi o artigo intitulado “Os valores sociais espartanos através de Xenofonte”, publicado nos Anais do I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo, realizado pelo NEA/UERJ em 2009. Em certa medida, o artigo em questão é uma releitura e atualização desse antigo texto.

selecionamos alguns trechos desta obra para discutirmos o posicionamento de Xenofonte e lançarmos novas alternativas de interpretação.

(Re)Pensando os valores sociais de Esparta com base na Constituição dos Lacedemônios

Ao iniciar as suas considerações sobre a “grandiosidade” de Esparta, Xenofonte (*Cons. Lac.*, 1.1-2) atribuiu a responsabilidade desse feito ao mítico legislador Licurgo. Longe de problematizarmos se Licurgo existiu ou não, enquanto legislador, vale destacar que Xenofonte parecia denunciar os problemas de uma *politeía* elaborada por muitas mãos. O ateniense manifestou que foi a obediência as leis de Licurgo que assegurou aos espartanos uma posição proeminente entre os helenos. Por outro lado, uma vez que o legislador não se preocupou em imitar nenhuma outra pólis, Esparta se tornou uma sociedade única. De certo modo, o posicionamento de Xenofonte estaria interessado em satisfazer os interesses de uma parcela da sociedade espartana, cujas práticas sociais seriam identificáveis com os valores de Licurgo. Contudo, podemos afirmar que, já nesse trecho, o discurso de Xenofonte se constituiu em uma crítica a Esparta e a Atenas?

Considerando que os nossos apontamentos são ensaios científicos fundamentados em hipóteses, podemos afirmar que sim. Se em Atenas a maioria das decisões políticas se davam em uma via coletiva, Xenofonte poderia estar demonstrando os problemas – sobretudo para uma parcela dos segmentos sociais mais abastados – da Ática a partir do exemplo de Licurgo. Do mesmo modo, se Xenofonte destacou a questão da obediência espartana às leis, a sua preocupação seria denunciar as sociedades em que os sujeitos são incapazes de fazê-lo. No que concerne a Esparta, o ateniense foi categórico em afirmar que os espartanos somente conseguiram prosperar por seguirem as determinações de Licurgo. Portanto, no momento em que estes deixaram de obedecer ao estabelecido pelas leis ancestrais, a sua sociedade entrou em decadência. Em certa medida, esta seria uma denúncia aos problemas políticos, sociais, econômicos e militares que Esparta vivenciou no decorrer da primeira metade do século IV a.C., onde a sua injustiça culminou na derrota para Tebas em 371 e na destruturação de seu poder no Peloponeso.

A segunda temática da “Constituição dos Lacedemônios” foi a conduta das mulheres da elite esparciata e o seu processo de formação. De imediato, Xenofonte (*Cons. Lac.*, 1.3 expôs que as mulheres espartanas eram preparadas para efetuarem adequadamente aquilo que poderia ser “o mais grandioso” em suas vidas, a saber, gerar filhos. Embora a postura de Xenofonte simplifique, em certa medida, o papel das mulheres em Esparta, a sua representação não se limitou a esta participação simplista. O autor reconhece o papel fundamental que as mulheres

tinham em sociedade, além de enfatizar que diferentemente de outras póleis, em Esparta, esperava-se muito do gênero feminino.

O ateniense pontuou que as mulheres espartanas não devem se preocupar em trabalhar a lã, tal como em outras sociedades, uma vez que as escravas bastavam para essa atividade. Ainda nesse viés, Xenofonte (*Cons. Lac.*, 1.3-4) declarou que Esparta gera os melhores homens pelo fato de suas mães não serem sedentárias. O autor complementa a sua apresentação expondo que Licurgo teria estabelecido um interdito a atividade sexual entre os casais. Segundo Xenofonte (*Cons. Lac.*, 1.5-7), o legislador teria estipulado que as mulheres não deveriam ver os seus maridos entrarem no leito nupcial, de tal maneira que estes se mantivessem mutuamente desejosos e, com isso, gerassem filhos robustos.

Em um primeiro momento, Xenofonte parece interessado em elogiar a estirpe dos esparciatas que, em razão da preocupação de seu legislador, não produzia filhos débeis e fracos. Tal afirmação ajudaria a legitimar a representação de que os espartanos eram os mais poderosos guerreiros da Hélade, algo que no decorrer do século IV a.C. começou a se desmistificar. Ainda assim, essa restrição sexual estaria atrelada à ideia de que a relação entre o casal deveria ser o suficiente para que ambos tivessem desejo mútuo e não se cansassem um do outro, fazendo com que a atração física mesclada ao vigor de um ato circunstancial concebesse um ser superior.

Se pensarmos nas possíveis críticas acerca de Atenas, o autor parece denunciar que as mulheres atenienses não são detentoras de uma boa compleição física, dando à luz a filhos fracos e mentalmente desvirtuados, levando em conta que os pais não eram de uma “perfeita linhagem”. Por outro lado, se considerarmos a atuação das mulheres ao administrar a propriedade de seus maridos, Xenofonte estaria enfatizando que em Esparta elas estivessem preocupadas unicamente com os seus corpos e com a procriação.

Adiante em sua exposição, Xenofonte (*Cons. Lac.*, 1.6-9) retomou a influência que o caráter dos pais e o seu físico exerciam sobre os filhos. Licurgo teria determinado que os homens contraíssem matrimônio no ápice de sua virilidade. Seguindo esse viés, o legislador teria estipulado que homens idosos casados com mulheres mais novas deveriam escolher um determinado jovem com o qual as esposas pudessem procriar. Por fim, Licurgo também permitiu aos homens que não desejassem coabitar com as suas esposas, mas quisessem filhos de boa estirpe, que convencessem o marido de uma mulher honrosa para procriar com esta.

Essa ideia de que os homens deveriam contrair matrimônio no auge de sua virilidade é algo que nos permite pensar sobre o momento em que isso ocorreria. Se considerarmos que quanto mais jovem maior é a fertilidade de um ser humano, então, essa idade seria anterior aos trinta anos de idade, como era comum na Hélade. Nesse sentido, Esparta vivia uma oligantropia,

ou seja, a insuficiência de seres humanos do sexo masculino, fazendo o governo se preocupar com o aumento da taxa de natalidade. Sendo assim, sugerimos que Xenofonte estivesse afirmando que o auge da virilidade dos espartanos fosse antes dos trinta anos, no sentido de prolongar a vida sexual desses sujeitos e a possibilidade de gerar filhos¹³².

De forma semelhante, Xenofonte afirmou que os idosos eram incapazes de produzir algo fisicamente grandioso. Por isso, como Esparta precisava gerar varões robustos para corresponderem às suas necessidades político-sociais, estes deveriam permitir que as suas mulheres engravidassem de homens mais jovens. Vale salientar que, embora Xenofonte estivesse representando os costumes de Esparta por uma via virtuosa, o apontamento serviu como uma crítica às sociedades, tal como Atenas, por permitir que os idosos – sobretudo, de recursos – casassem com mulheres jovens. A perspectiva de Xenofonte lida com a questão do bem-estar social, pois, se os atenienses almejavam a grandeza de sua sociedade, seria interessante que se preocupassem com a produção de jovens de uma estirpe de qualidade. Não sem motivos, o autor também poderia estar denunciando o fato de que, em Esparta, somente os melhores eram vistos como cidadãos, algo que diferia sobremaneira da Atenas democrática.

No trecho em que Xenofonte (*Cons. Lac.*, 1.9) trata dos resultados relacionados com a prática mencionada, a ênfase residiu na capacidade dos homens terem filhos de ótima linhagem sem que dilapidassem o seu patrimônio, mas também de que as mulheres poderiam se responsabilizar por duas famílias. Esse apontamento configura uma crítica acerca de Esparta. Afinal, o fato de as leis não impedirem as mulheres de herdar propriedades de seus pais acabou diminuindo a capacidade produtiva dos homens de sua família¹³³.

Diante dos atenienses, essa assertiva se fundamentaria na representação de que as atitudes sublinhadas tornaram Esparta uma sociedade superior, enquanto que a conduta dos atenienses os impediria de recuperar a glória político-militar de outrora. Temos por hipótese que Xenofonte estivesse destacando os prejuízos de se permitir a procriação do *dêmos* quando, na verdade, os elementos mais importantes de uma pólis fosse os “belos e bons” (*kaloí kai agathoi*). Todavia, Xenofonte reforçou a ideia de que as mulheres de Esparta são descomedidas,

¹³² A oligantropia espartana não se deu somente pela incapacidade de se gerar filhos. Na verdade, se considerarmos as perdas humanas em virtude de muitos anos de guerra, verificaremos o agravamento dessa condição. No entanto, Esparta teve uma grave perda de cidadãos pela incapacidade de arcar com as despesas materiais que esta posição social exigia. Portanto, embora existissem homens e esses gerassem filhos, a perda de cidadania impedia que mantivessem os seus direitos político-sociais. Assim, a oligantropia de Esparta foi o resultado da perda de recursos muito mais que da perda demográfica.

¹³³ Em Esparta os homens deveriam contribuir economicamente com os repastos coletivos para manterem a sua cidadania. Nesse caso, a propriedade era fundamental para a conservação de seus direitos político-sociais e tornava relativamente problemática a sua situação diante das mulheres, as quais poderiam herdar propriedades de seus pais e/ou maridos.

haja vista que o seu discurso enfatizou o interesse destas em influenciarem mais de uma família perante a possibilidade de gerar filhos com diversos homens¹³⁴. O interessante do discurso de Xenofonte é perceber que o seu lugar social permitia inúmeros posicionamentos. Apesar da nossa leitura ser uma alternativa de interpretação documental, serve para ressaltar o quão fértil pode ser um estudo sistemático do corpus de Xenofonte.

Em virtude da extensão deste texto, passaremos para o segundo tema de exposição de Xenofonte na “Constituição dos Lacedemônios”, a formação dos jovens. Para justificar o seu argumento, Xenofonte inicia esse tópico apresentando a maneira como os demais helenos agiam no tocante à formação dos jovens. O ateniense evidenciou que a educação helênica tornava os homens frágeis e era altamente individualista, pois cada pessoa era responsável pela formação de seus filhos. Outra crítica que identificamos foi a responsabilidade de escravos educarem os jovens em outras pólis. Afinal, como aqueles saberiam o mais importante a se transmitir aos filhos de seu senhor, se não detinham os mesmos valores políades (XENOFONTE, *Cons. Lac.*, 2.1-2).

Xenofonte (*Cons. Lac.*, 2.2-5) foi enfático quanto às práticas espartanas para assegurar a plena formação de seus cidadãos. O autor pontuou que os jovens eram supervisionados por um magistrado esparciata, chamado *paidonómos*, cuja atribuição permitia punir aqueles que não correspondessem as suas ordens. Essa atitude fazia com que a juventude fosse obediente e respeitosa.

Diferentemente de outra ocasião já citada, não partilhamos mais da ideia de que caberia ao governo espartano arcar com a educação dos jovens. Entretanto, o discurso de Xenofonte se preocupou em demonstrar que o equilíbrio de uma pólis reside no compromisso de assegurar o bem-estar coletivo. O caso espartano discutido por Xenofonte tentou manifestar que o insucesso de Atenas se deu pela incapacidade de equilibrar os interesses gerais da sociedade, mas, como isso seria possível em uma pólis democrática? Assim, Esparta e a sua preocupação com os valores ancestrais serviram de contrapeso para o individualismo e a inovação ateniense, a qual gerou a perda dos referenciais tradicionais e culminou na derrota na Guerra do Peloponeso.

Entretanto, o elogio a Esparta se tornou uma “espada de dois gumes”, uma vez que a obediência e o respeito eram alcançados por meio da punição e da austeridade. Nos dizeres de Noreen Humble (2014, p. 226), a excessiva vigilância mesclada com punição fazia com que os esparciatas transgredissem as regras de sua pólis quando em atividade no estrangeiro. Assim, embora Xenofonte estivesse discorrendo sobre os jovens, devemos considerar que essa

¹³⁴ Platão (*Leis*, I, 637c) e Aristóteles (*Políticas*, II, 1269b-1270a) foram alguns dos pensadores clássicos a manifestarem a ideia de que em Esparta as leis foram incapazes de controlar o gênero feminino.

vigilância se dava ao longo da vida espartana. Nesse caso, a formação em um sistema educacional coercitivo fazia com que os jovens crescessem com o sentimento de que aquilo era uma realidade inquestionável, até entrarem em contato com outras práticas culturais. Paul Christesen (2017, p. 387-389) ampliou a nossa perspectiva ao declarar que a educação espartana inculcava a obediência a partir do medo, tornando esses sujeitos inseguros mesmo no ambiente políade. Tanto Humble quanto Christesen corroboram com a ideia de que Xenofonte utilizou tal aspecto para fundamentar uma parcela de suas críticas a Esparta no capítulo 14 da “Constituição dos Lacedemônios”.

De fato, não podemos ignorar que Xenofonte detinha certo apreço pela formação espartana e a prioridade que se dava aos segmentos mais abastados da Lacedemônia. Meditando sobre esses aspectos, Xenofonte foi um guerreiro e o seu louvor à formação em Esparta estava nos efeitos que esta poderia gerar na produção de um futuro cidadão e hoplita. Contudo, corroboramos com Humble e Christesen acerca desta premissa. Afinal, como se poderia suscitar o respeito e a obediência por intermédio da violência? Na verdade, essa postura apenas levaria ao receio e a tentativa de se buscar alternativas para esse sistema. Não sem motivos, alguns comandantes espartanos do século V e primeira metade do século IV a.C., foram o alvo de punições pela cobiça e os seus maus hábitos enquanto atuavam no estrangeiro.

Considerações Parciais

No decorrer desse texto verificamos que os nossos objetivos eram demasiadamente amplos para se restringir aos limites de um único artigo. Sendo assim, esse será o primeiro de uma “série” de, no máximo, três artigos interessados em lançar um novo olhar interpretativo a respeito da “Constituição dos Lacedemônios”.

Em suma, notamos que o lugar social de Xenofonte na primeira metade do século IV a.C. foi essencial para a maneira como o autor elaborou o seu discurso nessa obra. Do mesmo modo, defendemos que o resultado de nossa análise foi circunscrito pela nossa opção em abordar unicamente a “Constituição dos Lacedemônios”. Ainda assim, munidos do aporte teórico-conceitual de Michel Foucault, verificamos que muitas são as leituras possíveis acerca do posicionamento de Xenofonte para com Esparta.

Uma vez que o discurso é uma arena política, Xenofonte chegou a utilizá-lo no sentido de satisfazer os interesses de uma elite espartana dedicada em promover uma representação otimista de suas atitudes junto aos helenos. Por outro lado, Xenofonte teria privilegiado tal circunstância para desaprovar a conduta de Atenas, uma vez que os seus excessos foram os responsáveis pela sua derrota na Guerra do Peloponeso. Assim, o autor partiu da posição

hegemônica de Esparta junto aos helenos e da sua proximidade com Agesilau para expor aos atenienses de suas redes políticas os malefícios de um governo democrático.

Todavia, a nossa incapacidade de precisar o período em que esta obra foi escrita nos permite (re)ler os indícios documentais de Xenofonte por inúmeros prismas. Com isso, o discurso de Xenofonte, à primeira vista, estaria elogiando Esparta, mas, nas entrelinhas, poderia estar criticando esta pólis e os seus valores para uma audiência helênica externa a Lacedemônia. De todo modo, o lugar que Xenofonte ocupou junto aos espartanos até 371 a.C. o impossibilitou de tecer críticas objetivas aos costumes desta pólis. Portanto, defendemos que a “Constituição dos Lacedemônios” poderia ser identificada como um elogio àqueles que auxiliaram o autor em um dos momentos mais críticos de sua vida, mas que, em virtude dos excessos políticos de Esparta, também se mostrou um ótimo instrumento de denúncia. Nesse viés, notamos que Xenofonte não usa o nome de Atenas em nenhuma ocasião específica, o que evidencia o seu cuidado em não censurar os atenienses pela sua possível expectativa de recuperar, em algum momento, a sua cidadania.

Documentação Literária

ARISTOTLE. *Politics*. Trans.: H. Rackman. London: William Heinemann Ltd., 1944.

JENOFONTE; PSEUDO-JENOFONTE. *Constitución de los lacedemônios; Hierón; Constitución de los atenienses*. Trad.: Claudia Mársico, Rodrigo Illarraga, Pablo Marzocca. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.

PLATO. *Laws*. Vol. I. Trans.: R.G. Bury. London: William Heinemann Ltd., 1961.

XENOPHON. *Hellenica*. Vol. I. Trans.: C. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

_____. *Anabasis*. Trans.: C. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

_____. *Scripta Minora*. Trans.: E.C. Marchant. Cambridge; London: Harvard University Press, 1968.

Referência Bibliográfica

ASSUMPCÃO, Luis Filipe Bantim de. Os valores sociais espartanos através de Xenofonte. In: *Anais do I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo & VII Jornada de História Antiga*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2009.p.1-12.

_____. Antigas críticas e novas perspectivas sobre a biografia – um estudo de caso sobre Xenofonte (V a.C.). In: SOUZA NETO, José Maria Gomes de; BUENO, André da Silva;

- BIRRO, Renan Marques (Org.). *Antigas Leituras: olhares do presente ao passado*. Rio de Janeiro: Autografia, 2016. p.278-292.
- CHRISTESEN, Paul. Xenophon's Views on Sparta. In: FLOWER, Michael (Ed.). *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge; United Kingdom; New York: Cambridge University Press, 2017. p.376-399.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- HUMBLE, Noreen. The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimonion Politeia*. In: TUPLIN, Christopher (Ed.). *Xenophon and his World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.p.215-228.
- _____. L'innovation générique dans la Constitution des Lacédémoniens. In: PONTIER, Pierre (dir.). *Xénophon et la Rhétorique*. Paris: PUPS, 2014.p.213-234.
- LEE, John W.I. Xenophon and his Times. In: FLOWER, Michael (Ed.). *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.p.15-36.
- LIPKA, Michael. *Xenophon's Spartan constitution: introduction, text, commentary*. Berlin; New York: de Gruyter, 2002.
- MÁRSICO, Claudia; ILLARRAGA, Rodrigo; MARZOCCA, Pablo. Estudio preliminar. In: JENOFONTE; PSEUDO-JENOFONTE. *Constitución de los lacedemônios; Hierón; Constitución de los atenienses*. Trad.: Claudia Mársico, Rodrigo Illarraga, Pablo Marzocca. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.p.9-110.
- TRZASKOMA, Stephen. Apollodorus. In: TRZASKOMA, Stephen; SMITH, R. Scott; BRUNET, Stephen (Ed.). *Anthology of Classical Myth: Primary sources in translation*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2004.p.17-57.

Recebido em outubro de 2017.

Aprovado em dezembro de 2017.

Nolite omnia quae loquor putare: apontamentos sobre a leitura e o humor na Priapeia Romana.¹³⁵

Alexandre Cozer¹³⁶

Resumo:

O estudo do humor na Roma Imperial tem por hábito levar em conta antes as questões morais veiculadas por esse tipo de discurso do que a dimensão da experiência do riso. Nesse artigo, buscamos discutir a Priapeia à luz da metodologia de estudo sobre a leitura, desenvolvida no campo da estética da recepção de Hans Jauss. Nosso objetivo é o de partir do estudo sobre o papel do leitor na Priapeia e os modos como se constrói o humor nessa obra para alçar questionamentos sobre o próprio modo de rir e o valor do riso na Roma Antiga.

Palavras-chave: Priapeia; Humor; Sexualidade

Abstract: The study of Roman Humor draws its attention, normally, to the moral questions this kind of discourse was promoting rather than the actual laughing experience. In this paper, we intent to discuss the Priapea by inquiring what would be the possible readers to the text, following a trail developed, first, by Hans Jauss. By studying the role of the reader and the ways of creating humor on the Priapea, we intend to point out some questionings and solutions to understand better the way romans were laughing and what was it important for at that time.

Keywords: Priapea; Humor; Sexuality

Introdução

Quando se fala em Império Romano, as primeiras imagens a surgirem em nossa mente se relacionam com exército, guerra, política, mapas, enfim, assuntos sérios. O traje a representar um romano é sempre o da toga, vestimenta masculina e de elite, sinal de um homem, cidadão e em plenos direitos. No entanto, em que pese essa seriedade, os trabalhos sobre o humor dos romanos não são assim tão novos. Se no início do século XX o filósofo francês Henri Bergson se preocupava com o riso e sua relação com a sociedade, nos anos 1960 um estudioso francês, Jean Pierre Cèbe (1966) escrevia seu *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvenal*.

No entanto, o estudo sobre o humor na antiguidade nem sempre levou os estudiosos a concluir algo diferente desse homem sério que se imaginava ser o ideal de romano. Ao menos não para todas os períodos. É certo que, nos estudos sobre as Comédias do período republicano, os especialistas tenderam a considerar a relação do humor do teatro com as características religiosas e licenciosas do divertimento fescenino. Já conforme os estudos de Cèbe, um teatro acontecia em um período em que se realizavam festividades em homenagens a diversos deuses. O jogo era oferecido pela elite romana e, conforme a tradição das *feriae*, época

¹³⁵ Todas as traduções apresentadas, quando não indicado, são de minha autoria.

¹³⁶ Universidade Federal do Paraná.

sagrada, era proibido o trabalho. Em livro originalmente publicado em 1967, Erich Seagal (1987) realiza uma análise dos discursos da obra de Plauto, demonstrando o modo como o teatro se constituía como um ritual saturnal de exclusão do trabalho e das proibições tradicionais da moral da sociedade. Plauto ridicularizava quem fazia comércio em dias de festa, quem se mantinha rígido em seus conceitos morais, e o próprio *mos maiorum*, a famosa *pietas* aos deuses era ridicularizada quando levada ao extremo por personagens. O intuito desse humor, segundo Seagal, era, portanto, o relaxamento.

Mas as peças cômicas gradualmente desaparecem da literatura romana, e os estudos do humor em períodos posteriores, assim como os modelos genéricos sobre o riso em Roma, puderam gerar um resultado bem diverso para as novas formas de rir. Quanto aos estudos sobre os epigramas do período imperial, a atenção dos estudiosos, como demonstraremos adiante, parece ter se voltado antes para o modo como esse humor usava de ironias, sarcasmos e ridicularização para garantir a reprodução de papéis morais da sociedade. Em um modelo abrangente para o Humor Romano, Griffith, consideraria que, nessa sociedade, o humor estaria principalmente ligado ao personagem (*it lay on the individual*) e sua realidade levaria somente a tornar cômicas as personagens socialmente divergentes, cuja excentricidade as poria de fora (*set them apart*) da sociedade (Griffith, 2008, p. 68). De nossa parte, no entanto, acreditamos que embora seja marcante, no humor romano, sua relação com as normas da sociedade, há ainda muito que se pensar para além dessa relação de normatização. Enquanto livro de poesias que visavam causar o humor, o estudo dos efeitos e das estratégias da Priapeia para causar o riso podem nos revelar diferentes aspectos do modo como se ria na Roma Imperial. Com efeito, nossa pesquisa visa debruçar-se sobre as práticas religiosas e sexuais no *corpus* da Priapeia romana, um conjunto de 86 epigramas dedicado ao deus Priapo. Para realizar essas análises, no entanto, é preciso ainda desenvolver uma interpretação dessa literatura, e talvez a transformarmos em um documento para compreender o humor em torno do deus Priapo de maneira diversificada, nas suas troças, oscilações em conceitos, em seus paradoxos. Nesse ensaio, portanto, buscaremos realizar uma breve análise sobre a leitura da Priapeia na Roma Antiga, para alçar questionamentos sobre outras formas de lidar com o humor que não fossem as da submissão a normas da sociedade.

A leitura na História

O estudo da leitura passa a interessar para o meio acadêmico nos anos 1960, quando alguns questionamentos vindos da linguística e da hermenêutica alemã permitiram que os estudiosos deixassem de entender o texto da literatura enquanto um fato positivo. Desprovidos

de seu caráter universalista, os Estudos Literários bem como os estéticos depuseram a preocupação de estabelecer o valor estrutural das obras literárias. Um dos primeiros estudos a tratar da importância da leitura para os estudos literários é *A História da Literatura como provocação à Teoria Literária*, de Hans Robert Jauss (1994). Publicado originalmente em 1967, esse livro de Jauss visava colocar o estudo de uma obra literária em função da contingência histórica. Para o autor, o sentido que uma obra não se realiza em si, mas na leitura. Não só é o modo como ela é lida que lhe dá o status que tem, mas também é sua interpretação em determinadas épocas que dá o próprio sentido da literatura na nossa sociedade: gerar novos vocabulários, novas práticas, novos modos de lidar com a realidade.

O estudo de uma obra literária fica, então, associado ao estudo de sua leitura. Mas isso não significa que só possamos atribuir o valor de uma determinada obra quando dispomos de dados objetivos de sua leitura, em comentários de leitores. Ao contrário, enquanto produto cultural, ela comunica valores de um autor, ela busca efeitos que visam seu público. Assim, Jauss propõe que o estudo dos efeitos estéticos de uma obra demonstra o modo como um determinado autor projetou seus sentimentos sobre sua cultura e a leitura que esperava ter de seu texto. Em seu livro, Jauss cunha o conceito de *horizonte de expectativa*, o horizonte segundo o qual um autor comporia sua obra, o horizonte que corresponde às expectativas do público da época. Autor, público e leitura podem ser tratados a partir de efeitos estéticos. Não se trata, no entanto, de um retorno ao espírito da época, mas do estudo de possíveis experiências literárias que guiarão a leitura das novas obras. Jauss clama pela necessidade de se comparar as literaturas e de compreender os limites e determinações do gênero, os deslocamentos elaborados por determinados autores, como a busca por determinados efeitos estéticos, enquanto meios de uma obra determinar as impressões do público em relação ao texto.

Com efeito, segundo essa concepção, a literatura é tanto uma obra cuja construção, mesmo desconhecida, pode ser analisada em termos dos deslocamentos e dos discursos da obra literária; quanto também é leitura, que pode ser analisada em função dos efeitos que causa, dos conceitos elaborados, das expectativas possíveis dos leitores, dos modos assegurados com que a obra era lida. O *horizonte de expectativa* não é apenas práxis histórica, mas é principalmente possibilidade, é a medida do quanto uma obra pode ampliar as concepções de indivíduos e apontar para uma outra concepção de linguagem e de vivência cultural. Nas palavras de Jauss: *não apenas conservar as experiências vividas, mas também antecipar as possibilidades não concretizadas, expandir o espaço limitado do comportamento social rumo a novos desejos ...* (Jauss, 1994, p. 53)

No campo dos estudos clássicos, a metodologia da estética da recepção gerou também leituras diversas e foi empregada de diferentes maneiras. De início, vale mencionar que o trabalho de Jauss recebe críticas sobretudo porque, na sua proposta de estudos de História da Literatura, as grandes mudanças nos modos de escrever as obras acabam coincidindo com as grandes mudanças de estilos literários, o que faz a metodologia manter um pouco do estruturalismo que criticava. Assim, outros estudiosos aprimoram o debate. Dentre os Classicistas, Charles Martindale desenvolve uma metodologia um pouco mais heterogênea para se estudar a leitura e as transformações históricas da literatura ou de uma obra. Em *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception* (Martindale, 1993), o autor argumenta que a leitura é uma categoria histórica, mas que sua interpretação não pode ser medida apenas no sentido estético. Também as palavras no texto são organizadas de modo a criar leituras e discursos. Postas em relação, cada palavra ganha um novo significado determinado pelo contexto, de modo que a atenção pode se voltar para o vocabulário dos autores. Também a leitura não é necessariamente vista como uma prática de um determinado leitor. Emprestando-se da concepção de dialogismo desenvolvida por Bakhtin, Martindale considera que é possível levar em conta as diferenças culturais entre autor e leitor no modo de analisarmos a leitura. Isso significa que devemos analisar possibilidades culturais diferentes, mas significa também que podemos analisar os textos como efeitos de diferenças de contextos históricos.

A experiência temporal é de grande importância para a concepção de Martindale, e a tese principal do livro é desenvolvida com um olhar para a História. Seu argumento é de que nossa leitura de um texto é sempre perpassada por leituras e interpretações que foram feitas dele no passado. É, desse modo, impossível ler Homero sem as interpretações que Virgílio fez de sua obra ao escrever a Eneida. Assim,

As molduras nas quais a leitura ocorre, e deve ocorrer, tornam-se, nessa visão, provisórias, pragmáticas, heurísticas e contingentes, meios de controlar as indeterminações textuais pelo estabelecimento de procedimentos acordados e objetivos. Não podemos operar sem eles, mas devemos constantemente (re)fazer e desfazer a eles e, assim, às possibilidades que eles abrem e fecham. O perigo está em quando eles tornam-se naturalizados ou então congelados como (encerradas) entidades metafísicas (...). Por exemplo, a noção de que o texto tem significados estabelecidos pode operar como uma 'ficção' heurística utilitária de que textos podem ser apropriados de qualquer posição. (E eu devo esclarecer que não faço exceção à minha proposta). É nesse sentido que devemos observar a atual virada, ou retorno ao leitor, e não como algo que possa resolver todos os problemas relevados. Um texto é uma sequência de marcas até que um

significado lhes seja construído por um leitor (e nesse sentido, um autor é sempre um leitor)... (Martindale, 1993, pp. 14-15)¹³⁷

Nessa senda, o que um autor pensou para seu texto literário não é um sentido original e puro, mas um sentido construído por suas concepções. E mais do que isso, nosso próprio trabalho também se configura em uma leitura da *Priapeia*, e nossa bagagem histórica, e nossa interpretação irá constituir uma maneira de representar a obra. Com efeito, a teoria de Martindale abre espaço para pensar na leitura conforme os significados da obra e conforme as possibilidades estruturais dela. Ela também aponta para a necessidade de se considerar que uma obra literária também pode ser entendida como uma releitura de outra anterior, através dos modos que a menciona ou que a interpreta. E essas interpretações podem ser sobrepostas ao longo do tempo. No entanto, na prática, seu modelo pode acabar valorizando a contingência histórica sobre a liberdade da obra – aspecto que encontramos no modelo de Jauss.

Neste trabalho, portanto usaremos do estudo da construção da *Priapeia*, sobretudo dos modos como as poesias e as palavras são entrelaçadas para criar determinados efeitos estéticos e se mostram preparadas para determinados modos de leitura tradicionais na Roma Antiga. Nosso *modus operandi* funciona como o de classicistas como Doris Meyer (2005), e mostraremos como a obra é constituída para determinados estilos de leitura esperados pelos autores, relativamente comuns na sociedade Romana.

Nosso objetivo não é o de fixar uma definição de *Priapeia*, embora o estudo dos efeitos tenha como resultado criar novas definições da obra, mas queremos demonstrar sobretudo o modo como é possível que os romanos rissem. Nesse sentido, nosso trabalho realiza uma leitura no sentido da definição de Paul Zumthor (2014), para quem ela é o ato silencioso de observação de um texto com o objetivo de reconstituir o que teria sido a performance original¹³⁸. Considerando que a Poesia antiga é ritmada e feita para o canto ou a performance em voz alta, nosso ato de ler, como o define Zumthor, *integra-se um desejo de restabelecer a unidade da performance, essa unidade perdida para nós, de restituir a plenitude - por um exercício*

¹³⁷ The frames within which reading occurs, *and must occur*, become, on this view, provisional, pragmatic, heuristic and contingent, means of controlling textual indeterminacies by establishing agreed procedures and goals. We cannot operate without them, but we can constantly (re)make and unmake them and thereby the possibilities they open up or close off. The danger arises when they become naturalized or otherwise congealed as (occluded) metaphysical entities (...) For example, the notion that texts have stable meanings may operate as a useful heuristic 'fiction', that texts can be appropriated for any position. (It should be clear that I am not making any exception for my own proposals). In this way that we may view the current turn, or return, to the reader, and not as something which could solve all outstanding problems. A written text is a set of marks until a meaning is construed by a reader (in that sense an author is also always a reader) ...

¹³⁸ Para a leitura na antiguidade, acreditamos que esse seja um elemento importante a ser pensado, dado que tratamos de uma sociedade onde a leitura, diferentemente da nossa, era verbal e, muitas vezes, coletiva.

pessoal, a postura, o ritmo respiratório, pela imaginação. (Zumthor, 2014, p. 67) Nesse sentido, nossa tentativa aqui de reconstituir elementos da leitura da Priapeia seria, em si, também uma leitura.

As leituras da Priapeia e aquela das epigramas

Podemos reter que [o estudo d]a leitura resulta em uma análise que insere, na obra estudada, diversas questões, como por onde ela circularia, quem a leria, quais seriam seus objetivos, seus modos de lidar com o público, o que ela preveria de um leitor e, por fim, que diferentes relações os leitores poderiam ter tido com esses textos. No caso da Priapeia, isso envolve também os modos de fazer rir. Embora não possamos traçar, aqui, tantos aspectos quanto gostaríamos, buscaremos apontar alguns concernentes à leitura dessa obra e como se relacionam com a história do gênero epigramático na Antiguidade.

Destacamos, de antemão, que Priapeia é uma obra controversa no interior da literatura latina. Composta de 80 ou 86 poesias, conforme as escolhas do editor moderno, e encontrada misteriosamente durante o renascimento, o *corpus priapeorum*, como também é chamado, não dispõe de autor nem de data conhecida para sua publicação. Quanto ao gênero literário, mesmo que alguns possam se perguntar sobre seu enquadramento enquanto poesia lírica ou epigramática, autores como Vallat e Plantade (2005) defendem que o *corpus* tem um funcionamento de enunciação mais próximo da epigrama.

Dentro desse gênero, entretanto, a Priapeia apresenta-se como uma obra particular. O Epigrama é um tipo de poesia que surge, na Grécia Antiga, de recolhimentos de textos que poetas encontravam gravados nas pedras. No período Helenístico essa poesia ganharia uma vida enquanto gênero literário descolado da relação com a pedra e localizado na realidade literária ou de banquete e comemoração festiva. Desse fato, o epigrama torna-se um gênero poético marcado por assuntos como a apreciação artística, a morte, o erotismo e o humor. D. H. Meyer (2005) demonstra como essa poesia estaria tão mais próxima de uma realidade letrada quanto mais as referências internas ao próprio universo literário aparecem nos recolhimentos: paródias de outros discursos, transformações nos modos de enunciação, referências a outros textos e deslocamentos na própria linguagem do epigrama para um contexto mais erudito asseguram uma mudança no modo de ler. Ao mesmo tempo, o leitor também aparece enquanto personagem nos epigramas, figurando, portanto, segundo Meyer, o próprio modo como o epigramatista esperaria que se lesse suas poesias.

Para o historiador da literatura Pierre Laurens (1989), esse epigrama grego, de elite e de festividade, é que adentra Roma no final da República. Com olhar marcadamente voltado para

a poética de Marcial e de Catulo, o autor termina por apontar que a circulação do epigrama se daria principalmente nos meios da elite romana e em festas. No entanto, sabemos também da existência de uma circulação de epigramas mais difundida: mesmo Marcial ganhava dinheiro vendendo seus livros de piadas perto do fórum (Wolf, 2008).

A Priapeia certamente tem marcas de sua circulação em um ambiente de elite. Diversos estudos apontam para uma organização do *corpus* de modo a criar determinados efeitos que são marcas de epigramas feitos para leitores instruídos. De fato, como aponta Höschele (2008), o livro jogaria com as imagens de Priapo em potência e em fraqueza, até permanecer nessa última como efeito de um Priapo adentrando terrenos inférteis, invernais, e fechar o recolhimento dizendo precisar esperar até voltarem tempos mais dourados. Poderíamos adicionar a essa perspectiva algumas outras observações relevantes.

No poema 3, Priapo justifica sua linguagem obscena – o que é tema dos poemas introdutórios do livro. O poema inicia afirmando, em primeira pessoa, de maneira obscura (*Obscure poteram tibi dicere*) que Priapo quer sexo e, conclui, em latim (*latine dicere*), que ele quer sexo anal (*da pedicare*). A desculpa do deus é de que sua Minerva é crassa (*crassa Minerva mea est*). Tal poema guarda muito da estética do epigrama, que faz esperar a *pointe*, ou a virada cômica, para o final do poema (para os dois últimos dísticos se o metro do poema for em dístico elegíaco). O termo de crassa Minerva¹³⁹ ainda se localizaria em fim do epigrama, na segunda metade de um pentâmetro, e referencia às Sátiras de Horácio que, no poema II, 2, empenharia o mesmo jogo de palavras para explicar seu tom humorístico.

No poema 62, como demonstra João Ângelo (Oliva Neto, 2006, p. 267), Priapo avisa aos cães de guarda do horto que podem dormir tranquilos (*securi dormite, canes*) porque Sírio e Erigone guardam o horto (*cum ... Sirius Erigone*). Embora, para Oliva Neto, a leitura desse poema deva interpretar que, durante o calor (marcado pelas estrelas do cão Sírio), ninguém roubaria jardins, esse autor defende que a melhor significação seria a de que, entendendo *hortus* como metáfora para a vagina e Sírio evocando a metáfora grega de cão (*κύων*) para pênis, visse aí uma linguagem sexual velada. Se for assim, uma audiência esperada para Priapo seria um público instruído e capaz de compreender metáforas comuns na literatura grega, com complexos jogos de palavras.¹⁴⁰

Por fim, podemos ainda verificar, em alguns momentos, que poemas em sequência parecem estar vinculados como em uma lógica de respostas a provocações. Se no 51 Priapo é

¹³⁹ O termo é comentado tanto por Oliva Neto (2006) quanto por Calibat e Soubiran (2012)

¹⁴⁰ A possibilidade de se tratar de uma audiência formada por escravos ou gregos imigrantes também não precisa ser descartada.

dito um chamariz de ladrões por efeito de seu pênis ser atrativo, no 52 a lógica de um Priapo fugir de sua posição de guarda é revertida. O deus comenta que chamaria ainda dois guardas e mais um burro para aplicar ao ladrão a pena de sexo forçado. O poema ainda termina avisando ao ladrão que cuide por saber haver ali tantos falos (*cum tantum sciat esse mentularum*)¹⁴¹. Assim, podemos realizar uma leitura na qual Priapo estaria respondendo no 52 à provocação feita em 51 de que seu pênis não mais seria um protetor do jardim, adicionando, ao seu, outros falos e avisando que continue o ladrão afastado de seu horto.

Todos esses traços poderiam apontar, portanto, para uma leitura mais erudita da Priapeia, ou então menos abrangente do que seria se se supusesse uma contiguidade dessa poesia com a pedra. O *corpus* estaria organizado para uma leitura ou festiva e associada a rituais em honra a Priapo¹⁴², ou mesmo organizado para que se fizesse, dele, uma leitura linear, na qual as poesias criam efeitos de cômico planejado em sequência¹⁴³. Assim, o epigrama estaria localizado em performances cômicas e até em uma leitura mais próxima da qual nós sentimos quando nos deparamos com o livro.

Mas que fim essa interpretação teria para o estudo do humor na Antiguidade? Com efeito, nem todos os estudiosos da Priapeia se preocupam em dissertar também sobre os efeitos humorísticos que seriam criados por essa obra. Podemos, no entanto, mencionar a obra de Richlin como um exemplo de classicista que prevê a leitura da Priapeia em um ambiente de banquete e, para ela, masculino e elitizado. Na interpretação dessa autora, esses epigramas estariam para uma literatura agressiva e falocêntrica, na qual se ridicularizaria todos os personagens que, em Roma, ocupavam lugares menores na sociedade. Assim, Priapo, encarnação do falo de qualquer romano, verbalmente agrediria a todos com a ameaça de estupro e usaria do humor para rebaixar as personagens. Tal interpretação não necessariamente está correta, mas figura aqui apenas como um exemplo. Como mencionamos anteriormente, se o tom do discurso dessa poesia pode oscilar entre elogio e repúdio ao deus, ele não necessariamente representaria a masculinidade ideal dos romanos.

Existe, no entanto, uma segunda maneira de perceber a leitura da Priapeia, talvez menos difusa entre os estudiosos. Para Florence Dupont e Thierry Éloi, esses epigramas serviriam para acompanhar as estátuas do deus (Dupont & Éloi, 1994), conservando, portanto, uma leitura

¹⁴¹ O último verso parodia Catulo, poema 5.

¹⁴² Essa interpretação que conserva a ideia de uma festa em ambiente religioso, com culto a Priapo, é apontada por Callebat na edição do texto à Belle Letres.

¹⁴³ Esse tipo de leitura é defendido por uma série de trabalhos, normalmente relacionados aos estudiosos que, acreditando a Priapeia ter sido escrita por um só autor, pensam-na a partir de conceitos de composição de *corpora* epigramáticos eruditos. E.g. (Biville, Plantade, & Vallat, 2008)

normalmente realizada ao acaso pelo passante que, ao dobrar-se sobre o poema e o vociferando, emprestaria sua voz às palavras de Priapo. A Priapeia, como outros epigramas de humor, teria então desenvolvido, segundo os autores, uma prática de leitura silenciosa já na Roma Antiga. Preocupados com evitar a vergonha de ler em público palavras vis, os romanos parariam para ler de boca fechada. A boca aberta seria, por si, a performance da irrumação realizada pelo deus. (Dupont & Éloi, 2001)

Com efeito a Priapeia parece ter uma contiguidade com a pedra. Não somente o poema 14 do livro foi encontrado em uma inscrição. A materialidade faz parte da enunciação e das referências das piadas. No poema 54 o deus anuncia: “*C D¹⁴⁴ si scribas temonemque insuper addas, // qui medium uult te scindere pictus erit*” (se escreveres C D e acima puseres uma barra// estará desenhado quem quer te rasgar no meio). Nesse exemplar, a materialidade da escrita é necessária para que a piada funcione imediatamente. É preciso que se veja a letra CD para imaginar que elas poderiam desenha os testículos, e uma barra saindo por cima terminaria por representar um falo, ou por metonímia, o próprio Priapo. Assim, embora seja possível pensar em uma leitura individual, ainda assim se aponta para um uso epigramático da matéria. No poema 48 há ainda outro tipo de uso:

Quod partem madidam mei uidetis,
per quam significor Priapus esse,
non ros est, mihi crede, nec pruína,
sed quod sponte sua solet remitti,
cum mens est pathicae puellae.

O que deixa molhada em mim a parte
que dá indícios de que sou Priapo
não é orvalho, crede, e nem geada,
mas o que sói por si sair de dentro
Se a mente evoca alguma jovem puta.
(Oliva Neto, 2006, p. 231)

Novamente estamos diante efeito cômico que se concretiza ao colocar o poema em contiguidade com uma estátua ou representação do deus. Se Priapo era a figura avermelhada e tosca que se localizava nos jardins, seria normal aparecer molhado por causas naturais. No entanto, por troça, o poema imagina que a estátua tenha uma vida e se comunique com o passante, leitor ou ouvinte, transformando o que seria a simples geada em uma imagem do sêmen. Se retornarmos à questão de Dupont e Éloi sobre a leitura de Priapo, essa linguagem que se coloca frequentemente como autorizada pelo deus (como vimos com o exemplo do poema 3), seria ainda cômica pelo choque com a moral de um romano que, transeunte, buscaria a leitura silenciosa para não ofender nem ser ridicularizado diante da sociedade.

De nossa parte, acreditamos, no entanto, que esse lugar da Priapeia possa ser variado; ele pode tanto circular grafado quanto em diversos âmbitos da sociedade. Sabemos que esses

¹⁴⁴ Ou ED conforme Oliva Neto *Op. Cit.* A tradução desse poema é nossa.

epigramas costumavam ser vendidos, como comentamos anteriormente sobre Marcial; sabemos também que um meio de circulação dessas poesias seria a plaqueta com cera onde se grafavam as brincadeiras e, por fim, a dicotomia ceia/pedra não precisa ser entendida de maneira fechada. Em uma festividade, onde quer que aconteça, a imagem de Priapo poderia figurar enquanto baixo-relevo ou estátua mais ou menos elaborada. E marcadamente, em tais contextos, a Priapeia garante sempre uma leitura plural, fazendo referência à pedra, a imagem, aos convivas e aos passantes por vocativos. Seu tom variado permitiria inclusive leituras diversificadas. Segundo Catherine Connors (2000), essa seria ainda a característica do epigrama: constituindo-se em um livro de variedades, ele estaria passível a uma seleção que dependeria, ainda, daquele que o performaria em um ambiente, sujeito a sua seleção. Para a autora, ainda, essa seleção não precisaria incluir somente, e nem mesmo um sequer, dos poemas sérios ou moralizadores¹⁴⁵; o riso, na festividade, poderia, portanto abrir para performances menos graves e satíricas.

Assim, se acreditamos que esse humor como essa leitura podem caminhar por diferentes experiências, e se, como escreve Oliva Neto, *não é aceitável a interpretação que (...) reconhece só a degradação ético retórica da figura do deus e consagra só torpitude ao nume* (Oliva Neto, 2006, p. 31), busquemos agora pensar outras formas de humor.

Uma diversidade de leituras.

Até o momento, o pouco contato que proporcionamos com a linguagem e os poemas da Priapeia já deve ter alertado nosso leitor de que essa poesia é cômica e composta com um vocabulário – ou ao menos sobre uma matéria – normalmente baixo. O caráter do deus Priapo é normalmente aquele de um falo ameaçador; no entanto, já apontamos que esse caráter também pode ser alterado conforme a realidade do deus. Assim, queremos mostrar aqui outras maneiras de rir que podem ser percebidas na obra.

Quanto a linguagem desse *corpus*, trata-se de um assunto baixo. No entanto, o vocabulário não é unicamente baixo. Segundo Callebat (2012), a palavra *mentula* aparece 25 vezes no livro, o que demonstra certamente o uso de vocábulos mais quotidianos e, talvez, até considerados chulos. Mas como demonstramos, a Priapeia também conta com poemas em que se utiliza de figuras de linguagem mais ou menos complexas para aludir à relação sexual,

¹⁴⁵ In general, the relations between *otium*, literature, work, and social economic class are not fixed and definite but shifting, flexible, and available for opportunistic use by authors and audiences. A man can disdain frivolous literature and claim the moral high ground with Cato, or can be furtive or flamboyant in the pursuit of literary pleasure. An author can flirt with the possibility that his poem have a wide appeal of mime and other shows, but his verbal craftsmanship and technical expertise allow his audience to distinguish their educated leisure from the pleasures of the masses. (Connors, 2000, p. 214)

provando que o público dessas poesias estaria não apenas preocupado com uma linguagem mais licenciosa, como também preocupado com desvendar, por trás de metáforas sutis e requintadas, o ato sexual. Já mencionamos o poema 62 com suas metáforas caninas. No de número 15, no entanto, Priapo ameaça um ladrão irreverente anunciando que grandes testemunhas trarão sua “coisa” (*magnis testibus ista res agetur*); evoca-se aqui o vocabulário popular para referir-se aos testículos. No exemplar número 16, a linguagem é ainda mais sutil. Uma dedicatória é feita ao deus: um senhor devoto (*pious domunus*) dedica a Priapo maçãs como as que Hipômenes deu a Esqueneida, como Alcinoio jogou para uma jovem ler. Assim, aludindo a histórias da mitologia, e mantendo um vocabulário com referências bastante clássicas, cria-se uma linguagem que sugere que o senhor deu a Priapo maçãs com mensagens de amor.

De fato, a linguagem chula parece ter um efeito de humor próprio em se tratando da Priapeia. Muitos poemas se constroem com eufemismos até que, ao final, colocam os termos mais quotidianos e baixos. No entanto, a presença desse tipo de humor sutil indica também outros públicos menos interessados, por vezes, em um simples vocabulário, e voltados para outras referências que esse público tenha em mente.

Outra prática que beira o paradoxo na Priapeia é a referência ao estupro. Já ficou evidente que essa é a penitência que o deus ameaça infligir mais frequentemente naqueles que viriam roubar seu território. *Custos*, Priapo sugere adentrar a boca, o ânus ou a vagina; de forma agressiva, cindir no meio. Entretanto, tal colocação, embora marque a força e potência do deus, não acontece de maneira uniforme no recolhido. No poema 26, como em outros, Priapo figura como estuproado por vizinhas ou meninas lúbricas; é alvo de agressão de pessoas que ele próprio degrada com a linguagem agressiva, como se fizesse uma resposta aqueles que lhe abusam da característica mais marcante. Até mesmo os cachorros podem ter a boca abusada ou abusarem do deus, como no exemplo 70.

Alguns autores apontam para uma variação, no recolhido, de um Priapo em potência e em impotência. Höschelle (2008) comenta o uso de um Priapo cada vez mais lânguido para realizar o fechamento do recolhido de epigramas, apontando para uma leitura completa e linear da obra. Évelyne Piroux (2008) comenta uma oscilação de Priapo entre potência e impotência baseado nos conceitos alexandrinos de λεπτότης e σεμνότης (respectivamente delicadeza e gravidade). Priapo ocupa, portanto, lugares diferentes, permitindo, em uma leitura selecionada e não linear, que se brinque com dois personagens praticamente inversos. No entanto, não precisamos também considerar que essas leituras possam ser opostas e, então, ficaria a questão de qual seria o sentido de um humor vivenciado em antíteses. As ameaças acabariam se desautorizando mutuamente?

Há um terceiro aspecto relevante e curioso desse humor de Priapo e podemos observá-lo na relação com o poeta, ou quando o escritor/devoto/declamador dos poemas é evocado. A figura do poeta normalmente justifica seus versos de baixo calão porque os dedica a Priapo e os escreve com lazer e sem muito esmero. No poema 2 ele dedica o livro a Priapo; no 47, Priapo exige dos poetas versos jocosos, caso queiram participar da ceia, o que aponta para a relação intrínseca de Priapo com o humor. Mas vale observar o poema 79:

Priape, quod sis fascino grauis tento,
quod exprobauit hanc tibi suo versu
poeta noster, erubescere hoc noli:
non es poeta sarcinosior nostro.

Não vás corar, Priapo, só porque
te pesa o teso pau, porque o censura
este poeta em versos seus: maior
Volume não tens que o poeta.
(Oliva Neto, 2006, p. 247)

Nesse poema, Priapo é acusado ou colocado enquanto ridículo por ter um enorme falo – que é sua característica mais marcante. Mas o poema não termina degradando apenas a imagem de Priapo, também o poeta que escreve ou dedica-lhe versos é colocado em um lugar ridículo, considerado *sarcinosior*, ou seja, mais carregado, “maludo” que o próprio deus. Assim, não só o falo ameaçador de Priapo é ridicularizado, como o poeta dessa poesia se autodeprecia dizendo ter falo ainda maior que o já ridículo do deus. Com efeito, o próprio falo é colocado em lugares particularmente incoerentes. Ele é ameaçador, assustador, desejável, ridicularizado e, por fim, depreciador daquele que o porta. A Priapeia, portanto, não é só o lugar de leituras variadas, é o lugar de jogos de humor que, a princípio, não seriam coerentes aos nossos olhos.

Considerações finais

Até aqui, nossa análise e revisão bibliográfica nos apresentou a Priapeia enquanto uma obra humorística cuja experiência risível seria associada a uma diversidade de esquemas cômicos, muitas vezes contraditórios. Colocamo-nos o objetivo de demonstrar que o humor na Roma antiga não era somente repressão e exclusão de caracteres e viemos demonstrando que tais epigramas podiam também suscitar diversos esquemas de leitura. A Priapeia poderia ser lida na pedra ou em voz alta, em plaquetas ou recebida nos ouvidos de um banquete; os poemas poderiam ser selecionados e a performance deles manipulada, assim como poderiam ser lidos em formato de livro, com uma trajetória linear do começo ao fim.

No entanto, restou a questão de se a obra poderia ser lida a partir de seus paradoxos. Como sugerimos no tópico anterior, a Priapeia encerra dizeres definitivamente opostos sobre o falo, a brincadeira, Priapo e até usos diversos de linguagem. Acreditamos, no entanto, que, em

determinadas performances, estas oposições poderiam criar efeitos diversos. A mais evidente está no poema 79, que mencionamos por último: passamos 78 poemas vendo Priapo oscilar entre uma incansável potência fálica e uma vulnerabilidade às troças para, antes do fim, percebermos que o riso toca também o próprio escritor ou narrador dessa poesia. Ao mesmo tempo que reprimido pelo seu tamanho; talvez ao mesmo tempo em que Priapo não poderia escolher cor que não fosse rubra (*erubescere*)¹⁴⁶, o poeta declara tolerável qualquer tamanho de falo, assumindo ter ele próprio maior volume. Somos aqui tentados a acreditar que essas agressões duplas poderiam ter, então, a função de desautorizar o próprio discurso excessivamente repressor e sério. E assim, podemos começar a antever, na prática de uma possível festividade, um humor que tende a observar também o cômico em si, no seu rir, degradando o poeta. Talvez nem fosse exagero pensar que esse humor de contradições internas tivesse a intenção de gestar um ambiente no qual se despisse das barreiras introjetadas por uma eventual norma social; que esse rir tendesse a apresentar uma realidade mais crua e inevitável em seus desejos e necessidades. No entanto, aqui, queremos apenas deixar mais claro que o *nolite omnia quae loquor putare*, dito por Priapo no poema 44, o “queira não pensar em tudo o que eu digo”, não precisa ser lido, *à la Molière*, como uma comédia de costumes em versão antiga. Os romanos riam para descontrair, e a festividade também tinha uma importância cotidiana entre os séculos I a.C. a I d.C.

Obras Citadas

BIVILLE, F., PANTADE, E., & VALLAT, D. "**Les vers du plus nul des poètes...**" **Nouvelles recherches sur les Priapées**. Lyon: Maison de l'orient et de la Méditerranée, 2008.

CALLEBAT, L., & SOUBIRAN, J. **Les Priapées**. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

CÈBE, J.-P. **La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal**. Paris: Éditions E. de Boccard, 1966.

CONNORS, C. Imperial Space and Time: the literature of leisure. Dans O. Taplin, **Litterature in the roman world** (pp. 205-234). Oxford: Oxford University Press, 2000.

DUPONT, F., & ÉLOI, T. **Les jeux de Priape**. Anthologie d'épigrammes érotiques. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

DUPONT, F., & ÉLOI, T. **L'érotisme masculin dans la Rome Antique**. Paris: Éditions Belin, 2001.

¹⁴⁶ Referimo-nos ao fato de que Priapo é normalmente descrito como uma estátua de cor vermelha.

GRIFFITH, R. D. **A funny thing happened in the way to the agora**: Ancient Greek and Roman humor. Kingston: Legacy, 2008.

HÖSCHELLE, R. Priape mis en abyme, ou comment clore le recueil. In F. BIVILLE, E. PANTADE, & D. VALLAT, "**Les Vers du plus nul des poètes...**" nouvelles recherches sur les **Priapées** Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2008. pp. 53-68.

JAUSS, H. R. **A História da Literatura como provocação à Teoria Literária**. (S. Tellaroli, Trad.) São Paulo: Editora Ática, 1994.

LAURENS, P. **L'abeille dans l'ambre**. Célébration de l'épigramme de l'époque alexandrine à la fin de la Renaissance. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

MARTINDALE, C. **Redeeming the text**: Latin poetry and the hermeneutics of reception. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MEYER, D. H. (2005). The act of reading and the act of writing in Hellenistic Epigram., (pp. 1-22). Paris. Consulté le 05 23, 2016, sur https://www.academia.edu/5926026/The_Act_of_Reading_in_Hellenistic_Epigram

OLIVA NETO, J. Â. **Falo no Jardim**: Priapeia grega, Priapeia latina. Cotia: Ateliê Editorial, Editora da Unicamp, 2006.

PIROUX, É. At non longa bene est? Priape face à la tradition du discours critique alexandrin. In F. BIVILLE, E. PANTADE, & D. VALLAT, "**Les Vers du plus nul des poètes...**" nouvelles recherches sur les **Priapées**. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2005. pp. 157-182, 2008.

PANTADE, E., & VALLAT, D. Les Priapées de la parole au livre. **Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes**, LXXIX, 2005, pp. 279-307. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-de-philologie-litterature-et-histoire-anciennes-2005-2-page-279.htm> Último acesso em 05/02/2014 as 13:09

SEAGAL, E. **Roman Laughter**: the comedy of Plautus (éd. 2^a). Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.

WOLF, E. **Martial ou l'apogée de l'épigramme**. Rennes: Presse Universitaire de Rennes, 2008.

ZUMTHOR, P. **Performance, Recepção, Leitura**. (J. P. Fenerich, Trad.) São Paulo: Cosac Naify, 2014.

*Recebido em setembro de 2018.
Aprovado em dezembro de 2018.*

CARLAN, C. U.; FUNARI, P. P. A. *Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

Gabriel Freitas Reis¹⁴⁷

Desde o Renascimento, há uma tendência na historiografia, já muito contestada contemporaneamente, de se ver os séculos finais do período de dominação de Roma sobre o Mar Mediterrâneo como uma época de *declínio*. Tal ideia, conforme nos informa Gustavo Sartin (2009, p. 16), foi elaborado pelo humanista veneziano Flávio Biondo (1392-1463), na obra *Historiarum Ab Inclinatio Romanorum Imperii Decades (Das Décadas de História desde o Declínio dos Romanos)*, de 1453. Desde lá, muitos autores têm se dedicado a analisar tal período, associando-o ao fim da chamada Antiguidade. O autor mais clássico que temos sobre o assunto é talvez Edward Gibbon, iluminista inglês que escreveu no final do século XVIII. Gibbon publicou, em seis volumes, a obra intitulada *A História do Declínio e Queda do Império Romano* (1781-1789). Mesmo que ao longo do tempo suas ideias sobre o que teria levado o Império Romano à “queda” tenham se tornado obsoletas, algo delas sobreviveu até hoje: a ideia de “queda”, que, no entanto, também recebe críticas e contestações.

Assim, no século XX, aos poucos, foram surgindo noções que contestavam o pensamento de que o Império Romano havia caído. Aparecem autores dizendo que houvera, na verdade, um processo de transformação. Temos, por exemplo, o arqueólogo alemão Alois Riegl, que cunhou o termo *Spatäntike* (Antiguidade Tardia), com o intuito de dizer que, na perspectiva de suas pesquisas, não havia acontecido uma ruptura brusca em algum momento da história de Roma, e sim uma lenta transformação da cultura material antiga para a medieval (FRIGHETTO, 2012, p. 20). Ainda que Riegl e Johannes Straub, filólogo que se utilizou de suas ideias para analisar as transformações linguísticas do final da Antiguidade, não tenham tido o intuito de dizer que não houvera, em amplo sentido, a “queda de Roma”, suas ideias foram apropriadas por historiadores do século XX, como Henri-Iréneé Marrou e Peter Brown, no sentido de contestar a noção de uma virada brusca da Antiguidade para a Idade Média. Este último, na atualidade, é o mais conhecido historiador que defende aquilo que se tornou o conceito de *Antiguidade Tardia*. Sua obra clássica se chama *The World of Late Antiquity* (1971), nela Brown segue os passos de Marc Bloch em sua obra também clássica sobre a sociedade feudal (*A sociedade feudal*), e elabora um panorama do que foi a Antiguidade Tardia, um período que já não era mais visto como uma época de transição entre a Antiguidade e a Idade

¹⁴⁷ Universidade Federal de Santa Maria.

Média, mas que, conforme havia defendido Marrou (1979, apud FRIGHETTO, 2012, p. 21), era um período em si, com características próprias e muito peculiares.

Tais ideias sobre o “fim” do Império Romano e sobre a Antiguidade Tardia influenciaram densamente a historiografia da segunda metade do século XX, sobretudo no que diz respeito à tendência de se ver o período não já mais somente pelo viés político, mas também através das lentes de outros fatores históricos, como cultura e religiosidade, que apontariam para transformações mais lentas em tal contexto, pensando em termos de permanência e encontros culturais.

Hoje temos ainda alguns historiadores que contestam a Antiguidade Tardia como sendo julgada de forma excessivamente otimista por parte da historiografia, entre tais historiadores críticos temos o britânico Bryan Ward-Perkins (*A queda de Roma e o fim da civilização*), que contesta a ênfase excessiva no predomínio das continuidades em tal época com relação ao período anterior. No entanto, no Brasil, pelo que temos visto, as ideias ligadas a uma lenta transformação parecem ter predominado.

Sobre tais estudos no Brasil, conforme o tardo-antiquista brasileiro Cláudio Umpierre Carlan (2016, p. 80-81), as pesquisas sobre a Antiguidade Tardia desenvolveram-se substancialmente a partir da década de 1990, tendo sido iniciadas com Maria Sonsoles Guerras, professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1987. A partir das orientações dela e dos grupos que foram se organizando, formaram-se diversos historiadores brasileiros que atuam contemporaneamente estudando o período da Antiguidade e Idade Média, entre eles podemos citar: Regina Maria Bustamante, Marcus Cruz, Leila Rodrigues Sérgio Feldman, Renan Frighetto, Maria Luísa Corassin, Gilvan Ventura da Silva, Margarida Maria de Carvalho, Ana Teresa Marques Gonçalves, Carlos Augusto Ribeiro Machado, Daniel Vale Ribeiro, Júlio César Magalhães Oliveira e o próprio Cláudio Umpierre Carlan. Tais historiadores atualmente têm colaborado para um grande aumento dos estudos na área, orientando pesquisas em diversos níveis, da Iniciação científica ao Doutorado e aos estágios de pós-doutorado.

Carlan é um historiador especializado em História Antiga que atua como professor na Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG), seus estudos concentram-se na área da Antiguidade Tardia. Em 2016, Carlan, juntamente com outro historiador brasileiro, Pedro Paulo Abreu Funari, publica a obra intitulada *Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente*.

Funari, por sua vez, é um renomado antiquista brasileiro que atua como professor na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP-SP), em diversas áreas dos estudos da Antiguidade.

A obra resenhada tem como objetivo fornecer uma introdução para aqueles que desejam se debruçar sobre os estudos da Antiguidade Tardia, ou mesmo apenas entender melhor o período, possibilitando que seus leitores dominem um quadro conceitual e teórico que lhes permitirá se aprofundar no assunto. Ao longo do livro, os autores elaboram uma série de capítulos em forma de tópicos que trazem elementos importantes para os estudos e a compreensão do contexto da Antiguidade Tardia, o que permitirá ao leitor estar diante das mais significativas chaves explicativas dos processos históricos que se desenrolaram no contexto em questão. Tal feito se configura como algo bastante importante, uma vez que o período é apontado como ligado à “queda do Império Romano”, visto como a época de transição que levou a História da Antiguidade para a Idade Média, acontecimento para o qual se tem buscado as mais variadas explicações na sociedade do Império Romano desde muito tempo, sejam elas culturais, religiosas, econômicas, sociais, políticas, militares, etc.

Sabemos hoje que não podemos elencar um único fator como tendo sido responsável pelo “declínio” do Império Romano, e nem afirmar que tal quadro tenha se estendido para todo o Império em todas as regiões. Mas ainda se procura explicação para as transformações ocorridas na época nos diversos fenômenos históricos e situações políticas que rondavam o período, e Carlan e Funari nos apresentam alguns deles na obra em questão, com ênfase na questão econômica e na análise das fontes numismáticas.

O primeiro capítulo da obra tem como título *O que entendemos por Antiguidade Tardia*, e nele os autores discorrem sobre algumas das principais mudanças e fenômenos que ocorreram no período, se focando nas questões que hoje são bastante polêmicas, esclarecendo alguns dos processos pelos quais teriam passados os estudos e a historiografia da Antiguidade ao longo da Idade Contemporânea. Os autores mostram como os estudos tardo-antigos foram se formando e se desenhando ao longo desse tempo. São traçados também um resumido percurso historiográfico pelo qual teria passado os estudos e as considerações a respeito do período da Antiguidade Tardia.

Já o segundo capítulo, intitulado *Épocas da Antiguidade Tardia*, por sua vez, os autores mostram as divisões que hoje se faz dentro do período em questão, a partir de acontecimentos e transformações que se configuram como divisores de águas no período, elaborando também considerações sobre essas divisões e sobre os processos históricos que cada uma delas teve. Os autores dizem que um primeiro período no qual se divide a história da Antiguidade Tardia, é a

época entre o governo do imperador romano Marco Aurélio (161-180) até o governo do imperador Constantino (306-337). Estando o segundo período compreendendo como a época que vai do governo de Constantino até a constituição dos reinos romano-germânicos no Ocidente, no século V EC. Um terceiro período ainda se estenderia, conforme os autores, da formação dos reinos romano-germânicos até a expansão do Islã pelo Ocidente e pelo Oriente.

O terceiro capítulo da obra se chama *Outras perspectivas*, nele os autores mostram outras formas de explicação e outras correntes de pensamento atuais que debatem os acontecimentos da Antiguidade Tardia, discorrendo sobre outras formas de encaixar os acontecimentos e processos que foram levando o Império Romano e a Antiguidade a mudança para a chamada Idade Média.

No quarto capítulo, *Como conhecer a Antiguidade Tardia*, os autores falam sobre as considerações de Marc Bloch a respeito da disciplina histórica e como ela poderia ser aplicada para os estudos da Antiguidade Tardia, levando-se em consideração as metodologias elaboradas pela Escola dos *Annales* e a forma inovadora que esta trouxe para se lidar com as fontes históricas.

O quinto capítulo tem como título *As sociedades humanas e suas interpretações*, nele é elaborado um quadro a respeito das principais interpretações atuais a respeito do funcionamento das sociedades humanas e algumas chaves explicativas. A partir disso, os autores elaboram considerações sobre essas interpretações para o período tardo-antigo.

No sexto capítulo, de título *As fontes*, os autores realizam considerações sobre a natureza e a disponibilidade das fontes que temos hoje para os estudos tardo-antigos, e, nessa sequência, o sétimo capítulo da obra, *O mundo romano na Antiguidade Tardia: acenos ao contexto histórico*, traça novamente, em outras perspectivas, alguns dos principais aspectos do contexto histórico tratado, como as questões político-militares que levaram a diversas divisões do Império ao longo do século IV EC.

Um oitavo capítulo, então, intitulado *O conflito entre pagãos e cristãos*, os autores traçam um quadro geral sobre as principais transformações religiosas que o período passou, o que se completa no nono capítulo, chamado *Constantino e o surgimento do Império Cristão*.

Na sequência, os autores trazem um décimo capítulo, discorrendo sobre as principais crises, reelaboraões e transformações ocorridas no exército romano no período, tal capítulo tem como título *O exército e a questão militar*.

Ainda há um décimo primeiro capítulo, no qual os autores falam sobre as relações entre romanos e os impérios asiáticos, sobretudo os persas, que tem como título *A rivalidade Romano-Sassânida*, ideias que são completadas por um décimo segundo capítulo chamado

Roma e suas legiões, no qual os autores falam sobre as interações e associações feitas entre o exército romano e os povos estrangeiros contra os quais se lutava.

No décimo terceiro capítulo, intitulado *As Moedas e os Aspectos Econômicos*, os autores falam sobre aspectos socioeconômicos que se fizeram presentes na época e que são utilizados como fatores-chaves para explicações economicistas sobre o fim do poder de Roma sobre o Mar Mediterrâneo, completando essas ideias no décimo quarto capítulo, *As reformas econômicas*.

Por fim, o décimo quinto e último capítulo tem como título *O estudo da Antiguidade Tardia no Brasil*, nele os autores elaboram os principais aspectos relativos à expansão desses estudos em nosso país.

Ao fim, eles concluem que em cada região do mundo onde a Antiguidade Tardia é estudada, tende-se a enfatizar fatores históricos que nessa região, na atualidade, tendem a se mostrar como importantes.

Os autores ainda nos fornecem uma relevante lista de bibliografias importantíssimas para qualquer um que queira se debruçar sobre os estudos da Antiguidade Tardia, o que torna essa obra essencial para os estudiosos da Antiguidade, mas também, por sua linguagem acessível e bem elaborada, a todos interessados em compreender esse contexto e as polêmicas em torno de um dos temas mais estudados pela historiografia de todos os tempos.

Referências

CARLAN, C. U.; FUNARI, P. P. A. *Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

FRIGHETO, R. *A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações*. Curitiba: Juruá, 2012.

SARTIN, G. H. S. S. O surgimento do conceito de “Antiguidade Tardia” e a encruzilhada da historiografia atual, *Brathair*, volume 9, nº. 2, 2009, p. 15-40.

WARD-PERKINS, B. *A queda de Roma e o fim da civilização*. Lisboa: Alethéia, 2006, p. 9-22, 83-90.

Recebido em dezembro de 2017.

Aprovado em julho de 2018.